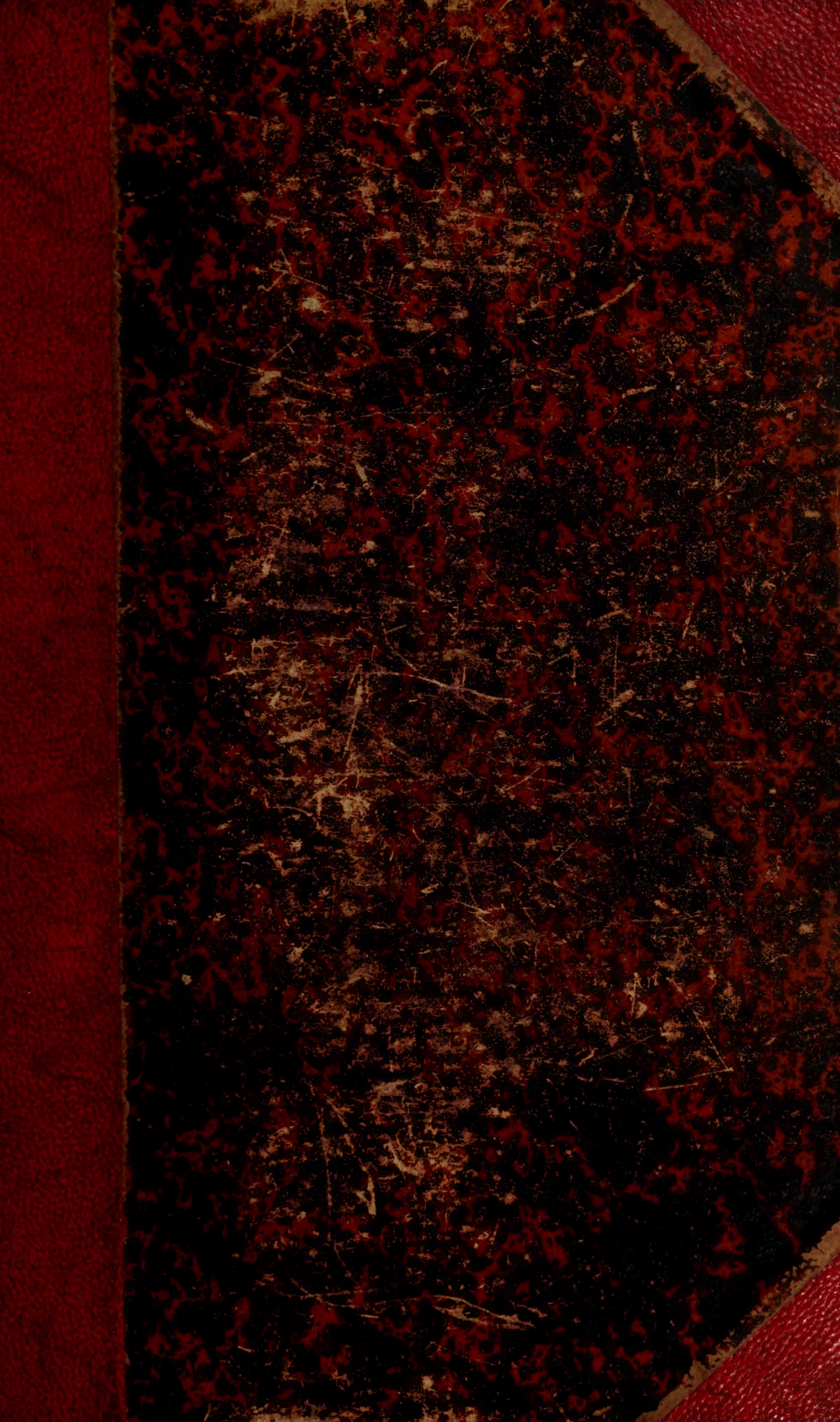
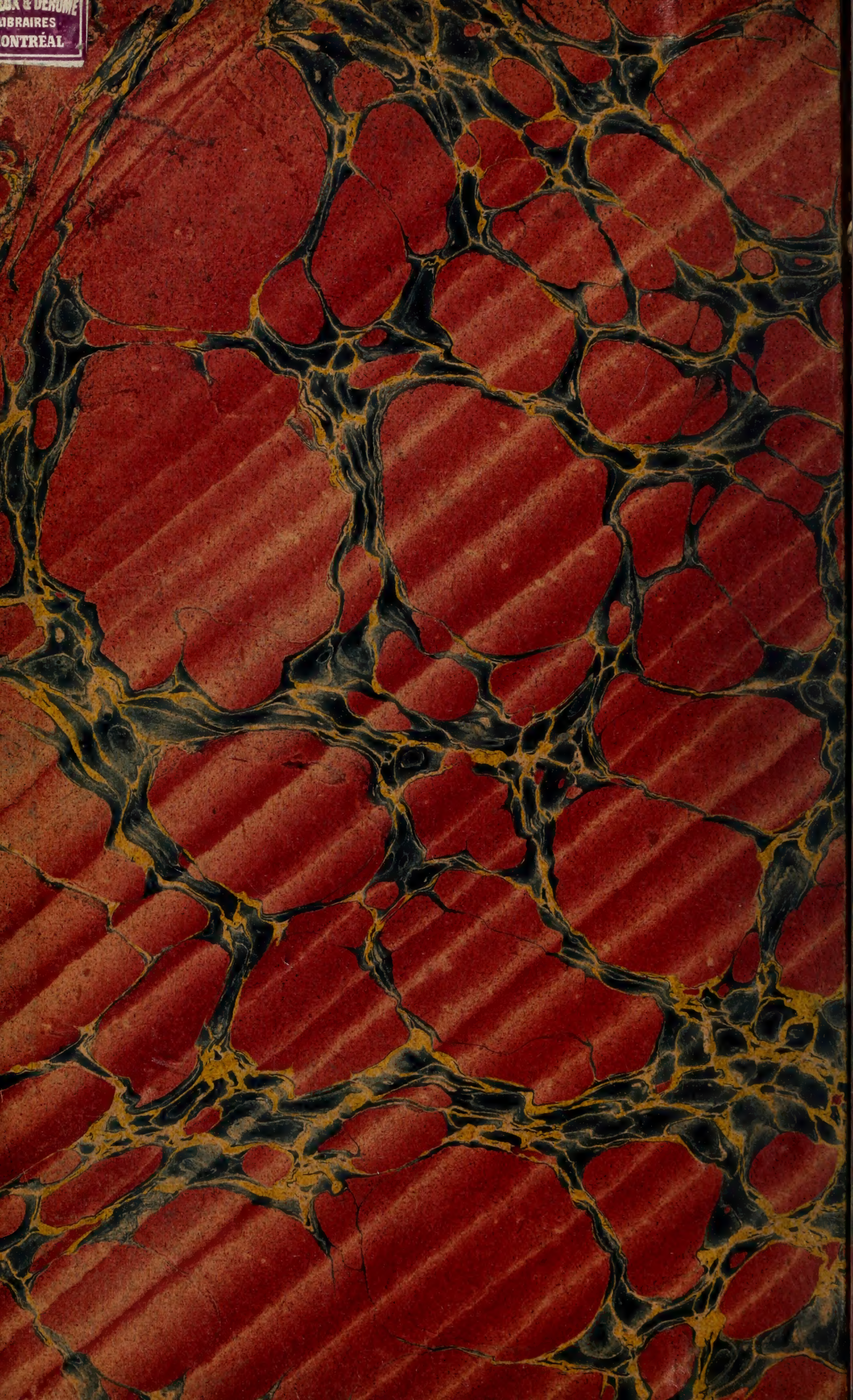
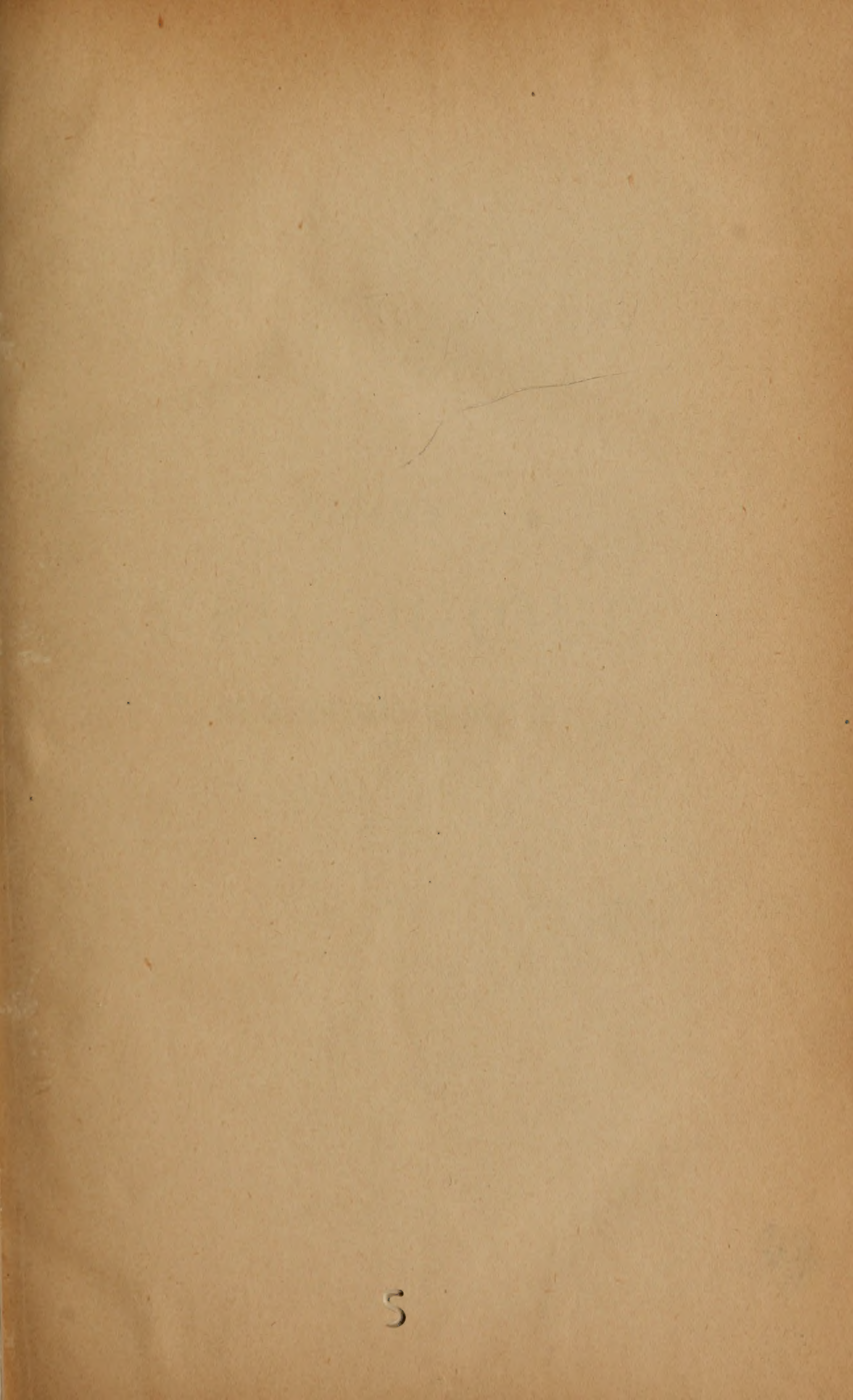



LIBRAIRES




5

SOMME THÉOLOGIQUE

DE S. THOMAS D'AQUIN

*
* *

PARIS. — IMPRIMERIE Vve P. LAROUSSE ET Cie

19, RUE MONTPARNASSE, 19

* *
*

SOMME
THÉOLOGIQUE
DE S. THOMAS D'AQUIN

TRADUITE EN FRANÇAIS ET ANNOTÉE

PAR F. LACHAT

RENFERMANT LE TEXTE LATIN AVEC LES MEILLEURS COMMENTAIRES

QUATRIÈME ÉDITION

TOME DEUXIÈME



PARIS
LOUIS VIVÈS, LIBRAIRE-ÉDITEUR
13, RUE DELAMBRE, 13

1880

2

SOMME
THÉOLOGIQUE
DE S. THOMAS D'AQUIN.

PREMIÈRE PARTIE
(*SUITE*).

TRAITÉ DE LA TRINITÉ.

QUESTION XXVII.

De la Procession des personnes divines.

Après avoir considéré Dieu dans l'unité de son essence, nous devons l'envisager dans la trinité des personnes. Et comme les personnes divines se distinguent par les relations d'origine, l'ordre de la science veut que nous traitions : premièrement, de leur origine ou de leur procession; secondement, de leurs relations d'origine ; troisièmement, des personnes divines elles-mêmes.

On demande cinq choses sur la procession : 1° Y a-t-il processionem

PRIMA PARS
(*CONTINUATIO*).

TRACTATUS DE TRINITATE.

QUÆSTIO XXVII.

De Processione divinarum personarum in quinque articulos divisa.

Consideratis autem his quæ ad divinæ essentiæ unitatem pertinent, restat considerare de his quæ pertinent ad Trinitatem personarum in divinis. Et quia personæ divinæ secundùm relationes originis distinguuntur, secundùm ordinem doctrinæ priùs considerandum est de origine, sive de processione; secundò, de relationibus originis; tertiò, de personis.

Circa processionem quæruntur quinque : 1° Utrùm processio sit in divinis. 2° Utrùm

Dieu? 2° Y a-t-il en Dieu une procession qu'on puisse appeller *génération?* 3° Y a-t-il une autre procession que celle-là? 4° Cette deuxième procession est-elle une génération? 5° Y a-t-il plus de deux processions en Dieu?

ARTICLE 1.

Y a-t-il procession en Dieu?

Il paroît qu'il n'y a pas de procession en Dieu? 1° La procession est un mouvement à l'extérieur. Or il n'y a en Dieu ni mouvement, ni rien d'extérieur : donc il n'y a pas de procession (1).

2° Tout être procédant diffère de l'être dont il procède. Or il n'y a pas de diversité en Dieu, puisqu'il est absolument simple : donc il n'y a pas non plus de procession.

3° Procéder d'un autre répugne à la nature du premier principe. Or Dieu, nous l'avons prouvé, est le premier principe : donc il ne peut y avoir de procession en Dieu.

(1) Il importe avant tout de bien fixer le sens qu'on doit attacher au mot *procession.*

En général, la procession est l'origine d'un être en tant qu'il est produit par un autre.

On distingue deux sortes de processions : l'une immanente, qui reste dans l'agent; l'autre transitive, qui se consomme dans un terme distinct de son principe.

La procession immanente est physique ou imparfaite, métaphysique ou parfaite : elle est physique quand le terme de la production dépend et diffère par nature de son principe, comme le verbe humain; elle est métaphysique lorsque le terme n'est ni dépendant ni différent par nature de son principe, comme le Verbe divin.

Il est évident que la procession transitive ne convient pas à Dieu, attendu qu'elle multiplie les natures et qu'elle circonscrit, quant à l'être, le terme qui en résulte dans des limites plus ou moins étroites : on ne peut attribuer aux personnes adorables que la procession immanente métaphysique, car elle laisse seule subsister l'unité d'essence dans toute son intégrité et dans toute sa perfection.

Cette distinction posée par les docteurs est de la plus haute importance : en même temps qu'elle jette la plus grande lumière sur les processions divines, elle renferme la solution de presque toutes les objections que l'on soulève contre la sainte Trinité. C'est pour l'avoir méconnue que Sabellius, Arius et tous les antitrinitaires ont rejeté, les uns la distinction, et les autres la consubstantialité des personnes suprêmes.

---

aliqua processio in divinis generatio dici possit. 3° Utrùm præter generationem aliqua alia processio possit esse in divinis. 4° Utrùm illa alia processio possit dici generatio. 5° Utrùm in divinis sint plures processiones quam duæ.

ARTICULUS I.

Utrùm processio sit in divinis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd in Deo non possit esse aliqua processio. Processio enim significat motum ad extra. Sed in divinis nihil est mobile, neque extraneum: ergo neque processio.

2. Prætereà. Omne procedens est diversum ab eo à quo procedit. Sed in Deo non est aliqua diversitas, sed summa simplicitas : ergo in Deo non est processio aliqua.

3. Prætereà. Procedere ab alio, videtur rationi primi principii repugnare. Sed Deus est primum principium, ut suprà (2) ostensum est: ergo in Deo processio locum non habet.

(1) De his etiam 1, *Sent.*, dist., 13, art. 1; et *Cont. Gent.*, lib. IV., cap. 11; et quæst. 10, de potent., art 1.

(2) Æquivalenter, quæst. 4, art. 1.

Mais Notre-Seigneur dit de lui-même, *Jean*, VIII, 42 : Je procède de Dieu (1). »

(Conclusion. — Puisque Dieu est une nature intellectuelle au-dessus de tout, il n'a pas en lui d'autre procession que celle que produit l'opération de son intelligence.)

Il faut dire ceci : L'Ecriture sainte emploie, relativement à la Trinité, des termes qui indiquent clairement la procession ; mais divers auteurs les interprètent diversement.

Plusieurs ont vu, sous le mot *procession*, l'acte par lequel l'effet sort de la cause : ainsi Arius disoit que le Fils procède du Père comme sa première créature, et que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme la créature de l'un et de l'autre. Cette doctrine, on le voit, sapoit par le fondement la divinité des deux dernières personnes divines, et contredisoit le témoignage formel des Livres saints ; car il est écrit du Fils, I *Jean.*, V, 20 : « ..... Afin que nous soyons en son vrai Fils, qui est le vrai Dieu ; » et du Saint-Esprit, I *Cor.*, VI, 19 : « Ne savez-vous pas que vos membres sont le temple de l'Esprit-Saint ? » et Dieu seul peut légitimement avoir un temple. D'autres ont vu, dans la procession, l'acte par lequel la cause entre en quelque sorte dans l'effet, soit pour l'animer, soit pour y imprimer sa ressemblance : ainsi Sabellius disoit que le Père s'appelle *Fils* en tant qu'il a pris chair dans le sein de la Vierge, et

(1) Voici le passage en entier : « Si Dieu étoit votre Père, certes vous m'aimeriez ; car de Dieu j'ai procédé et je suis venu ; et je ne suis point venu de moi-même, mais c'est lui qui m'a envoyé. » Ces paroles s'appliquent directement, comme on le voit, à la procession temporelle ; mais elles peuvent s'entendre aussi, l'évêque d'Hippone nous l'apprend, *Tract.* LII, in *Joan.*, de la procession éternelle ; car ces deux processions se supposent l'une l'autre.

Au reste, l'Ecriture enseigne clairement les processions divines dans d'autres passages ; celle du Fils, *Eccli.*, XXIV, 55 : « Je suis sortie de la bouche du Très-Haut ; » celle du Saint-Esprit, *Joan.*, XV, 26 : « Lorsque viendra le Paraclet que je vous enverrai du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, il rendra témoignage de moi. »

Sed contra est, quod dicit Dominus, *Joan.*, VIII : « Ego ex Deo processi. »

(Conclusio. — Cùm Deus sit super omnia intellectualis natura existens, nulla in eo processio est nisi sequens intelligibilem ejus operationem, secundùm quam in ipso aliquid procedit.)

Respondeo dicendum quòd divina Scriptura in rebus divinis, nominibus ad processionem pertinentibus utitur. Hanc autem processionem diversimodè acceperunt.

Quidam enim acceperunt hanc processionem secundùm quòd effectus procedit à causâ : et sic accepit Arius, dicens Filium procedere à Patre, sicut primam ejus creaturam, et Spiritum sanctum procedere à Patre et Filio, sicut creaturam utriusque. Et secundùm hoc neque Filius neque Spiritus sanctus esset verus Deus : quod est contra id quod dicitur de Filio, I *Joan.*, ult. : « Ut simus in vero Filio ejus : hic est verus Deus. » Et de Spiritu sancto dicitur, I *Corinth.*, VI : « Nescitis quia membra vestra templum sunt Spiritûs sancti ? » Templum autem habere solius Dei est. Alii verò hanc processionem acceperunt secundùm quòd causa dicitur procedere in effectum (1), in quantum vel movet ipsum vel similitudinem suam ipsi imprimit ; et sic accepit Sabellius, dicens ipsum Deum Patrem *filium* dici, secundùm quòd carnem assump-

(1) Non quasi Pater ex mente Sabellii causa Filii diceretur ; hoc enim ad hæresim Arii recideret, cui opposita Sabelliana erat : sed quod uterque tantùm per causalem habitudinem ad effectus exteriores distingueretur, quamvis personaliter idem esset.

Saint-Esprit en tant qu'il sanctifie et vivifie la créature raisonnable (1). Cette interprétation heurte de front ces paroles, *Jean,* VI, 19 : « Le Fils ne peut rien faire de lui-même, » et plusieurs autres passages établissant que le Père n'est pas le Fils. Si l'on y regarde de près, on verra que nos deux novateurs ont conçu la procession comme quelque chose d'extérieur, hors du souverain Être, qu'ils ne la plaçoient point dans son sein.

Mais il est une procession interne, immanente. Toute procession est déterminée par une action : or quand l'action passe hors de l'agent, la procession qui en résulte est transitive, extérieure ; quand l'action reste dans l'agent, la procession est immanente, intérieure. Les opérations de l'entendement nous offrent un exemple de cette seconde espèce de procession. Lorsque l'esprit pense et féconde la perception, quelque chose naît

(1) Sabellius, originaire de Libye, étoit, selon le témoignage de Zonaras, évêque de Ptolémaïde. Admettant une seule personne en Dieu, il disoit : Le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont que trois noms différents, trois simples dénominations empruntées des opérations suprêmes; Dieu est Père en ce qu'il est le premier principe et l'auteur de tous les êtres; il est Fils dans l'œuvre de l'incarnation, et Saint-Esprit dans la sanctification des ames par l'efficace de la grace. Pour prêter à cet enseignement étrange quelque couleur de vraisemblance, Sabellius et ses disciples montroient le soleil qui, sans perdre son unité numérique, éclaire, échauffe et vivifie. Fuyant les condamnations qui avoient frappé les Marcionites d'une part, Théodote de Byzance de l'autre, voulant éviter les systèmes qui admettoient plusieurs essences divines, ces sectaires, entraînés par l'orgueil, tombèrent dans l'erreur contraire et détruisirent la pluralité des personnes.

Malgré les anathèmes qui pesoient sur lui, le sabellianisme fut renouvelé par Photin dans le quatrième siècle, et plus tard par tous les hérétiques connus sous le nom d'unitaires.

Arius, de la Libye, comme le précédent, nia la consubstantialité du Verbe et fit des deux premières personnes divines deux substances différentes; il disoit : Le Père est seul vrai Dieu, seul éternel, immuable, indépendant, infini ; son Fils, engendré dans le temps, est une créature noble, sublime, parfaite, il est vrai, mais une créature et rien de plus; borné, limité, dépendant, il subit la domination du Père et la loi du changement.

Arius, qui ne pouvoit concevoir la trinité des personnes dans l'unité de la substance, voulut éviter les impiétés qui avoient été stigmatisées contre Sabellius; mais comme il ne reconnoissoit que la procession transitive, il fut engagé logiquement, forcément, dès les premiers pas, dans la voie qui le conduisit à l'abîme.

Ses erreurs furent condamnées par saint Alexandre dans le synode d'Alexandrie, puis au concile œcuménique de Nicée sous le pontificat de saint Sylvestre. Elles reparurent en Europe au seizième et au dix-septième siècle, et reçurent cette fois le nom de *trithéisme.*

L'arianisme et le sabellianisme, tout contraires qu'ils sont, viennent de la même source et reposent sur la même base; ils ont trouvé, l'un et l'autre, leur origine et leur fondement dans une fausse idée de la procession divine.

---

est ex Virgine; et eumdem dici *Spiritum sanctum,* secundùm quòd creaturam rationalem sanctificat et ad vitam movet. Huic autem acceptioni repugnant verba Domini de se dicentis, *Joan.,* V : « Non potest Filius à se facere quicquam, » et multa alia per quæ ostenditur quòd non est ipse Pater qui Filius. Si quis autem diligenter consideret, uterque accepit processionem secundùm quòd est ad aliquid extra, undè neuter posuit processionem in ipso Deo.

Sed cùm omnis processio sit secùndum aliquam actionem, sicut secundùm actionem quæ tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extra, ita secundùm actionem quæ manet in ipso agente, attenditur processio quædam ad intra : et hoc maxime patet in intellectu; cujus actio, scilicet *intelligere,* ma-

ou procède en lui, savoir la conception qui provient de l'intelligence et sort de la connoissance de l'objet; et cette conception, que la parole articulée exprime et réalise au dehors, s'appelle le *verbe intérieur,* le *verbe du cœur.* Eh bien, puisque Dieu est au-dessus de tout par la perfection de sa nature intellectuelle, sans doute on n'assimilera pas les opérations internes que la foi lui attribue à ce qui se passe dans le monde inférieur des corps. Pour s'en faire une idée, il faut s'élever aux régions supérieures de la création et interroger les substances intellectuelles; je dis pour s'en faire une idée, car les images de la Trinité empruntées au monde intellectuel lui-même sont défectueuses et imparfaites. Nous ne devons donc pas comparer la procession des personnes divines à celle qui résulte, dans les créatures corporelles, du mouvement local ou de l'action d'une cause sur un objet étranger, comme dans la communication de la chaleur. La procession qu'il faut admettre en Dieu, c'est une procession analogue à l'émanation intellectuelle du verbe intérieur qui, tout en procédant de l'entendement, demeure en lui. Telle est la nature de la procession que la foi catholique reconnoît en Dieu (1).

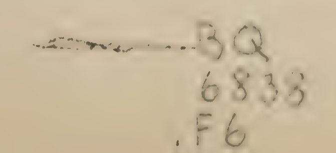
(1) De toutes les images qui représentent la procession divine, la moins défectueuse et la plus expressive est celle que nous trouvons en nous-mêmes. Semblables à notre auteur par la faculté glorieuse que nous avons de penser et de vouloir, nous répétons, dans les bornes étroites de de notre partie spirituelle, ce qui se consomme de plus grand et de plus divin dans les immensités de l'essence illimitée; il se fait en notre ame une procession commencée, à laquelle il ne manque, pour être parfaite, que le coefficient de l'infini.

Qu'éprouvons-nous, quand nous nous recueillons pour penser? Ne sentons-nous pas que nous tendons à nous dédoubler en plusieurs nous-mêmes, à revêtir notre pensée d'un caractère qui la rende en quelque sorte une répétition de notre âme; que nous nous efforçons de mettre devant notre esprit son second, son semblable; que nous voulons pour ainsi dire faire naître en nous le rejeton de notre entendement, la fille de notre intelligence? Si donc la conception produite ne devient pas une réalité à part, une subsistance parallèle à son principe, ce n'est pas que ce ne soit là la tendance native de notre action; mais c'est que nous sommes arrêtés dans la voie, et par les limites de nos forces et par les bornes de la sphère où nous agissons.

Et quand nous avons conçu, par l'acte fécond de l'intelligence, l'idée ou la pensée, que faisons-nous encore? Par un nouvel effort, nous cherchons à unir notre ame avec sa conception, à joindre ensemble ces deux termes; et si cette opération n'arrive pas au but, non plus que la première; si notre esprit ne produit qu'un symbole, une ébauche d'union, c'est qu'il se trouve pareillement entravé dans sa tendance par les limites de sa force et de sa sphère.

Sans doute ces opérations portent en nous l'empreinte de l'imperfection commune à tout ce qui tient de l'être et du néant; mais il n'en faut pas moins reconnoître que nous crayonnons et figurons en petit, au sein de nos ténèbres, ce qui se consomme en grand et selon toute perfection dans les splendeurs immenses de l'infini.

net in intelligente. Quicumque autem intelligit, ex hoc ipso quòd intelligit, procedit aliquid intra ipsum quod est conceptio rei intellectæ ex vi intellectivâ proveniens, et ex ejus notitiâ procedens: quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur *verbum cordis* significatum verbo vocis. Cùm autem Deus sit super omnia, ea quæ in Deo dicuntur, non sunt intelligenda secundùm modum infimarum creaturarum, quæ sunt corpora; sed secundùm similitudinem supremarum creaturarum, quæ sunt intellectuales substantiæ, à quibus etiam similitudo accepta deficit à repræsentatione divinorum. Non ergò accipienda est processio secundùm quòd est in corporalibus vel per motum localem, vel per actionem alicujus causæ in exteriorem effectum, ut calor à calefaciente in calefactum; sed secundùm emanationem intelligibilem, utpote verbi intelligibilis à dicente, quod manet in ipso. Et sic fides catholica ponit processionem in divinis.



Je réponds aux arguments : 1° La procession prise dans le sens de l'argument résulte du mouvement local ou de l'action qui a pour terme une matière ou un effet extérieur. Or cette sorte de procession n'existe pas, comme nous le disions tout à l'heure, dans les personnes divines.

2° L'être qui doit son origine à la procession transitive, extérieure, diffère nécessairement de l'être dont il dérive; mais quand il tient l'existence de la procession intellectuelle, immanente, il n'en diffère pas; bien plus, il forme avec son principe une unité d'autant plus étroite que la procession est plus parfaite. Il est clair, en effet, que plus l'intellection est profonde, intime, efficace, plus la conception intellectuelle qui en résulte s'unit au sujet intelligent, car l'entendement s'identifie avec son concept en raison de la perfection de l'acte intellectif. Puis donc que l'intelligence en Dieu est souverainement parfaite, le Verbe divin est parfaitement un avec le principe qui le produit, il n'en diffère aucunement.

3° Procéder extérieurement, comme effet différent et séparé de la cause, cela répugne à la nature du premier principe; mais procéder intérieurement, d'une manière intellectuelle et sans diversité ni division, c'est une chose qu'implique la nature du premier principe. Puisque l'architecte est le principe de l'édifice, n'en renferme-t-il pas comme tel la conception ? Et s'il étoit le premier principe, ne la renfermeroit-il pas encore en cette qualité ? Or Dieu, le premier principe des choses, est à la création ce que l'artisan est à son ouvrage (1).

(1) Il est bon de se rappeler, ici, la différence que nous avons établie dans notre première note.

La procession transitive ne peut s'allier au premier principe, car elle en détruit la nature; aussi nous gardons-nous bien de l'attribuer à Dieu. La procession immanente n'offre pas la même incompatibilité; au contraire, elle entre, comme élément essentiel, dans la notion du premier principe; elle en est la perfection, le complément nécessaire. Otez à Dieu sa procession radicale ou sa conception : vous n'avez plus qu'un principe aveugle, stérile, inerte, frappé d'impuissance aussi bien pour lui-même que pour les autres.

Nous devons en dire autant des êtres créés. Qu'est-ce qui les rend capables d'opérer et de

Ad primum ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de processione quæ est motus localis, vel quæ est secundùm actionem tendentem in exteriorem materiam, vel in exteriorem effectum. Talis autem processio non est in divinis, ut dictum est.

Ad secundùm dicendum, quòd id quod procedit secundùm processionem quæ est ad extra, oportet esse diversum ab eo à quo procedit : sed id quod procedit ad intra processu intelligibili, non oportet esse diversum; imò quantò perfectiùs procedit, tantò magis est unum cum eo à quo procedit. Manifestum est enim quòd quantò aliquid magis intelligitur, tantò conceptio intellectualis est magis intima intelligenti, et magis unum. Nam intellectus secundùm hoc quòd actu intelligit, secundùm hoc fit magis unum cum intellecto. Undè cùm divinum *intelligere* sit in fine perfectionis, ut suprà dictum est, necesse est quòd Verbum divinum sit perfectè unum cum eo à quo procedit, absque omni diversitate.

Ad tertium dicendum, quòd procedere à principio, ut extraneum et diversum, repugnat rationi primi principii; sed procedere ut intimum, et absque diversitate per modum intelligibilem, includitur in ratione primi principii. Cùm enim dicimus ædificatorem principium domûs, in ratione hujus principii includitur conceptio suæ artis; et includeretur in ratione primi principii, si ædificator esset primum principium. Deus autem, qui est primum principium rerum, comparatur ad res creatas, ut artifex ad artificiata.

ARTICLE II.

Y a-t-il en Dieu une procession qu'on puisse appeler génération ?

Il paroît qu'il n'y a pas en Dieu de procession qu'on puisse appeler *génération*. 1° Opposée à la corruption, la génération est le passage du non-être à l'être, deux choses qui ont la matière pour sujet. Or rien de tout cela ne se trouve en Dieu : donc il n'y a point en lui de génération.

2° La procession s'opère en Dieu, comme nous l'avons dit, par la voie de l'intelligence. Or la procession intellectuelle ne s'appelle pas en nous *génération* : donc nous ne devons pas lui donner ce nom en Dieu.

3° Le terme engendré reçoit l'être du principe engendrant, et n'a par cela même qu'un être reçu. Or l'être reçu ne subsiste pas par soi. Puis donc que l'être de Dieu subsiste par soi, il n'est pas l'être d'un terme engendré : donc il n'y a pas de génération en Dieu.

Mais il est écrit, *Ps.*, II, 7 : « Je vous ai engendré aujourd'hui (1). »

produire? Qu'est-ce qui les constitue à l'état de principe? Quand le peintre réalise son sujet, qu'il lui donne une forme sensible, ne l'a-t-il pas conçu? Quand l'architecte trace son plan, qu'il élève l'édifice, ne l'a-t-il pas conçu? Tous les hommes ne règlent-ils pas leurs actes libres sur un modèle idéal qu'ils ont conçu? C'est donc la conception, en d'autres termes c'est la procession immanente qui les élève à la dignité de principe.

Voilà comment l'objection se convertit, dans les principes du saint docteur, en preuve invincible qui ajoute un nouvel éclat d'évidence à la démonstration. Nous avons lu dans le texte, « Dieu, le premier principe des choses, est à la création ce que l'artisan est à son ouvrage. » On doit comprendre maintenant ces paroles : elles signifient que la suprême intelligence est le principe de tous les êtres par sa conception, par son Verbe.

(1) Il faut, si l'on ne veut tomber dans de funestes méprises, se former une juste idée de la génération.

I. Le mot *génération* présente deux sens dans l'ancienne philosophie. Pris largement, il signifie le passage de l'être potentiel à l'être actuel; c'est tout simplement l'élaboration des éléments, la transformation des substances, la production des choses. De nouveaux êtres apparaissent incessamment sur la scène du monde; la poussière s'agglomère et donne naissance à la pierre,

---

ARTICULUS II.

Utrùm aliqua processio in divinis generatio dici possit.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd processio quæ est in divinis, non possit dici generatio. Generatio enim est mutatio de *non esse* in *esse*, corruptioni opposita, et utriusque subjectum est materia. Sed nihil horum competit divinis : ergo non potest generatio esse in divinis.

2. Prætereà. In Deo est processio secundùm modum intelligibilem, ut dictum est. Sed in nobis talis processio non dicitur generatio (2) : ergo neque in Deo.

3. Prætereà. Omne genitum accepit esse à generante : *esse* ergo cujuslibet geniti est *esse* receptum. Sed nullum *esse* receptum est per se subsistens. Cùm igitur *esse* divinum sit per se subsistens, (ut suprà probatum est), sequitur quòd nullius geniti *esse* sit *esse* divinum. Non est ergo generatio in divinis.

Sed contra est, quod dicitur in *Psal.* II. « Ego hodie genui te (3). »

(1) De his etiam IV, *Cont. Gent*, cap. 10 et 11; et *Opusc.* 3, cap. 52; ut et I *Sent.*, dist. 12, art. 1, vel etiam dist. 13, art. 3.

(2) Quantumcunque dicatur productio quæ per conceptionem solam verificari potest, ut explicatur infra; indeque verbum *hodie proles mentis*.

(3) Ad hunc eumdem sensum refert in eum locum Augustinus propter illud *hodie* quo sempiternam generationem indicari vult.

(Conclusion.—La procession spéciale au Verbe adorable est une génération prise dans le sens propre, et non dans le sens général ; c'est-à-dire elle est l'origine d'un être vivant qui dérive, avec la ressemblance de la même nature, d'un principe conjoint.)

Il faut dire ceci : La génération du Verbe est, dans la nature divine, une génération : quelques mots suffiront pour le faire comprendre. Le

le germe fermente et produit la plante, un corps se corrompt et forme un autre corps : voilà des générations. Qu'on n'oublie point cette explication ; elle peut aider à comprendre plusieurs passage de saint Thomas.

Prise dans le sens propre, la génération est l'origine d'un être vivant qui dérive, avec la même nature spécifique, d'un principe conjoint. Ajoutons quelques observations.

Nous avons dit : 1° *L'origine.* Ce mot est clair par lui-même; il marque le but final de la génération.

2° *D'un être vivant.* Si l'être produit n'avoit pas la vie, il y auroit génération dans le sens large, mais non pas dans le sens propre ; ainsi les cheveux, les ongles ne sont pas engendrés.

3° *Avec la même nature spécifique.* La génération a pour but de perpétuer les espèces qui se renouvellent incessamment dans les individus ; il faut donc que les êtres nouveaux qui naissent à la lumière du jour aient la même nature et la même espèce que les êtres dont ils dérivent par génération. En conséquence l'homme et l'ange n'ont point été engendrés de Dieu.

4° *D'un principe conjoint.* L'agent générateur produit le terme engendré d'une matière, d'un élément qui lui est uni ; de sorte que si l'homme, en vertu d'un pouvoir extraordinaire, formait un homme par l'œuvre de ses mains, ce ne serait point une génération.

Cela nous conduit à une distinction de la plus haute importance. La création opère le passage du non-être à l'être; elle ne suppose aucune matière préexistante, rien d'antérieur à son effet; l'agent créateur déploie sa vertu sur le pur néant, et le terme qu'il produit n'est point un écoulement, une émanation de son être, point une participation de sa nature. Quant à la génération, elle opère, comme nous l'avons dit, le passage de l'être potentiel à l'être actuel; elle tire d'une substance le terme produit, elle prend un élément inerte et le transforme en un être vivant. Quel est cet élément, ce principe, ce sujet? Sans nous arrêter à tous les systèmes inventés par les physiologistes modernes et par les anciens philosophes, nous répondons avec saint Thomas d'Aquin : La matière sur laquelle agit prochainement la puissance génératrice, ce sont les aliments. Il est clair que cette matière ne doit point avoir la vie actuelle; car, autrement, la génération n'auroit point pour but de la donner ; or il n'y a point, dans l'animal, d'autre matière privée de la vie actuelle que les aliments. Pythagore, Platon, Hippocrate parlent de particules qui se séparent du corps sans en sortir, vont prendre domicile dans un lieu réservé par la nature et forment un nouvel être à point nommé ; mais on voit que ces parcelles animées, au lieu d'expliquer la génération, la supposent. Quoi qu'il en soit de tout cela, toujours est-il que la génération agit sur une matière préexistante et que la création opère sur le néant: voilà le point fondamental sur lequel nous appelons l'attention du lecteur, voilà l'importante distinction qu'il ne faut jamais perdre de vue. C'est pour l'avoir oubliée que les ariens, trompés par une fausse definition de la génération, nièrent l'éternité et la consubstantialité du Verbe.

II. La procession de cette personne divine a tous les caractères qui constituent la génération. 1o Elle est une origine, une émanation ; car le Fils dit, *Jean*, VIII, 42 : « J'ai procédé de Dieu. » 2o Elle a pour terme un être vivant, *ibid.*, V, 26 : « Comme le Père a la vie en lui, ainsi il a donné au Fils d'avoir la vie en lui. » 3o Elle s'opère avec similitude de nature, *ibid.*, X, 30: « Moi et le Père nous sommes un. » 4o Enfin, elle produit son terme d'un principe conjoint, *ibid.*, XIV, 11 : « Ne croyez-vous pas que je suis dans le Père, et que le Père est en moi? » Il y a d'ailleurs une foule de témoignages directs, plus formels, plus positifs encore. *Ps.*, II, 7 : « Vous êtes mon Fils, je vous ai engendré aujourd'hui. » — *Ibid.*, CIX, 4 : « Je vous ai engendré de mon sein avant l'aurore. » — *Jean*, I, 18 : « Le Fils unique, qui est dans le sein du Père, c'est lui qui l'a révélé. » Les livres divins ne disent jamais que le Saint-Esprit est Fils ou engendré, mais qu'il procède ; ainsi, *Jean*, XV, 26 : « Lorsque viendra le Paraclet

---

(Conclusio. — Processio secundùm quam Verbum in divinis procedit, est generatio, non quidem communiter, sed propriè quæ origo viventis à principio vivente conjuncto secundùm similitudinem ejusdem naturæ est.)

Respondeo dicendum quòd processio Verbi in divinis dicitur generatio. Ad cujus eviden-

terme *génération* se prend de deux manières : dit dans le sens large de ce qui est susceptible d'être engendré et de se corrompre, il signifie le passage du non-être à l'être ; employé dans le sens propre de ce qui a la vie, il désigne l'origine d'un être vivant qui procède d'un principe également vivant et conjoint, c'est ici la naissance proprement dite. Cependant cette dernière sorte de procession ne constitue pas toujours une génération véritable; il faut, de plus, qu'il y ait similitude entre le terme et le principe : ainsi la barbe, les cheveux ne sont pas le fruit de la génération. Encore ne suffit-il pas d'une similitude quelconque (car les vers produits dans les animaux ne sont pas engendrés, bien qu'ils ressemblent à leur principe dans le genre) ; mais, pour qu'il y ait génération proprement dite, i faut que l'être procédant offre dans sa nature la similitude de l'espèce dont il dérive, comme lorsque l'homme sort de l'homme, le cheval du cheval.

que je vous enverrai du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, il vous rendra témoignage de moi. » Enfin, le Symbole dit de saint Athanase renferme ces paroles : « Le Fils n'est ni fait, ni créé par le Père, mais il est engendré; le Saint-Esprit n'est ni fait, ni créé, ni engendré par le Père et le Fils, mais il en procède. »

III. En quoi la génération du Verbe diffère-t-elle de la procession du Saint-Esprit ? La plupart des docteurs disent, après les Pères : Le Père, en se connoissant de toute éternité, a produit un acte de son entendement égal à lui-même, par conséquent une personne divine; puis le Père et le Fils, en s'aimant, ont produit le Saint-Esprit. Le Fils a donc procédé de l'intelligence, et le Saint-Esprit de la volonté. Or l'intelligence, faculté assimilatrice, produit toujours, par son acte même, un terme qui partage la nature de son principe, car le connu est dans le connoissant ; mais la volonté n'imprime que par l'énergie de la cause, et non par elle-même, la ressemblance du principe dans le terme. Puis donc que la génération implique identité de nature, elle existe dans l'acte de l'intelligence, et non dans celui de la volonté.

Quelques auteurs, par exemple Tournely et même le savant Bergier, rejettent cette conception théologique, et pourquoi? Parce que nous ne connoissons pas, disent-ils, la génération du Verbe, parce que les Pères enseignent que nous ne pouvons l'approfondir. Sans doute, nous ne saurions comprendre, embrasser par la pensée, pénétrer dans son immensité l'acte suprême qui s'est accompli de toute éternité dans les profondeurs de l'Etre infini; mais si nous ne concevions pas la procession du Verbe, si nous n'en avions aucune idée, pourquoi le dogme qui l'exprime seroit-il enseigné par l'Eglise? pourquoi le mot *génération* se trouveroit-il des milliers de fois dans tous les théologiens, dans tous les docteurs, dans tous les Pères et dans l'Écriture sainte, et dans les symboles de notre croyance, et jusque dans les catéchismes? Les Basile, les Augustin, les Anselme, tout en disant avec l'écrivain sacré, *Jean*, VIII, 33 : « Qui racontera sa génération !» n'en développent pas moins les plus vastes et les plus lumineuses spéculations sur cet ineffable mystère. Ne refusons pas à l'esprit humain ce qui lui appartient : « La raison et la foi, disent en quelque sorte proverbialement les plus grands docteurs, sont deux rayons d'une même lumière. »

---

tiam sciendum est quòd nomine *generationis* dupliciter utimur : uno modo communiter ad omnia generabilia et corruptibilia, et sic generatio nihil aliud est quàm mutatio de *non esse* ad *esse*; alio modo propriè in viventibus, et sic generatio significat originem alicujus viventis à principio vivente conjuncto, et hæc propriè dicitur nativitas. Non tamen omne hujusmodi dicitur *genitum*, sed propriè quod procedit secundùm rationem similitudinis : undè pilus vel capillus non habet rationem geniti et filii, sed solùm quòd procedit secundùm rationem similitudinis; non cujuscumque (nam vermes qui generantur ex animalibus, non habent rationem generationis et filiationis, licèt sit similitudo secundùm genus), sed requiritur ad rationem talis generationis, quòd procedat secundùm rationem similitudinis in naturâ ejusdem speciei; sicut homo procedit ab homine, et equus ab equo

Ainsi les êtres qui passent de la vie potentielle à la vie actuelle, comme l'homme et l'animal, ont les deux sortes de générations que nous venons d'expliquer; mais supposez un être qui ne passe pas de la puissance à l'acte dans la région de la vie, s'il procède, il aura la seconde sorte de génération sans qu'il puisse avoir la première. Aussi le Verbe divin renferme-t-il, dans sa procession, tous les caractères de la génération prise dans le sens propre : il procède par un acte intelligible, qui est une opération vitale; il sort d'un principe conjoint, comme nous l'avons déjà dit; il renferme la ressemblance de ce principe, car la conception est l'image de la chose conçue; enfin il partage la nature de l'être dont il tire son origine, puisque l'essence et l'intelligence sont en Dieu la même chose. C'est de là que la procession du Verbe est appelée *génération* dans la sainte Trinité, et que le Verbe lui-même prend le nom de *Fils*.

Je réponds aux arguments : 1° L'objection excipe la génération prise dans le sens large, considérée comme le passage du non-être à l'être. Or il n'y a pas en Dieu, nous l'avons reconnu, de génération semblable.

2° L'intellection dans l'homme n'est pas la substance intelligente elle-même : voilà pourquoi le verbe qui naît en nous de l'acte intime de l'entendement n'a pas la même nature que son principe; voilà pourquoi l'on ne peut appliquer ici proprement, sans réserve, le nom de *génération*. Au contraire, dans Dieu, l'intellection est la substance intelligente elle-même : aussi le Verbe en procède-t-il avec la même nature, et c'est dans toute l'exactitude du mot qu'on le dit engendré et qu'on l'appelle *Fils*. Et l'Ecriture sainte exprime la procession de la Sagesse éternelle par des termes qui dénotent une vraie génération; elle la nomme *conception* et *enfantement*, comme dans ce passage, *Prov.*, VIII, 24 : « Les abîmes n'étoient pas encore, et j'étois déjà conçue..... ; j'étois enfantée avant les

---

In viventibus igitur quæ de potentiâ in actum vitæ pr cedunt, sicut sunt homines et animalia, generatio utramque generationem includit; si autem sit aliquod vivens cujus vita non exeat de potentiâ in actum, processio (si qua in tali vivente invenitur) excludit omninò primam rationem generationis, sed potest habere rationem generationis, quæ est propria viventium. Sic igitur processio Verbi in divinis habet rationem generationis : procedit enim per modum intelligibilis actionis, quæ est operatio vitæ; et à principio conjuncto, ut suprà jam dictum est; et secundùm rationem similitudinis, quia conceptio intellectûs est similitudo rei intellectæ; et in eâdem naturâ, quia in Deo idem est *intelligere* et *esse*, ut suprà ostensum est (qu. 3, art. 1, et q. 14, art. 4). Undè processio Verbi in divinis dicitur *generatio*, et ipsum Verbum procedens dicitur *filius*.

Ad primum ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de generatione secundùm rationem primam, prout importat exitum de potentiâ in actum; et sic non invenitur in divinis, ut suprà dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd *intelligere* in nobis non est ipsa substantia intellectûs: undè verbum, quod secundùm intelligibilem operationem procedit in nobis, non est ejusdem naturæ cum eo à quo procedit; undè non propriè et completè competit ei ratio generationis. Sed *intelligere* divinum est ipsa substantia intelligentis, ut suprà ostensum est: undè Verbum procedens procedit ut ejusdem naturæ subsistens et propter hoc propriè dicitur *genitum* et *Filius*. Undè et his quæ pertinent ad generationem viventium, utitur Scriptura ad significandam processionem divinæ Sapientiæ, scilicet conceptione et partu; dicitur enim ex personâ divinæ Sapientiæ. *Proverb.* VIII : « Nondùm erant abyssi, et ego jam concepta eram; ante col-

collines. » Si nous donnons à notre pensée le nom de *conception*, c'est que le verbe de notre esprit ressemble à son objet, bien qu'il n'ait pas la même nature (1).

3° Tout l'être communiqué, procédant de l'être, n'est pas reçu dans un sujet ; autrement, on ne pourroit dire que la substance entière, complète des choses créées, vient de Dieu, puisqu'elle n'a pas de sujet d'adhésion (2). Quand nous disons que la personne engendrée reçoit l'être de la personne engendrant, nous ne voulons pas dire qu'elle recueille cet être dans une matière ou sujet (car cela répugneroit à la nature de Dieu qui subsiste par lui-même) ; nous entendons que le Fils tient du Père l'être

(1) Dans un charmant opuscule intitulé : *Du Verbe divin et du Verbe humain*, saint Thomas recherche la nature de ces deux Paroles, et montre qu'elles se distinguent par trois différences que voici :

I. Le verbe humain est une potence avant d'être un acte. Il se forme et se développe successivement, par voie discursive, sous l'action de la pensée. Ce travail d'élaboration se poursuit, cette évolution progressive s'élève jusqu'à la claire conception de l'objet ; et quand nous avons atteint la vue de la vérité, la parole est consommée dans notre intelligence. Au contraire, le Verbe divin ne se forme pas lentement, graduellement ; il ne naît pas comme fruit des opérations successives de la pensée ; il est au commencement ce qu'il est à la fin ; n'ayant jamais rien de potentiel, toujours il est tout en acte. On pécheroit donc contre l'exactitude du langage, comme le remarque saint Augustin, si l'on se servoit du mot *pensée* pour exprimer la cause productrice du Verbe éternel, ou pour former son adorable nom. Tous n'ont pas toujours observé cette règle fondée sur la nature même des choses.

II. Le Verbe humain est imparfait, défectueux, puisqu'il ne traduit pas au dehors tout notre être intellectuel ; une seule parole n'exprime pas toute conception, il nous en faut une multitude pour énoncer toutes les pensées qui sont et naissent en nous. Nous devons dire le contraire du Verbe divin : il est la représentation complète, adéquate de l'essence adorable ; il concentre en lui toute l'intelligibilité de l'Etre suprême ; il exprime infiniment, dans sa simple unité, tout ce que Dieu est. De là ce raisonnement de saint Augustin, *De Trin.*, XV, 14 ; « Le Père, en se parlant lui-même a produit le Verbe qui lui est égal en tout ; car il ne se seroit parlé ni intégralement ni parfaitement, s'il y avait dans son Verbe quelque chose de plus ou de moins qu'en lui-même. » C'est probablement dans ce sens qu'il faut entendre ce mot, *Job.*, XXX, 14 : « Dieu ne parle qu'une fois. »

III. Le verbe humain n'a pas la même nature que son principe. Comme l'idée qui lui sert de base, il ne constitue dans l'esprit qu'un accident ; il en est une forme, une modalité, rien de plus. Mais le Verbe divin est identique à l'essence de Dieu ; il partage sa nature et son être. Il ne forme donc pas un accident ; mais il est une substance, une personnalité parallèle au principe qui le produit, car tout ce qui est en Dieu est Dieu même.

De ces principes, le docteur angélique tire les conséquences suivantes : 1° Le Verbe divin est coéternel à l'intelligence dont il dérive, attendu qu'il est toujours en acte, c'est-à-dire qu'il est conçu et produit de toute éternité. 2° Il est égal à Dieu le Père, puisqu'il exprime d'une manière vivante, infiniment toute son essence, toutes ses perfections. 3° Enfin il lui est consubstantiel, vu qu'il subsiste dans sa nature.

(2) Ainsi la plante, l'animal, l'homme pris dans leur intégrité, considérés comme êtres complets n'existent pas dans un sujet, mais en eux-mêmes.

---

les ego parturiebar. » Sed in intellectu nostro utimur nomine *conceptionis*, secundùm quòd in verbo nostri intellectûs invenitur similitudo rei intellectæ, licet non inveniatur naturæ identitas.

Ad tertium dicendum, quòd non omne acceptum est receptum in aliquo subjecto ; alioquin non posset dici quòd tota substantia rei creatæ sit accepta à Deo, cùm totius substantiæ non sit aliquod subjectum receptivum. Sic igitur, id quod est genitum in divinis accipit *esse* à generante, non tanquam illud *esse* sit receptum in aliquâ materiâ vel subjecto (quod repugnat subsistentiæ divini *esse*) ; sed

divin par procession immanente, et non comme substance autre que ce principe, existant hors de lui. La perfection de l'Être par excellence comprend, comme nous l'avons vu plus haut, et le Verbe procédant intellectuellement, et le principe générateur du Verbe, et tout ce qui appartient à la nature suprême.

ARTICLE III.

Y a-t-il en Dieu une autre procession que la génération du Verbe?

Il paroît qu'il n'y a pas en Dieu d'autre procession que la génération du Verbe. 1° Si l'on admettoit une deuxième procession dans les personnes divines, on auroit la même raison d'en admettre une troisième, puis une quatrième, ainsi de suite, toujours, à l'infini. Donc il faut s'en tenir à la première, et ne reconnoître que la génération du Verbe.

2° Toute nature n'a qu'une manière de se communiquer elle-même, et cela parce que les opérations sont unes ou diverses par leur terme. Or la procession dans Dieu n'a d'autre résultat que la communication de la nature divine. Puis donc qu'il n'y a dans Dieu qu'une nature, comme nous l'avons prouvé plus haut, il n'y a non plus qu'une procession.

3° S'il y avoit dans la nature divine une autre procession que la génération du Verbe, ce ne pourroit être que la procession de l'amour, résultant d'un acte de la volonté. Or cette seconde procession ne différeroit pas réellement de la première, puisque la volonté dans Dieu n'est pas autre chose que l'intelligence. Donc il n'y a pas en Dieu d'autre procession que la génération du Verbe.

---

secundùm hoc dicitur esse acceptum, in quantum procedens ab alio habet *esse* divinum, non quasi aliud ab *esse* divino existens. In ipsâ enim perfectione divini *esse* continetur et Verbum intelligibiliter procedens, et principium Verbi, sicut et quæcumque ad ejus perfectionem pertinent, ut suprà dictum est (qu. 4, art. 2, et qu. 14, art. 5).

ARTICULUS III.

Utrùm sit in divinis alia processio à generatione Verbi.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd non sit in divinis alia processio à generatione Verbi. Eâdem enim ratione erit aliqua alia processio ab illâ aliâ processione, et sic procederetur in infinitum, quod est inconveniens. Standum est igitur in primâ, ut sit una tantùm processio in divinis.

2. Prætereà. In omni naturâ invenitur tantùm unus modus communicationis illius naturæ; et hoc ideò est, quia operationes secundùm terminos habent unitatem et diversitatem. Sed processio in divinis non est nisi secundùm communicationem divinæ naturæ. Cùm igitur sit una tantùm natura divina, ut suprà ostensum est (2), relinquitur quòd una sit tantùm processio in divinis.

3. Prætereà. Si sit in divinis alia processio ab intelligibili processione Verbi, non erit nisi processio amoris, quæ est secundùm voluntatis operationem. Sed talis processio non potest esse alia à processione intellectûs intelligibili, quia voluntas in Deo non est aliud ab intellectu, ut suprà ostensum est (3). Ergo in Deo non est alia processio præter processionem Verbi.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 18, quæst. 1, art. 2; et *Cont. Gent.*, lib. IV, cap. 23; et quæst. 10, de potent., art. 3; ut et I, *Sent.*, dist. 13, art. 3..

(2) Scilicet quæst. 11, art. 2, ubi quæritur ex professo an unus Deus tantùm; et probatur quòd unus, quia est sua natura, etc.

(3) Æquivalenter tantùm et implicitè quæst. 19, art. 1, ad 2, ubi dicitur ab essentiâ non distingui, sicut nec intellectus.

Mais d'une part, le Saint-Esprit procède du Père comme nous le voyons dans saint Jean, XV, 26; d'une autre part, le Saint-Esprit n'est pas la même personne que le Fils, ainsi que nous l'apprend encore le disciple bien-aimé, XVI, 16 : « Je prierai le Père et il vous donnera un autre Paraclet (1). » Donc il y a dans la nature divine une autre procession que celle du Verbe.

(Conclusion. — Outre la génération du Verbe résultant de l'acte de l'intelligence, il y a dans la nature divine une autre procession qui dérive de l'acte de la volonté, la procession de l'amour.)

Il faut dire ceci : Il y a dans la Trinité deux processions distinctes, celle du Verbe et celle de l'amour. Rappelons-nous que, dans la nature suprême, la procession n'est pas déterminée par un acte transitif passant à une matière étrangère, mais par un acte immanent qui reste dans sa cause. Or deux actions immanentes se déploient dans les êtres spirituels : l'action de l'intelligence et l'action de la volonté. De là résultent deux processions : celle du Verbe produite par l'intelligence, puis celle de l'amour déterminée par la volonté. En vertu de la procession de l'amour, l'objet aimé est dans le sujet aimant, tout comme la chose conçue est par la conception du verbe dans l'esprit qui conçoit. Voilà pourquoi l'on admet dans l'essence adorable, non-seulement la procession du Verbe, mais celle de l'amour.

Je réponds aux arguments : 1° Rien n'oblige d'admettre une série de processions dans la nature divine; car la procession se termine, dans les substances spirituelles, à la procession de la volonté (2).

(1) Voici le texte qui prouve la procession du Saint-Esprit : « Lorsque viendra le Paraclet que je vous enverrai du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, il rendra témoignage de moi. » Le mot *Paraclet*, de παρὰ pour, *ad*, et de καλέω, appeler, *vocare*, veut dire avocat, intercesseur, défenseur, consolateur. Le mot est παράκλητος; il ne faut donc pas dire en latin *Paraclitos*, mais *Paracletos*.

(2) Il y a dans la nature divine, nous le savons, deux facultés qui produisent des processions, l'intelligence et la volonté. Or l'intelligence épuise sa fécondité dans la production du Verbe.

Sed contra est, quòd Spiritus sanctus procedit à Patre, ut dicitur *Joan.* XV. Ipse autem est alius à Filio, secundùm illud *Joan.* XIV : « Rogabo Patrem meum, et alium Paracletum dabit vobis. » Ergo in divinis est alia processio præter processionem Verbi.

(Conclusio. — Præter Verbi divini processionem sequentem intelligibilem ejus operationem, alia quædam amoris processio est sequens actionem voluntatis.)

Respondeo dicendum, quòd in divinis duæ sunt processiones, scilicet processio Verbi et quædam alia. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd in divinis non est processio nisi secundùm actionem quæ non tendit in aliquid extrinsecum, sed manet in ipso agente. Hujusmodi autem actio in intellectuali naturâ est actio intellectûs et actio voluntatis. Processio autem Verbi attenditur secundùm actionem intelligibilem; secundùm autem operationem voluntatis invenitur in nobis quædam alia processio, scilicet processio amoris, secundùm quam amatum est in amante, sicut per conceptionem Verbi res dicta vel intellecta est in intelligente. Undè et præter processionem Verbi ponitur alia processio in divinis, quæ est processio amoris.

Ad primum ergo dicendum, quòd non est necessarium procedere in divinis processionibus in infinitum : processio enim quæ est ad intra, in intellectuali naturâ, terminatur in processione voluntatis.

2° Tout ce qui est en Dieu est Dieu, mais tout ce qui est dans les autres êtres n'est pas ces êtres. De là toute procession immanente emporte communication de la nature dans l'essence infinie, mais non dans les autres essences.

3° La volonté et l'intelligence en Dieu ne sont qu'une seule et même chose, cela est vrai; mais les processions déterminées par leurs actes se correspondent dans un certain ordre qui les distingue : la procession de l'amour dépend par des rapports nécessaires de la procession du Verbe, car la volonté ne peut aimer que ce qui est connu par l'intelligence. Ainsi, comme il existe une relation distinctive entre le Verbe et son principe, quoique l'intelligence divine ne diffère pas substantiellement de sa conception : pareillement on trouve, malgré l'identité substantielle de la volonté et de l'intelligence dans la nature infiniment simple, un rapport de distinction entre la procession de l'amour et celle du Verbe, parce que la première dérive de la dernière.

ARTICLE IV.

La procession de l'amour en Dieu est-elle une génération ?

Il paroît que la procession de l'amour en Dieu est une génération. 1° Toute procession qui emporte ressemblance de nature s'appelle, dans la sphère des êtres vivants, *génération, naissance*. Or la procession de

« Le Père, dit saint Augustin dans un passage déjà cité, le Père, en se parlant lui-même, produit le Verbe qui lui est égal en tout; car il ne se parleroit ni intégralement ni parfaitement, s'il y avoit dans le Verbe quelque chose de plus ou de moins que dans lui. » Mais si le Verbe est égal au Père, il est infini; s'il est infini, il est unique nécessairement; s'il est unique, il ne peut produire un autre Verbe, d'autant moins qu'il est le terme et non le principe de l'intellection.

Nous devons en dire autant du Saint-Esprit : il est infini, par conséquent unique; il a épuisé la volition dans l'Être divin.

Lorsque Dieu s'est connu et aimé lui-même, il a tout aimé et tout connu; car il aime et connoît tout dans son essence. En lui, point de répétition d'actes, mais un acte pur et simple. Il renferme donc deux processions, ni plus ni moins.

Ad secundum dicendum, quòd quicquid est in Deo, est Deus, ut suprà ostensum est (q. 3), quod non contingit in aliis rebus; et ideò per quamlibet processionem quæ non est ad extra, communicatur divina natura, non autem aliæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quòd licèt in Deo non sit aliud voluntas et intellectus, tamen de ratione voluntatis et intellectûs est quod processiones quæ sunt secundùm actionem utriusque, se habeant secundùm quemdam ordinem: non enim est processio amoris nisi in ordine ad processionem Verbi; nihil enim potest voluntate amari, nisi sit in intellectu conceptum. Sicut igitur attenditur quidam ordo Verbi ad principium à quo procedit, licèt in divinis sit eadem substantia intellectûs et conceptio intellectûs; ita licèt in Deo sit idem voluntas et intellectus, tamen quia de ratione amoris est quòd non procedat nisi à conceptione intellectûs, habet ordinis distinctionem processio amoris à processione Verbi in divinis.

ARTICULUS IV.

Utrùm processio amoris in divinis sit generatio.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd processio amoris in divinis sit generatio. Quod enim procedit in similitudinem naturæ in viventibus, dicitur *generatum* et *nascens*. Sed id quod procedit in divinis per modum amoris,

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 13, art. 3; et *Cont. Gent.*, lib. IV, cap. 23,

l'amour emporte, en Dieu, ressemblance de nature; autrement, elle seroit hors de l'essence divine et partant extérieure. Donc la procession de l'amour en Dieu est génération, naissance.

2° L'amour procède nécessairement, de même que le Verbe, avec la ressemblance de son principe; et c'est pour cela que l'*Ecclésiastique* dit, XIII, 19 : « Tout animal aime son semblable. » Si donc l'on appelle *génération* la procession du Verbe à cause de sa ressemblance avec son principe, on doit donner le même nom à la procession de l'amour.

3° Ce qui est dans le genre est aussi dans l'espèce. Si donc la procession de l'amour se trouve dans la nature divine, elle doit avoir non-seulement le nom de procession qui désigne le genre, mais encore une dénomination particulière qui caractérise l'espèce. Or le nom de *génération* est le seul qui existe (1) : donc il n'y a pas d'autre procession que la génération.

Mais si l'on admettoit cette doctrine, il s'ensuivroit que le Saint-Esprit procède comme fils engendré, et non comme amour. Or saint Athanase dit : « Le Saint-Esprit n'a été ni fait, ni créé, ni engendré; mais il procède du Père et du Fils (2). »

(Conclusion. — Comme la procession de l'amour n'implique pas l'idée de similitude, elle ne constitue point une génération, et le terme qu'elle produit n'est ni engendré, ni fils, mais esprit.)

(1) Le mot *génération* est le seul qui existe dans l'Ecriture; celui de *spiration* ne s'y trouve pas.

(2) Ces paroles se trouvent dans le Symbole qu'on attribue à saint Athanase, bien que plusieurs croient qu'il n'est pas de ce Père.

Nous lisons, *Jean*, I, 14 : « Nous avons vu sa gloire, la gloire comme du Fils unique du Père, plein de grace et de vérité, » *Ibid.*, 18 : « Le Fils unique qui est dans le sein du Père, c'est lui qui l'a révélé. » *Ibid.*, III, 16 : « Dieu a aimé le monde jusqu'à lui donner son Fils unique. » D'autres passages de l'Écriture donnent au Fils de Dieu fait homme le nom de *Premier-né*. De là le concile d'Ephèse dit : « Le Verbe est appelé *Premier-né* et le *Fils unique* ; le Premier-né, pour nous apprendre qu'il a par son humanité plusieurs frères parmi les hommes; le Fils unique, pour exprimer qu'il est seul engendré par le Père. » Il n'y a donc qu'une génération en Dieu; on ne peut donc appeler de ce nom la procession du Saint-Esprit.

---

procedit in similitudine naturæ (1); aliàs esset extraneum à naturâ divinâ, et sic esset processio ad extra. Ergo quòd procedit in divinis per modum amoris, procedit ut *genitum* et *nascens*.

2. Præterea. Sicut similitudo est de ratione Verbi, ita est etiam de ratione amoris; undè dicitur *Eccli.* XIII, quòd « omne animal diligit simile sibi. » Si igitur ratione similitudinis, Verbo procedenti convenit generari et nasci, videtur etiam quòd amori procedenti convenit generari.

3. Præterea. Non est in genere quod non est in alia ejus specie. Si igitur in divinis sit quædam processio amoris, oportet quòd præter hoc nomen commune, habeat aliquod nomen speciale. Sed non est aliud nomen dare nisi *generatio* : ergo videtur quòd processio amoris in divinis sit generatio.

Sed contra est, quòd secundùm hoc sequeretur quòd Spiritus sanctus qui procedit ut amor, procederet ut genitus; quod est contra illud *Athanasii* : « Spiritus sanctus à Patre et Filio non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens. »

(Conclusio. — Cùm processio amoris non sit secundùm rationem similitudinis, ea minimè generatio est; et quod procedit in eâ, non genitus seu Filius, sed Spiritus est.

(1) Sicut impressa passim habent, ut et gothica; sed manuscriptum, *in similitudinem*, ut expressiùs dici solet, quia procedit nempè ut sit simile in natura, quòd per processum *in similitudinem* (quasi terminum sui) significantius exprimitur.

Il faut dire ceci : La procession de l'amour de Dieu ne peut être appelée *génération* ; il suffit, pour le comprendre, de bien saisir le caractère qui distingue l'intelligence et la volonté. L'intelligence se met en acte en attirant dans son sein les objets par l'impression intime de leur ressemblance ; mais la volonté passe à l'acte par un mouvement d'aspiration qui la porte et l'entraîne vers les objets, sans impression de ressemblance. La procession déterminée par l'intelligence implique donc l'idée de similitude et forme une génération, car l'être engendre son semblable; mais la procession produite par la volonté ne trouve pas son caractère propre dans la similitude, elle dénonce un mouvement qui porte vers un objet ; et voilà pourquoi son terme procède non comme engendré, non comme fils, mais plutôt comme esprit : nom qui révèle une impulsion vitale, un mouvement analogue à celui qui s'opère dans notre ame lorsque l'amour nous excite et nous pousse à faire quelque chose (1).

Je réponds aux arguments : 1° Tout ce qui est en Dieu forme unité avec la nature divine. Ce n'est donc pas dans cette unité indivisible qu'il faut chercher le caractère propre qui distingue telle ou telle procession de telle ou telle autre; mais on trouvera dans les processions elles-mêmes, ou

(1) Comme l'intelligence implique similitude entre le terme et le principe, le Fils a la nature divine comme Dieu et par sa génération ; mais le Saint-Esprit a la divinité seulement comme Dieu, et non par sa procession, puisque la volonté n'entraîne pas similitude dans le terme qu'elle produit. L'homme engendré est homme en vertu de sa naissance ; l'homme fait merveilleusement de la main d'un artisan, ne le seroit qu'en raison de ses attributs. La procession, dit saint Thomas, *De potent.*, X, 2, *ad* 22 ; la procession du Saint-Esprit est la procession de l'amour. Or la procession de l'amour ne donne pas au terme la forme ou la nature de son principe. Mais si le Saint-Esprit n'a pas la forme ou la nature du Père par sa procession, il l'a comme amour de Celui en qui tout est Dieu. »

Au reste, pour comprendre cette parole du saint docteur, que le mot *Esprit* révèle une impulsion vitale, un mouvement qui pousse à faire une chose, il faut se rappeler que ce mot, dérivant de *spiritus*, signifie primitivement le vent, le souffle, la respiration, par suite le mobile et comme le ressort de la vie, puis le principe de l'intelligence et de la pensée. Or le nom *Saint-Esprit* dérive de *esprit* considéré comme le mobile de la vie, et non de *esprit* envisagé comme le principe de l'intelligence. Le Père est force, le Fils est sagesse, et le Saint-Esprit est vie.

Respondeo dicendum, quòd processio amoris in divinis non debet dici *generatio*. Ad cujus evidentiam sciendum est quòd hæc est differentia inter intellectum et voluntatem, quòd intellectus fit in actu per hoc quòd res intellecta est in intellectu secundùm suam similitudinem ; voluntas autem fit in actu, non per hoc quòd aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc quòd voluntas habet quamdam inclinationem in rem volitam. Processio igitur quæ attenditur secundùm rationem intellectûs, est secundùm rationem similitudinis, et in tantùm potest habere rationem generationis, quia *omne generans generat sibi simile;* processio autem quæ attenditur secundùm rationem voluntatis, non consideratur secundùm rationem similitudinis, sed magis secundùm rationem impellentis et moventis in aliquid : et ideò quod procedit in divinis per modum amoris, non procedit ut *genitum* vel ut *filius,* sed magis procedit ut *spiritus.* Quo nomine quædam vitalis motio et impulsio designatur, prout aliquis ex amore dicitur moveri vel impelli ad aliquid faciendum.

Ad primum ergo dicendum, quòd quicquid est in divinis, est unum cum divinâ naturâ. Undè ex parte hujus unitatis non potest accipi propria ratio hujus processionis vel illius, secundùm quam una distinguatur ab aliâ ; sed oportet quòd propria ratio hujus vel illius pro-

plutôt dans les rapports qu'elles ont entre elles. Or ces rapports dérivent de la volonté et de l'intelligence, et c'est d'après la nature différente de ces deux facultés qu'on nomme différemment les processions divines. Voilà pourquoi la procession de l'amour, bien qu'elle emporte la communication de la nature infinie, ne s'appelle pas *génération.*

2° Le verbe et l'amour possèdent diversement la ressemblance de leur principe : le verbe la possède en ce qu'il est lui-même la similitude de la chose connue, car l'être engendré ressemble à l'être engendrant; l'amour la possède, non en ce qu'il est la similitude de la chose aimée, mais en ce qu'il trouve dans la similitude son origine et sa cause. L'amour n'est donc pas le fils engendré, mais le fils engendré est le principe de l'amour.

3° Nous ne pouvons parler de Dieu, comme nous l'avons exposé précédemment, qu'en lui prêtant les dénominations des créatures. Or, comme la communication de la nature ne s'opère dans les êtres créés que par voie de génération, ce nom commun nous tient lieu de nom propre pour désigner la procession des personnes divines Voilà comment la procession qui n'est pas une génération, la procession du Saint-Esprit, reste sans dénomination spéciale. Cependant, on peut l'appeler *spiration.*

ARTICLE V.

Y a-t-il plus de deux processions en Dieu?

Il paroît qu'il y a plus de deux processions en Dieu. 1° La puissance est un attribut de Dieu, tout aussi bien que l'intelligence et la volonté. Si donc l'intelligence et la volonté enfantent deux processions en Dieu, la puissance doit en produire une troisième.

---

cessionis accipiatur secundùm ordinem unius processionis ad aliam. Hujusmodi autem ordo attenditur secundùm rationem voluntatis et intellectus; unde secundùm horum propriam rationem utraque processio in divinis sortitur nomen, quod imponitur ad propriam rationem rei significandam. Et inde est quòd procedens per modum amoris, et divinam naturam accipit, et tamen non dicitur *natum.*

Ad secundum dicendum, quod similitudo aliter pertinet ad verbum, et aliter ad amorem : nam ad verbum pertinet, in quantum ipsum est quædam similitudo rei intellectæ, sicut genitum est similitudo generantis; sed ad amorem pertinet, non quòd ipse amor sit similitudo, sed in quantum similitudo est principium amandi. Unde non sequitur quòd amor sit genitus, sed quòd genitus sit principium amoris.

Ad tertium dicendum, quòd Deum nominare non possumus nisi ex creaturis, ut dictum est suprà. Et quia in creaturis communicatio naturæ non est nisi per generationem, processio in divinis non habet proprium vel speciale nomen nisi generationis. Unde processio quæ non est generatio, remansit sine speciali nomine; sed potest nominari *spiratio,* quia est processio Spiritûs.

ARTICULUS V.

Utrùm sint plures processiones in divinis quàm duæ.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd sint plures processiones in divinis quàm duæ. Sicut enim scientia et voluntas attribuitur Deo, ita et potentia. Si igitur secundùm intellectum et voluntatem accipiantur in Deo duæ processiones, videtur quod tertia sit accipienda secundùm potentiam.

(1) De his etiam infra, quæst. 28, art. 4; et quæst. 37, art. 1; quæst. 41, art, 6; et quæst. 10, de potent., art. 1.

2° La bonté est par excellence principe de procession, puisqu'elle tend naturellement à se communiquer. Donc il faut admettre, dans la nature divine, une procession correspondant à la bonté.

3° La puissance de fécondité est plus grande dans Dieu que dans l'homme. Or il y a dans l'homme, non pas une, mais plusieurs processions du verbe et de l'amour; car d'un verbe procède un autre verbe, d'un amour un autre amour. Donc il y a plus de deux processions en Dieu.

Mais il n'y a dans Dieu que deux personnes procédant, le Fils et le Saint-Esprit; donc il n'y a non plus que deux processions (1).

(Conclusion. — Comme les processions divines sont déterminées par des actions immanentes et que l'Être suprême n'a que deux actions de cette nature, connoître et vouloir, il n'y a que deux processions en Dieu, celle du verbe et celle de l'amour.)

Il faut dire ceci : Il ne peut y avoir en Dieu plus de processions qu'il n'y a d'actions immanentes, restant dans l'être qui les produit. Or il n'y a dans l'essence intellectuelle du souverain Être que deux actions de cette nature, connoître et vouloir; car la sensation, qui paroît être une opération interne, ne se trouve pas dans les substances spirituelles; elle a, d'ailleurs, une très-grande affinité avec les actes extérieurs, puisqu'elle ne devient parfaite que par l'impression des objets sur les sens. Reste donc à conclure qu'il n'y a pas, en Dieu, d'autre procession que celle du verbe et celle de l'amour.

Je réponds aux arguments : 1° La puissance est la faculté d'agir sur un

(1) La procession du Fils est enseignée, *Jean*, VIII, 42 : « J'ai procédé du Père et je suis venu; » celle du Saint-Esprit, *ibid.*, XV, 26 : « Lorsque viendra le Paraclet que je vous enverrai du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, il rendra témoignage de moi. » On ne trouve, dans aucun autre passage de l'Ecriture, le mot *procéder* ou *procession* appliqué aux personnes divines.

---

2. Præterea. Bonitas maximè videtur esse principium processionis, cùm bonum dicatur esse *diffusivum sui* (1). Videtur igitur quòd secundùm bonitatem aliqua processio in divinis accipi debeat.

3. Præterea. Major est fœcunditatis virtus in Deo, quàm in nobis. Sed in nobis non est tantùm una processio verbi, sed multæ; quia ex uno verbo in nobis procedit aliud verbum, et similiter ex uno amore alius amor. Ergo et in Deo sunt plures processiones quàm duæ.

Sed contra est, quòd in Deo non sunt nisi duo procedentes, scilicet Filius et Spiritus sanctus : ergo sunt ibi tantùm duæ processiones.

(Conclusio. — Cùm processiones in divinis sequantur actiones immanentes, quæ in natura intellectuali et divina sunt tantùm duæ, *intelligere* et *velle*, duæ dumtaxat processiones sunt in divinis, verbi scilicet et amoris.)

Respondeo dicendum quòd processiones in divinis accipi non possunt, nisi secundùm actiones quæ in agente manent. Hujusmodi autem actiones in natura intellectuali et divina non sunt nisi duæ, scilicet *intelligere* et *velle* : nam sentire, quod etiam videtur esse operatio in sentiente, est extra naturam intellectualem; neque totaliter est remotum à genere actionum quæ sunt ad extra, nam *sentire* perficitur per actionem sensibilis in sensum. Relinquitur igitur quòd nulla alia processio possit esse in Deo nisi *verbi* et *amoris*.

Ad primum ergo dicendum, quòd potentia

(1) Colligitur ex lib. de divinis nominibus, cap. 4, § 1, 4, 10; ut quæst. 5, art. 4, argum. 2.

objet extérieur, de sorte que ses actes sont transitifs, *ad extra.* Cet attribut ne détermine donc pas la procession intrinsèque des personnes divines, mais seulement la procession extrinsèque des créatures.

2° Le bon concerne, à moins qu'on ne l'envisage comme l'objet de la volonté, l'essence et non l'opération. Puis donc que les processions trouvent leur source et leur principe dans l'action, la bonté et les attributs semblables n'en peuvent enfanter aucune. Il n'y a donc en Dieu, répétons-le, que les processions par lesquelles il connoît et aime son essence, sa vérité, sa justice; il n'y a que la procession du verbe et celle de l'amour.

3° Dieu connoît et veut toute chose, comme nous l'avons montré plus haut, par un acte pur et simple. Il ne se forme donc pas en lui un verbe d'un autre verbe, un amour d'un autre amour; les profondeurs de son être ne renferment donc qu'un seul verbe et qu'un seul amour parfaits, et c'est en cela même que se révèle la perfection de sa fécondité (1).

(1) Un ancien théologien, Durand de Saint-Pourçain, dit que les personnes adorables ne procèdent ni par la voie de l'intelligence, ni par l'intermédiaire de la volonté, mais qu'elles sortent immédiatement de l'essence divine féconde sans acte, parce qu'elle est infinie. Pourquoi donc les mots de *Fils* et de *Saint-Esprit?* Pourquoi les dénominations de *verbe* et d'*amour?* Pourquoi dit-on que la seconde personne de la Trinité procède du Père seulement, et la troisième du Père et du Fils tout à la fois? D'où vient ce langage consigné dans l'Ecriture sainte et consacré par l'Eglise? Sur quoi reposent ces dogmes constamment enseignés dans la tradition catholique? On voit que le docteur appelé *très-positif*, parce qu'il décide les questions d'un ton tranchant, détruit la base rationnelle de la doctrine chrétienne. Cajetan réfute ses paralogismes avec une grande supériorité de doctrine et de talent.

---

est principium agendi in aliud (1), unde secundùm potentiam accipitur actio *ad extra.* Et sic, secundùm attributum potentiæ non accipitur processio divinæ personæ, sed solùm processio creaturarum.

Ad secundum dicendum, quòd *bonum* (sicut dicit Boetius in lib. de *Hebdomad*) pertinet ad essentiam, et non ad operationem, nisi fortè sicut objectum voluntatis (2). Unde cùm processiones divinas secundùm aliquas actiones necesse sit accipere, secundùm bonitatem et hujusmodi alia attributa, non accipiuntur aliæ processiones nisi *verbi* et *amoris*, secundùm quòd Deus suam essentiam, veritatem et bonitatem intelligit et amat.

Ad tertium dicendum, quòd sicut suprà habitum est (qu. 14, art. 5, et qu. 19, art. 5), Deus uno simplici actu omnia intelligit, et similiter omnia vult. Unde in eo non potest esse processio *verbi* ex verbo, neque *amoris* ex amore; sed est in eo solùm unum verbum perfectum, et unus amor perfectus. Et in hoc ejus perfecta fœcunditas manifestatur.

(1) Sic de activa tantùm lib, V, *Metaph.*, text. 17, vel cap. 12, ubi passiva quoque per oppositum definitur.

(2) Sive potiùs libro *an omne quod est, bonum sit*, ut vera inscriptio fert; quamvis passim refertur ut *de hebdomadibus*, quia incipit ab his verbis : *Postulas ut de hebdomadibus nostris*, etc. Sic autem ibi : *Bonum esse ad essentiam Justum vero ad actum respicit*

QUESTION XXVIII.

Des relations en Dieu.

Nous allons parler maintenant des relations divines.

On demande quatre choses sur ce sujet : 1° Y a-t-il des relations réelles en Dieu ? 2° Les relations en Dieu sont-elles la même chose que son essence ? 3° Les relations en Dieu sont-elles réellement distinctes les unes des autres ? 4° Enfin y a-t-il seulement quatre relations en Dieu ?

ARTICLE I.

Y a-t-il des relations réelles en Dieu ?

Il paroît qu'il n'y a pas de relations réelles en Dieu. 1° Boèce dit, *De Trin*, IV : « Quand on applique à Dieu les prédicaments, tout ce qu'on peut affirmer de lui se change en substance, de manière qu'on ne peut lui attribuer aucune relation. » Or tout ce qui existe réellement en Dieu peut être affirmé de lui : donc il n'y a pas de relation réelle en Dieu (1).

2° Boèce dit encore, *ibid.* : « Dans la Trinité, la relation du Père au Fils, celle de ces deux personnes au Saint-Esprit ne sont autre chose que la relation d'identité, ou du même au même. » Or la relation d'identité est

(1) Nous allons exposer, le plus brièvement qu'il nous sera possible, la théorie sommaire de la relation.

I. La relation est, d'après la définition de saint Thomas, le rapport d'une chose à une autre. On distingue d'abord la relation transcendantale ou verbale, et la relation categorique ou prédicamentale. La relation transcendantale est celle-là même que nous venons de définir; elle

---

QUÆSTIO XXVIII.

De relationibus divinis, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de rationibus divinis.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm in Deo sint aliquæ relationes reales. 2° Utrùm illæ relationes sint ipsa essentia divina, vel sint extrinsecùs affixæ. 3° Utrùm possint esse in Deo plures relationes realiter distinctæ ab invicem. 4° De numero harum relationum.

ARTICULUS I.

Utrùm in Deo sint aliquæ relationes reales.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd in Deo non sint aliquæ relationes reales. Dicit enim Boëtius in lib. *de Trin.* quòd, « cùm quis prædicamenta in divinam vertit prædicationem, cuncta mutantur in substantiam quæ prædicari possunt; ad aliquid verè omnino non potest prædicari. » Sed quicquid est realiter in Deo de ipso prædicari potest : ergo relatio non est realiter in Deo.

2. Præterea. Dicit Boëtius in eodem libro quòd « similis est relatio in Trinitate, Patris ad Filium, et utriusque ad Spiritum sanctum ut ejus quod est idem ad id quod est idem (2). » Sed hujusmodi relatio est rationis tantùm, quia

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 26, quæst. 2, art. 1 ; et iterum dist. 33, art. etiam 1; et *Cont. Gent*, lib. IV, cap. 14 ; et qu 2, de potent., art. 6 ; et q. 8, art. 1 ; et *Opusc.* 3, cap. 53.

(2) Ut videre est lib. I, sub finem. Superior autem appendix paulò aliter circa medium ejus libri habetur : nempe quòd cùm sint decem Prædicamenta, *pars eorum in prædicatione reliquarum rerum substantia est, pars in accidentium numero est. At hæc cùm quis in divinam verterit prædicationem, cuncta mutantur quæ prædicari possunt; ad aliquid vero omnino non potest prædicari : nam substantia in illo non est verè substantia, etc.*

purement rationnelle, car toute relation réelle exige deux rapports réellement existants. Donc les relations divines sont rationnelles, et non réelles.

3° La relation de paternité est une relation de principe. Or la relation de principe, telle qu'elle s'exprime dans cette phrase : « Dieu est la cause et l'origine des créatures, » n'est pas réelle, mais seulement de raison. Donc la relation de paternité n'est pas réelle en Dieu; donc les autres relations qu'il peut renfermer ne le sont pas non plus.

4° La génération a pour fondement, dans la Trinité, la procession intellectuelle du Verbe. Or les relations produites par l'acte de l'intelligence

consiste dans une entité absolue qui présente un rapport à quelque chose : telle est la connexion qui existe entre le soleil et ses satellites. Comme il n'y a pas, dans le domaine de la création, d'être qui ne se rapporte à un autre être, la relation dont il s'agit, générale, universel e, règne dans toute la nature et dépasse les limites de chacun des prédicaments; c'est pour cela qu'on lui donne le nom de *transcendantale*. D'une autre part, les anciens philosophes l'appellent aussi *secundum dici* et nous lui avons appliqué le qualificatif de *verbale*, pourquoi? Parce qu'elle ne se revèle pas elle-même et qu'il faut la signaler au regard par le discours. Cela dit, nous laissons de côté la relation transcendantale pour n'y plus revenir.

La relation prédicamentale est un accident qui consiste tout entier dans un rapport à une chose. Les prédicaments ou catégories, nous l'avons dit, tom. I, p. 102, sont les genres, les divisions sous lesquels on a rangé tous les attributs de l'être, toutes les idées qui se rapportent aux objets de nos connoissances. Les anciens philosophes ont établi, d'après Aristote, dix prédicaments : la substance, la quantité, la qualité, la relation, le lieu, le temps, la situation, la possession, l'action et la passion. Le premier de ces prédicaments existe par soi, c'est une essence; les neuf derniers n'ont d'existence réelle que dans un sujet, ce sont des accidents. Qu'est-ce, en effet, que la quantité, la qualité, le lieu, la situation des choses, sinon des qualifications modales? Or la relation se trouve parmi les neuf derniers prédicaments; elle est donc un accident. Mais Dieu ne possède aucune entité de cette nature : comment donc la relation se trouve-t-elle dans son être? Elle s'y trouve comme rapport substantiel, comme essence. Ces quelques mots pourront expliquer les termes et faire ressortir le sens du premier argument qu'on a lu dans notre saint auteur.

La relation prédicamentale se divise en relation rationnelle et en relation réelle. La relation rationnelle, sans fondement dans la nature des choses, repose uniquement sur la conception de l'esprit : tel est le rapport de l'attribut au sujet, de l'espèce au genre.

La relation réelle repose, non-seulement sur la conception de l'intelligence, mais sur la nature des choses ; ainsi le rapport de la cause à l'effet, du père au fils Comme on l'a vu dès le titre de notre article, il ne s'agit pas dans la question présente de la relation rationnelle, mais de la relation réelle. Toutefois, quand l'esprit, par un acte imminent, produit une entité véritable, comme l'idée, la conception, le verbe, la relation intellectuelle devient réelle; ainsi le rapport qui unit le Père et le Fils dans l'adorable Trinité, repose sur de véritables réalités. C'est dans ces principes que le saint docteur résout, comme on le verra, le quatrième argument opposé à la doctrine catholique.

La relation réelle se subdivise en relation de convenance, et de disconvenance, d'action et de passion, de mesure et de mesurable.

Il y a relation de convenance, quand deux choses se rencontrent dans une entité commune. Or l'entité dans laquelle deux choses peuvent se rencontrer, sont la substance, la quantité et la qualité. Lors donc que deux choses se rencontrent dans la substance, il y a identité : ainsi Pierre est identique à Paul par la nature humaine ; quand elles se rencontrent dans la quantité,

---

omnis relatio realis exigit duo extrema realiter. Ergo relationes quæ ponuntur in divinis, non sunt reales relationes, sed rationis tantùm.

3. Præterea. Relatio paternitatis est relatio principii. Sed cùm dicitur : « Deus est principium creaturarum, » non importatur aliqua relatio realis, sed rationis tantùm. Ergo nec paternitas in divinis est relatio realis, et eadem ratione nec aliæ relationes quæ ponuntur ibi.

4. Præterea. Generatio in divinis est secundùm intelligibilis verbi processionem. Sed relationes quæ consequuntur operationem intel-

sont purement rationnelles. Donc la paternité et la filiation, qui reposent en Dieu sur la génération, sont des relations purement rationnelles.

Mais la qualité de père est fondée sur la paternité, et la qualité de fils sur la filiation. Si donc la paternité et la filiation n'existoient pas réellement en Dieu, il s'ensuivroit que Dieu n'est ni Père ni Fils dans la réalité de leur être, mais seulement dans les idées de notre esprit. Or qu'est-ce que cela, sinon l'hérésie de Sabellius (1)?

il y a égalité : ainsi deux est égal à deux par le nombre; quand elles se rencontrent dans la qualité, il y a similitude : ainsi deux murs blancs sont semblables par la couleur.

La relation d'action et de passion n'a pas besoin d'être définie ; c'est celle qui existe entre la cause et l'effet, entre le père et le fils. En Dieu, l'action produit l'origine ou les processions, qui enfantent à leur tour les relations.

Enfin, la relation de la mesure et du mesurable résulte surtout des opérations intellectuelles, comme le rapport qui unit la science et son objet.

De plus la relation peut être mutuelle et non mutuelle, parfaite et imparfaite ; elle est mutuelle et parfaite, quand les deux termes se rapportent l'un à l'autre, comme père et fils; elle est non mutuelle et imparfaite, quand un terme seulement se rapporte à l'autre terme, comme l'œil et les couleurs.

Or les relations de convenance sont mutuelles, puisque deux choses ne peuvent se rencontrer dans la même entité sans l'avoir l'une et l'autre. Les relations d'action et de passion sont mutuelles dans le domaine des choses créées, car ici la cause se rapporte à l'effet comme l'effet se rapporte à la cause ; mais elles sont non mutuelles entre le ciel et la terre, attendu que l'être relatif se rapporte à l'Être absolu sans que l'Être absolu se rapporte à l'objet, mais l'objet ne se rapporte pas à la science.

Mentionnons encore les relations de parité et de disparité. Il y a relation de parité, lorsque les deux termes ont la même nature et le même nom, comme deux murs blancs; il y a relation de disparité, quand les deux termes n'ont ni la même nature ni le même nom : ainsi la paternité et la filiation.

II. Toute relation renferme trois choses : le sujet, le fondement et le terme. Le sujet, en quelque sorte principe de l'entité relative, est la chose qui se rapporte à une autre; le fondement, pour ainsi dire base de tout édifice, est la raison foncière et constitutive qui forme le rapport; le terme, où tout vient aboutir, est l'objet auquel se rapporte le sujet. Ainsi, dans la paternité, le générateur est le sujet, la génération le fondement et le fils engendré le terme.

Comme le rapport se forme entre le sujet et le terme, on les appelle les *extrêmes.* de la relation.

III. La relation forme-t-elle une entité distincte de son fondement? Cette question a provoqué de vives disputes dans l'école. Pressé de finir nous ne pouvons résumer les débats; disons seulement que l'affirmative, enseignée par notre saint auteur, a pour elle les autorités les plus graves, les plus imposantes, et les preuves métaphysiques qui l'établissent nous semblent défier la contradiction.

Nous achèverons d'expliquer la nature intime de la relation dans les notes suivantes, à mesure que le besoin s'en fera sentir.

(1) Sabellius soutenoit, nous l'avons vu, qu'il n'y a qu'une personne en Dieu, le Père ; que le Fils et le Saint-Esprit sont ses attributs et ses opérations, et non des personnes subsistantes. Dieu peut se comparer au soleil, disoit-il; le Père est comme la substance de cet astre, le Fils en est la lumière et le Saint-Esprit la chaleur ; la personne substantielle a produit la clarté évangélique de Jésus-Christ pour éclairer le monde, puis la vertu vivifiante dans le Paraclet pour le sanctifier. Ces deux principes n'ont la divinité que dans nos conceptions.

---

lectûs, sunt relationes rationis. Ergo paternitas et filiatio, quæ dicuntur in divinis secundùm generationem, sunt relationes rationis tantùm.

Sed contra est, quòd *pater* non dicitur nisi à paternitate, et *filius* à filiatione. Si igitur paternitas et filiatio non sunt in Deo realiter, sequitur quòd Deus non sit realiter Pater aut Filius, sed secundùm rationem intelligentiæ tantùm : quod est hæresis sabelliana.

(Conclusion. — Comme les relations divines reposent sur les processions dans l'identité de nature, il y a nécessairement des relations réelles en Dieu.)

Il faut dire ceci : La sainte Trinité renferme des relations réelles : quelques observations vont le faire comprendre. Il y a des entités purement rationnelles dans la relation, mais cela n'a pas lieu dans les autres catégories : voici pourquoi. La quantité, la qualité et les prédicaments de cette sorte impliquent des modalités inhérentes au sujet; mais la relation n'accuse, dans sa notion particulière, qu'un rapport d'un être à un autre. Or ce rapport est fondé sur la nature des choses, quand il a pour termes des êtres essentiellement liés par une coordination réciproque, qui cherchent à se rapprocher les uns des autres : alors les relations sont réelles, comme dans les corps pesants qui tendent vers la terre et qui ont une connexion nécessaire avec leur centre de gravité. D'autres fois le rapport, fondé sur une simple perception qui rapproche deux choses, n'existe que dans notre esprit : alors la relation est purement rationnelle, comme lorsque nous comparons l'homme à l'animal par l'analogie de l'espèce avec le genre. Mais supposons une entité substantielle procédant d'un principe avec la même nature, les deux termes appartiendront au même ordre de choses et seront enchaînés mutuellement par des rapports réels. Puis donc que les relations divines reposent sur l'identité de nature, comme nous l'avons dit, il faut de toute nécessité que les relations qu'elles déterminent soient des relations réelles.

Je réponds aux arguments : 1° Comme la relation n'est pas, dans sa nature spéciale, une qualité inhérente au sujet, mais un rapport entre deux choses, aucune entité relative ne peut s'affirmer de Dieu proprement,

---

(Conclusio. — Relationes in divinis, cùm sint secundùm processiones in identitate naturæ, reales quasdam in divinis esse relationes necessarium est.)

Respondeo dicendum, quòd relationes quædam sunt in divinis realiter. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd solùm in his quæ dicuntur *ad aliquid*, inveniuntur aliqua secundùm rationem tantùm, et non secundùm rem : quod non est in aliis generibus; quia alia genera (ut quantitas et qualitas) secundùm propriam rationem significant aliquid alicui inhærens : ea verò quæ dicuntur *ad aliquid*, significant secundùm propriam rationem solùm respectum ad aliud. Qui quidem respectus aliquando est in ipsa natura rerum; utpote quando aliquæ res secundùm suam naturam ad invicem ordinatæ sunt, et invicem inclinationem habent : et hujusmodi relationes oportet esse reales, sicut in corpore gravi est inclinatio et ordo ad locum medium; unde respectus quidam est in ipso gravi respectu loci medii, et similiter est de aliis hujusmodi. Aliquando verò respectus significatus per ea quæ dicuntur *ad aliquid*, est tantùm in ipsa apprehensione rationis, conferentis unum alteri : et tunc est relatio rationis tantum; sicut cùm comparat ratio hominem animali, ut speciem ad genus. Cùm autem aliquid procedit à principio ejusdem naturæ, necesse est quòd ambo (scilicet procedens et id à quo procedit) in eodem ordine conveniant; et sic oportet quòd habeant reales respectus ad invicem. Cùm igitur processiones in divinis sint in identitate naturæ (1), ut ostensum est, necesse est quòd relationes, quæ secundùm processiones divinas accipiuntur, sint relationes reales.

Ad primum ergo dicendum, quòd *ad aliquid* dicitur omnino non prædicari in Deo secundùm propriam rationem ejus quod dicitur

(1) Vel *in identitatem*, sicut jam suprà *in similitudinem*, ut ad id processio intelligatur terminari.

rigoureusement, selon l'idée qui la constitue. Boèce ne veut donc pas exclure la relation du sein de Dieu; il déclare seulement qu'elle ne peut s'affirmer de l'Être absolu selon sa nature, comme modalité résidant dans un sujet d'adhésion, mais comme un rapport qui coordonne deux termes respectivement opposés.

2° La relation d'identité est purement rationnelle, quand elle repose sur un seul être; car, alors, elle consiste uniquement dans un rapport que l'esprit établit entre deux faces d'une même chose; mais quand elle a pour sujets deux êtres différents dans le nombre et semblables dans la nature du genre et de l'espèce, elle est réelle. Boèce n'assimile donc pas la relation divine et la relation d'identité sous tous les rapports; il veut seulement nous faire comprendre que la première n'entraîne pas, non plus que la dernière, diversité de substance.

3° Comme les êtres créés ne procèdent pas de Dieu avec la nature de leur principe, Dieu est hors de l'ordre des êtres créés et ne leur est uni par aucune relation fondée sur sa nature; car il ne les produit point, comme nous l'avons vu plus haut, par la nécessité de son être, mais par son intelligence et par sa volonté. Dieu n'a donc pas de relations réelles avec les créatures, mais les créatures ont des relations réelles avec Dieu, parce qu'elles sont subordonnées à l'ordre qu'il a établi et que leur nature est de dépendre de son souverain domaine. Mais quand nous considérons l'essence suprême, nous voyons les relations divines se déployer dans une même nature : on ne peut donc les comparer aux relations des créatures avec le Créateur.

4° Les relations que l'acte de l'intelligence produit au dehors en com-

---

ad aliquid, in quantum scilicet propria ratio ejus quod *ad aliquid* dicitur non accipitur per comparationem ad illud cui inest relatio, sed per respectum ad alterum. Non ergo per hoc excludere voluit quòd relatio non esset in Deo; sed quòd non prædicaretur per modum inhærentis (secundùm propriam relationis rationem), sed magis per modum ad aliud se habentis.

Ad secundum dicendum, quòd relatio quæ importatur per hoc nomen, *idem*, est relatio rationis tantùm, si accipiatur simpliciter idem; quia hujusmodi relatio non potest consistere nisi in quodam ordine, quem ratio adinvenit alicujus ad seipsum, secundùm aliquas ejus duas considerationes : secùs autem est, cùm dicuntur aliqua eadem esse non in numero, sed in natura generis vel speciei. Boëtius igitur relationes quæ sunt in divinis assimilat relationi identitatis, non quantùm ad omnia, sed quantùm ad hoc solùm quòd per hujusmodi relationes non diversificatur substantia, sicut nec per relationem identitatis.

Ad tertium dicendum, quòd cùm creatura procedat à Deo in diversitate naturæ (1), Deus est extra ordinem totius creaturæ, nec ex ejus natura est ejus habitudo ad creaturas; non enim producit creaturas ex necessitate suæ naturæ, sed per intellectum et per voluntatem, ut supra dictum est (2). Et ideo in Deo non est realis relatio ad creaturas, sed in creaturis est realis relatio ad Deum; quia creaturæ continentur sub ordine divino, et in earum natura est, quòd dependeant à Deo. Sed processiones divinæ sunt in eadem natura : unde non est similis ratio.

Ad quartum dicendum est, quod relationes quæ consequuntur solam operationem intel-

(1) Seu *in diversitatem*, quasi terminum ipsum processionis.

(2) Nimirum quæst. 14, art. 1, quantùm ad intellectum vel scientiam; et quæst. 19, art. 3, quoad exclusionem necessitatis; et art. 4, quoad modum agendi per voluntatem, non per naturæ necessitatem, etc.

parant les objets de ses connoissances, ne sont que des relations rationnelles, parce que la raison seule les établit entre deux idées; mais les relations que l'acte de l'intelligence produit, au sein de l'être spirituel, entre le verbe et le principe dont il procède, sont des relations réelles, parce que la raison elle-même et l'entité qu'elle enfante constituent des réalités, et le rapport intellectuel qui unit ces deux termes existe aussi réellement que le rapport matériel qui rattache la cause à l'effet dans les choses physiques. La paternité et la filiation sont donc des relations réelles en Dieu.

ACTICLE II.

La relation en Dieu est-elle la même chose que son essence?

Il paroît que la relation en Dieu n'est pas la même chose que son essence. 1° Saint Augustin dit, *De Trin.*, V, 5 : « Tout ce qu'on affirme de Dieu ne se rapporte pas à sa substance; » car on lui attribue des choses qui se rapportent à un autre être, comme la paternité relative au Fils. Donc ces sortes de choses ne s'affirment pas de sa substance; donc les relations ne sont pas la même chose que son essence.

2° L'évêque d'Hippone dit encore, *ibid.*, VII, 1 : « Toute entité relative implique, outre elle-même, une réalité indépendante, jouissant d'une existence propre; ainsi le maître et l'esclave sont hommes indépendamment du rapport qui les unit. » Si donc il existe des relations en Dieu, il faut qu'il y ait dans son être, outre ces relations, une réalité primordiale et foncière existant par elle-même. Or cette réalité ne peut être que l'essence divine : donc cette essence n'est pas la même chose que les relations.

3° Le propre de l'être relatif est de se rapporter à un autre. Si donc la relation et l'essence divine ne sont qu'une seule et même chose, il s'ensuit

---

lectùs in ipsis rebus intellectis, sunt relationes rationis tantùm, quia scilicet eas ratio adinvenit inter duas res intellectas : sed relationes quæ consequuntur operationem intellectùs quæ sunt inter verbum intellectualiter procedens, et illud à quo procedit, non sunt relationes rationis tantùm, sed rei; quia et ipse intellectus et ratio est quædam res, et comparatur realiter ad id quod procedit intelligibiliter, sicut res corporalis ad id quod procedit corporaliter : et sic paternitas et filiatio sunt relationes reales in divinis.

ARTICULUS II.

Utrùm relatio in Deo sit idem quod sua essentia.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quod relatio in Deo non sit idem quod sua essentia. Dicit enim Augustinus V, *de Trin.* (cap. 5), quòd « non omne quod dicitur in Deo, dicitur secundùm substantiam; » dicitur enim *ad aliquid*, sicut Pater ad Filium. Sed hæc non secundùm substantiam dicuntur : ergo relatio non est divina essentia.

2. Præterea. Augustinus dicit VII *de Trin.* (cap. 1) : « Omnis res quæ relativè dicitur, est etiam aliquid excepto relativo, sicut homo dominus et homo servus (2). » Si igitur relationes aliquæ sunt in Deo, oportet esse in Deo aliquid aliud præter relationes. Sed hoc aliud non potest esse nisi essentia : ergo essentia est aliud à relationibus.

3. Præterea. *Esse* relativi est ad aliud se habere, ut dicitur in prædicamentis (3). Si

(1) De his etiam I, *Sent.* dist. 33, art. 1; et *Cont. Gent.*, lib. IV, cap. 14; et quæst. 8, de potent., art. 2; et *Quodl.* 6, art. 11; et *Opusc.* 9, quæst. 6; et *Joan.* 16, lect. 4.

(2) Hoc est, habet aliquod *esse* præter ipsam relationem, vel præter *esse* relativum.

(3) Ubi etiam *alterius esse* dicitur, cap. de *ad aliquid*.

que le propre de l'essence divine est de se rapporter à un autre. Or cela répugne à la perfection de l'être absolu, subsistant par lui-même : donc la relation et l'essence divine ne sont pas la même chose.

Mais tout ce qui n'est pas l'essence divine est créature. Or la relation appartient véritablement à Dieu. Si donc la relation n'est pas l'essence divine, elle est créature, et dès lors on ne doit point lui rendre l'adoration suprême. Mais cette conséquence est contraire aux paroles de l'Église, qui chante au milieu de la solennité des saints mystères : « Nous adorons la propriété dans les personnes, l'unité dans l'essence et l'égalité dans la majesté (1). »

(Conclusion. — La relation et l'essence divine sont réellement la même chose; mais elles diffèrent rationnellement, en ce que la relation implique rapport à un terme, et non l'essence.)

Il faut dire ceci : Gilbert de la Porrée soutenoit que les relations divines sont assistantes, c'est-à-dire conjointes à la substance infinie d'une manière extrinsèque; mais il se rétracta au concile de Reims. Voyons en quoi sa doctrine s'écartoit de la vérité (2).

Il y a deux choses à considérer dans les neuf dernières catégories : d'abord

(1) Ces paroles se trouvent dans la préface de la Sainte-Trinité, préface dont le pape Pélage II disoit dans le sixième siècle, *De Consecrat.*, dist. 1 (in decretis, cap. *Invenimus*) : « Elle est en usage dans l'Eglise romaine dès la plus haute antiquité. »

Au reste, la propriété, qui résulte de la distinction des personnes, enfante nécessairement les relations. Si donc nous adorons la propriété nous devons adorer aussi les relations.

(2) Gilbert de la Porée, après avoir enseigné la théologie avec plus d'éclat que de vrai mérite, occupa le siége épiscopal de Poitiers dans le douzième siècle.

La philosophie d'Aristote tenoit alors le sceptre dans l'empire des connoissances humaines, et le catholicisme répandoit des flots de lumière sur l'Europe régénérée ; on voyoit se préparer ce mouvement, je dirais volontiers cette explosion scientifique qui fit du treizième siècle une

---

igitur relatio sit ipsa divina essentia, sequitur quòd *esse* divinæ essentiæ sit ad aliud se habere. Quod repugnat perfectioni divini *esse*, quod est maximè absolutum et per se subsistens, ut suprà ostensum est (1). Non igitur relatio est ipsa essentia divina.

Sed contra. Omnis res quæ non est divina essentia, est creatura. Sed relatio realiter competit Deo. Si ergo non est divina essentia, erit creatura, et ita ei non erit adoratio latriæ exhibenda. Contra quod id præfatione cantatur : « Ut in personis proprietas, et in essentia unitas, et in majestate adoretur æqualitas. »

(Conclusio. — Relatio realiter id Deo existens, idem est essentia secundùm rem; non differt autem nisi secundùm rationem, quòd relatio importat respectum ad oppositum, essentia autem non.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc dicitur Gilbertus Porretanus errasse, sed errorem suum postmodum in Rhemensi concilio (2) revocasse; dixit enim quòd relationes in divinis sunt assistentes, sive extrinsecùs affixæ.

Ad cujus evidentiam considerandum est

(1) Partim quæst. 3, art. 4, ubi ab essentia non distingui probatur; partim quæst. 4, art. 2, ubi hoc resumitur.

(2) Sub Eugenio III, personaliter præsidente, ut testatur Gauffredus Abbas, qui cum sancto Bernardo acerrimè contra Gilbertum ipsum disceptante adfuit : sic enim tandem locutum esse Gilbertum refert : *Si vos ita creditis, ita credo : Si vos ita dicitis, ita dico : Si vos ita scribitis, ita scribo.* Fuit autem Gilbertus episcopus Pictaviensis et à duobus archidiaconis ecclesiæ suæ propter suos errores accusatus, quorum hic unus fuit, *relationes non esse parsonas;* ut videre est tom. III, Concil., parte 2, sect. 2, et hoc ipsum est *relationes accidentales ac extrinsecùs affixas* esse, ut hic.

ce qu'elles ont de général et de commun, l'accident qui s'attache à un sujet, car l'inhérence est le caractère de cette entité; ensuite ce qu'elles ont de propre et de spécial, la nature particulière qui les distingue. Or huit de ces catégories, celles qui ne sont pas la relation, trouvent leur nature propre dans l'adhésion au sujet : ainsi la quantité est la mesure de la substance, et la qualité en est la disposition. Mais la relation ne puise pas sa nature dans la connexion qu'elle peut avoir avec le sujet, elle consiste fondamentalement dans le rapport d'un être à un autre. Si donc l'on considère les relations dans leur nature propre, du côté de leur caractère particulier, on voit qu'elles forment un rapport en quelque sorte contingent avec une chose étrangère, qu'elles sont dès lors assistantes, attachées à la substance par des nœuds extrinsèques; mais si on les envisage dans leur notion générique et commune, on découvre qu'elles sont inhérentes au sujet et qu'elles y puisent un être accidentel : voilà ce que

des plus belles époques de l'Eglise. Gilbert porta la méthode dialectique dans les études théologiques; mais ce qui devait éclairer et diriger sa marche l'engagea occasionnellement, comme Abeilard son contemporain, dans une fausse route; ébloui par les subtilités métaphysiques, il ne découvrit que la moitié du domaine qu'il devait parcourir, il perdit de vue la ligne de démarcation qui sépare les abstractions mentales des sublimes réalités de la révélation. Il avoit considéré Dieu dans son essence et dans ses attributs; il avoit recherché comment la nature intime se distingue de ses propriétés, la personne de ses perfections; et comme il avoit rencontré partout des définitions différentes, il porta la différence réelle dans le sein de l'Etre souverainement simple.

Le subtil métaphysicien disoit donc que l'essence divine est réellement distinguée de Dieu; que la sagesse, la justice et les autres attributs suprêmes ne sont pas substantiellement en Dieu; il ajoutoit que la nature infinie diffère de la personnalité dans la réalité des choses, qu'en conséquence elle ne s'est pas incarnée dans le Fils. C'est le terme *réellement* qui forme l'erreur dans toute cette doctrine. Si notre dialecticien, plus tempérant, s'étoit contenté de dire que la divinité et Dieu, l'essence et les personnes ne sont pas la même chose formellement, rationellement, il auroit enseigné ce qu'enseigne le docteur angélique avec la tradition catholique : son langage eût signifié que *Divinité* et *Dieu*, *nature* et *personne* n'ont pas le même sens, présentent à l'esprit des idées différentes. On voit que la Scolastique elle-même lui ouvroit la voie qui devoit le ramener à la vérité.

Devenu évêque il professa la doctrine qu'il avoit inventée dans un discours adressé à son clergé. Les archidiacres de Poitiers le déférèrent à Eugène III, qui devoit prochainement arriver en France. Ce pape examina la théorie nouvelle et la condamna dans le concile de Reims, tenu en 1148. Saint Bernard fut un des principaux promoteurs de ce jugement. L'évêque de Poitiers se soumit. Quelques-uns de ses disciples, aveuglés par l'ignorance, mère de l'orgueil, persévérèrent dans l'erreur et furent appelés *porrétains*.

---

quòd in quolibet novem generum accidentis est duo considerare : quorum unum est *esse*, quod competit unicuique ipsorum secundùm quòd est accidens; et hoc communiter in omnibus est *inesse subjecto*, accidentis enim *esse* est *inesse* : aliud quod potest considerari in unoquoque, est propria ratio uniuscujusque illorum generum. Et in aliis quidem generibus à relatione, utpote quantitate, et qualitate etiam propria ratio generis accipitur secundùm comparationem ad subjectum; nam quantitas dicitur *mensura substantiæ*, qualitas verò *dispositio substantiæ*; sed ratio propria relationis non accipitur secundùm comparationem ad illud in quò secundùm comparationem ad aliquid extra. Si igitur consideremus etiam in rebus creatis relationes secundùm id quod relationes sunt, sic inveniuntur esse assistentes, non intrinsecùs affixæ, quasi significantes respectum quodammodo contingentem ipsam rem relatam, prout ab ea tendit in alterum. Si verò consideretur relatio secundùm quòd est accidens, sic est inhærens subjecto, et habens *esse* accidentale in ipso. Sed Gilber-

ne comprenoit pas Gilbert de la Porrée. Or tout ce qui est accidentel dans les êtres créés, devient substantiel dès qu'on le transporte en Dieu; car il n'y a dans son être rien qui existe à la manière de l'accident dans le sujet, mais tout ce qui est en lui est son essence.

Ainsi, quand on envisage la relation comme possédant un être accidentel inhérent au sujet dans les créatures, elle a dans Dieu un être substantiel et n'est autre chose que l'essence infinie; toutefois les entités relatives qu'elle exprime ne se rapportent point à cette adorable essence, mais à leur extrême opposé Il est donc clair que la relation et l'essence ne diffèrent pas en Dieu dans la réalité des choses, mais seulement dans la manière de les concevoir : la relation dénonce un rapport à un terme, mais l'essence n'affirme rien de relatif, voilà tout. Disons donc que l'être relatif et l'être absolu ne forment pas en Dieu deux entités différentes, mais qu'ils sont une seule et même chose.

Je réponds aux arguments: 1° Saint Augustin n'enseigne pas que la paternité et les autres relations divines sont, dans leur être, autre chose que l'essence adorable; il dit seulement, dans les paroles citées, qu'elles ne s'affirment pas de la substance, comme existant dans ce sujet, mais comme se rapportant à un terme opposé, corrélatif. Voilà pourquoi l'on ne reconnoît, en Dieu, que deux prédicaments; car tous les autres impliquent un rapport à leur sujet d'affirmation, tant dans leur être que dans leur nature particulière; au lieu que tout ce qui est en Dieu, tout ce qu'on affirme de lui ne peut avoir avec son essence, à cause de sa simplicité suprême, qu'un rapport d'identité (1).

(1) Boèce, dans le livre *de la Trinité*, traite admirablement ce sujet : nous allons, dans l'espoir d'être agréable à nos lecteurs, esquisser en quelques traits sa théorie.

Huit prédicaments, la quantité, la qualité, le lieu, le temps, la situation, la possession, l'ac-

---

tus Porretanus consideravit relationem primo modo tantùm. Quidquid autem in rebus creatis *esse* accidentale, secundùm quòd transfertur in Deum, habet *esse* substantiale; nihil enim est in Deo ut accidens in subjecto, sed quicquid in Deo est est ejus essentia.

Sic igitur ex ea parte quâ relatio in rebus creatis habet *esse* accidentale in subjecto, relatio realiter existens in Deo, habet *esse* essentiæ divinæ, idem omnino ei existens; in hoc vero quòd *ad aliquid* dicitur, non significatur aliqua habitudo ad essentiam, sed magis ad suum oppositum (1). Et sic manifestum est quòd relatio realiter existens in Deo, est idem essentiæ secundùm rem, et non differt nisi secundùm intelligentiæ rationem, prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiæ. Patet ergo quòd in Deo non est aliud *esse* relationis et *esse* essentiæ, sed unum et idem.

Ad primum ergo dicendum, quòd verba illa Augustini (2) non pertinent ad hoc quòd paternitas vel alia relatio quæ est in Deo, secundùm *esse* suum non sit idem quod divina essentia, sed quòd non prædicatur secundùm modum substantiæ, ut existens in eo de quo dicitur, sed ut ad alterum se habens. Et propter hoc dicuntur duo tantùm esse prædicamenta in divinis; quia alia prædicamenta important habitudinem ad id de quo dicuntur, tam secundùm suum *esse*, quàm secundùm proprii generis rationem. Nihil autem quod est in Deo, potest habere habitudinem ad id in quo est vel de quo dicitur, nisi habitudinem indentitatis, propter summam Dei simplicitatem.

(1) Non ad oppositum essentiæ, quod nullum esse potest; sed ad oppositum relationis.

(2) Quæ sic pleniùs habent : *In Deo nihil quidem secundùm accidens dicitur; nec tamen omne*

2° Les relations présentent quelque chose de relatif et quelque chose d'absolu; double caractère qu'elles conservent en Dieu comme dans les êtres créés, mais avec quelque différence. Dans les créatures, l'absolu se distingue réellement du relatif; mais, en Dieu, c'est la même chose. Cette entité parfaite dans l'Être simple, le mot relation l'énonce imparfaitement, ne la comprend pas tout entière dans sa signification; car il

tion et la passion, renferment des accidents; car la grandeur de la pierre, par exemple, la couleur du marbre, la situation de l'édifice, l'époque de sa construction, l'architecte qui l'a élevé, le propriétaire qui l'habite, tout cela forme des modalités contingentes, des circonstances accessoires qui ne le constituent pas fondamentalement. Eh bien, les accidents sont nécessairement reçus dans la matière : les accidents corporels dans la matière physique, les accidents spirituels dans la matière métaphysique ou potentielle ; mais Dieu ne renferme ni la matière physique, puisqu'il n'a point de corps, ni la matière métaphysique, puisqu'il est un acte pur et n'admet aucune potentialité. On comprend d'ailleurs que l'être divin, principe spirituel, infiniment un, souverainement simple, ne comporte point en lui-même la distinction de l'essence et de l'accident, du nécessaire et du contingent; en lui, point d'éléments multiples, point de diversité fondée sur la nature des choses, point de différence réelle ; mais unité complète, absolue, parfaite. Quand on dit qu'il est bon, juste, puissant, ces attributs deviennent la puissance, la justice et la bonté substantielles et forment son essence même ; voilà pourquoi Boèce enseigne, comme nous l'avons vu dès le premier argument de cette question, que « tout ce qu'on affirme de lui se change en substance. » Ainsi Dieu ne renferme aucune entité modale, accidentelle, ni par conséquent aucun des huit prédicaments nommés plus haut.

Il faut dire le contraire de la relation, qui forme une catégorie spéciale, radicalement distincte des précédentes. Tandis que les accidents ordinaires s'attachent nécessairement au sujet, trouvent leur nature propre dans l'adhésion au sujet, la relation, prise rigoureusement, dans sa notion particulière, ne réside pas dans le suppôt, n'affecte pas l'essence intimement, par un lien de correspondance entre deux termes respectivement opposés; c'est, pour emprunter le langage de l'école, une entité qui consiste tout entière dans un pur rapport. Voyez le maître et le serviteur, par exemple : qu'est-ce qui les rattache l'un à l'autre? C'est la supériorité d'une part et la sujétion de l'autre. Eh bien, le maître ne possède point la supériorité dans son être intime; la preuve en est qu'il peut la perdre, sans subir aucun changement, par la mort ou par l'affranchissement du serviteur. Le serviteur, à son tour, cesse d'être serviteur indépendamment de lui-même, nous pouvons le dire; la disparition du maître, une parole brise ses liens; la sujétion n'affecte-t-il donc pas sa substance. On voit donc que la relation par elle-même, en vertu de sa nature propre, ne jette point ses racines dans le sujet, n'ajoute point à son essence une nouvelle entité; elle ne peut donc amener dans son sein la division, ni, partant, la pluralité. Que fait-elle donc? Elle spécialise et multiplie les termes par voie d'opposition relative; ainsi les rapports qui distinguent la cause, le moyen et l'effet, font qu'il y a trois termes dans l'opération. Et comme il n'est pas nécessaire que les termes, pour constituer une véritable relation, soient séparés l'un de l'autre, de même il n'est pas nécessaire qu'ils soient essentiellement différents, il suffit qu'ils se distinguent réellement. Voilà comment la relation, ne multipliant pas la substance, mais les termes que nous appelons *personnes* dans Dieu, fait la Trinité, selon l'expression de Boèce.

Mais si la catégorie de la relation convient à Dieu, celle de la substance ne lui appartient pas moins proprement; car il ne renferme, répétons-le, ni modes ni accidents; tout en lui est

Ad secundum dicendum, quòd sicut in rebus creatis, in illo quod dicitur relativè, non solùm est invenire respectum ad alterum, sed etiam aliquid absolutum, ita et in Deo; sed tamen aliter et aliter. Nam id quod invenitur in creatura præter id quod continetur sub significatione no-

quod dicitur secundùm substantiam dicitur. Dicitur enim ad aliquid, sicut Pater ad Filium, et Filius ad Patrem, quod non est accidens, quia et ille semper Pater, et iste semper Filius, etc. Et inferius : Quamobrem quamvis diversum sit Patrem esse et Filium esse, non est tamen diversa substantia; quia hæc non secundùm substantiam dicuntur, sed secundùm relativum, quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile.

néglige ce qu'elle a d'absolu pour ne dénoncer que ce qu'elle a de relatif. Et pourquoi cela? Parce que l'essence infinie renferme, comme nous l'avons dit en parlant des noms de Dieu, plus de richesse et de perfection que le langage humain ne pourra jamais en exprimer. Quelle que soit la conclusion que paroisse autoriser la valeur nominale et ordinaire des termes, on auroit tort de conclure qu'il existe en Dieu, outre l'entité de la relation, une entité primordiale et foncière.

3e Si Dieu ne renfermoit pas plus de perfection que n'en dénonce le terme de *relation*, sa nature seroit imparfaite comme se rapportant à un autre; de même que s'il n'avoit pas plus de sagesse que n'en exprime ce mot, il ne seroit plus l'Être nécessaire, subsistant par lui-même. Mais, qu'on ne l'oublie pas, la perfection de l'essence divine surpasse infiniment toute expression. Si donc le terme de *relation* accuse et décèle une imperfection, il ne s'ensuit nullement que la nature ineffable soit imparfaite; car nous avons vu plus haut qu'elle renferme, d'une manière infinie, tous les genres de perfection.

consubstantiel à son être, il est essentiellement tout ce qu'il est. Par cela même, en vertu de sa simplicité souveraine, la substance et la relation forment réellement en lui une unité pure, absolue; mais ces deux choses ne sont pas formellement, rationnellement, dans Dieu, la même entité. L'une, la substance, exprime l'être; l'autre, la relation, signifie la manière d'être; la première se rapporte et s'arrête à elle-même, la seconde s'étend et se consomme dans un autre; celle-là contient l'unité, celle-ci fait la pluralité.

Ces réflexions jettent, ce nous semble, une vive lumière sur notre sujet. Elles pourront, dans tous les cas, faciliter l'intelligence de plusieurs passages qu'on a lus dans le texte. Le saint docteur nous a dit, entre autres choses, que l'être divin ne comporte que deux prédicaments dans leur nature propre. Ces deux prédicaments, tout le monde le comprend maintenant, c'est la substance et la relation.

---

minis relativi, est alia res; in Deo autem non est alia res, sed una et eadem; quæ non perfectè exprimitur relationis nomine, quasi sub significatione talis nominis comprehensa. Dictum est enim suprà (qu. 13), cùm de divinis nominibus agebatur, quòd plus continetur in perfectione divinæ essentiæ, quàm aliquo nomine significari possit. Unde non sequitur, quòd in Deo, præter relationem, sit aliquid aliud secundùm rem, sed solùm consideratâ nominum ratione.

Ad tertium dicendum, quòd si in perfectione divina nihil plus contineretur, quàm quod significat nomen relativum, sequeretur quòd *esse* ejus esset imperfectum, utpote ad aliquid aliud se habens; sicut si non contineretur, ibi plus quàm quod nomine sapientiæ significatur, non esset aliquid subsistens. Sed quia divinæ essentiæ perfectio est major quàm quòd significatione alicujus nominis comprehendi possit, non sequitur, si nomen relativum vel quodcumque aliud nomen dictum de Deo, non significat aliquid perfectum (1), quòd divina essentia habet *esse* imperfectum; quia divina essentia comprehendit in se omnium generum perfectionem, ut supra dictum est (qu. 4, art. 2).

(1) Quantùm ad modum ipsum significandi ex propria nominis ratione.

ARTICLE III.

Les relations divines sont-elles réellement distinctes les unes des autres?

Il paroît que les relations divines ne sont pas réellement distinctes les unes des autres. 1° Les choses identiques à une seule et même chose sont identiques entre elles (1). Or les relations dans Dieu sont réellement identiques à son essence : donc elles ne sont pas réellement distinctes les unes des autres.

2° Comme la paternité et la filiation diffèrent, par les termes et par l'idée, de l'essence divine, de même la bonté et la puissance en diffèrent aussi. Or cette différence rationnelle n'entraîne pas une distinction réelle entre la puissance et la bonté : donc elle ne rend pas non plus la paternité et la filiation réellement distinctes l'une de l'autre.

3° Les choses ne se distinguent réellement en Dieu, que lorsqu'elles procèdent les unes des autres. Or les relations ne procèdent pas les unes des autres : donc elles ne se distinguent pas entre elles.

Mais Boèce dit, *De Trin.*, ad finem : « En Dieu, la substance renferme l'unité et la relation fait la trinité. » Si donc les relations n'étoient pas réellement distinctes les unes des autres, la trinité divine ne seroit qu'une trinité de raison, et nous devrions souscrire à l'hérésie de Sabellius.

(Conclusion. — Les relations se distinguent réellement en Dieu, non dans leur être absolu, mais dans leur être relatif.)

Il faut dire ceci : Dès qu'on affirme une entité quelconque, on affirme par cela même tout ce qui constitue l'essence de cette entité : ainsi, quand on dit d'une créature qu'elle est homme, on dit qu'elle est douée de raison.

(1) Cet axiome a reçu sa forme philosophique d'Aristote. On dit ordinairement en françois : « Deux choses semblables à une troisième sont semblables entre elles. »

ARTICULUS III.

Utrùm relationes quæ sunt in Deo, realiter ab invicem distinguantur.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd relationes quæ sunt in Deo, realiter ab invicem non distinguantur. Quæcumque enim uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Sed omnis relatio in Deo existens, est idem secundùm rem cum divina essentia : ergo relationes secundùm rem ab invicem non distinguuntur.

2. Præterea. Sicut paternitas et filiatio secundùm nominis rationem distinguuntur ab essentia divina, ita et bonitas et potentia. Sed propter hujusmodi rationis distinctionem non est aliqua realis distinctio bonitatis et potentiæ divinæ : ergo neque paternitatis et filiationis.

3. Præterea. In divinis non est distinctio realis nisi secundùm originem. Sed una relatio non videtur oriri ex alia : ergo relationes non distinguuntur realiter ab invicem.

Sed contra est, quod dicit *Boëtius* in lib. *de Trinit.* (versùs finem), quòd « substantia in divinis continet unitatem, relatio multiplicat Trinitatem. » Si ergo relationes non distinguuntur ab invicem realiter, non erit in divinis trinitas realis, sed rationis tantùm : quod est Sabelliani erroris.

(Conclusio. — Distinguuntur reales relationes in Deo realiter, non quidem secundùm absolutum, sed respectivum.)

Respondeo dicendum, quòd ex eo quòd aliquid alicui attribuitur, oportet quòd attribuantur ei omnia quæ sunt de ratione illius; sicut cuicunque attribuitur *homo*, oportet quòd at-

(1) De his etiam infra, quæst. 30, art. 1, de potent., art. 5 et 6.

Or ce qui constitue fondamentalement l'essence de la relation, c'est le rapport qui unit deux choses en les opposant respectivement l'une à l'autre. Puisque la relation existe réellement en Dieu, il y a nécessairement opposition réelle dans son être; et qui dit opposition réelle, dit distinction (1). Dieu trouve conséquemment des distinctions réelles en lui-même; il les trouve dans son être relatif, et non dans son être absolu, non dans son essence où règne l'unité souveraine, la suprême simplicité.

Je réponds aux arguments : 1° L'axiome allégué dans l'objection, que les choses identiques à une seule et même chose sont identiques entre elles, est vrai quand il y a identité réelle et rationnelle entre les choses comparées, comme entre habit et vêtement; mais il est faux quand l'identité n'est que réelle, et non rationnelle : ainsi le Philosophe, qui nous a donné notre axiome, remarque que l'action et la passion, pour être identiques au mouvement, n'en sont pas identiques entre elles; car l'action implique l'idée de mouvement communiqué par le moteur, et la passion l'idée de mouvement reçu par le mobile. Ces principes s'appliquent comme d'eux-mêmes à notre sujet : bien que la paternité et la filiation soient réellement identiques à l'essence divine, elles présentent rationnellement des rapports opposés, et voilà précisément ce qui les distingue l'une de l'autre.

2° La puissance et la bonté n'impliquent point opposition dans leurs idées : il n'y a donc point parité entre les deux termes de l'objection (2).

(1) On ne peut être père et fils en même temps, sous le même rapport ; car, autrement, on seroit à soi-même sa propre cause et son propre effet ; donc la paternité et la filiation forment une opposition. Or l'opposition produit nécessairement la distinction, puisque deux choses opposées, ne pouvant se réunir en une seule, réclament deux sujets ; donc la paternité et la filiation, donc les relations sont distinctes en Dieu.

(2) La puissance et la bonté ne forment point une opposition relative, puisqu'elles peuvent résider dans le même sujet ; elles ne produisent donc pas la distinction. Mais la paternité et la

---

tribuatur ei *esse rationale*. De ratione autem relationis est respectus unius ad alterum, secundùm quem aliquid alteri opponitur relativè. Cùm igitur in Deo realiter sit relatio, ut dictum est, oportet quòd realiter sit ibi oppositio; relativa autem oppositio in sui ratione includit distinctionem. Unde oportet quòd in Deo sit realis distinctio, non quidem secundùm rem absolutam, quæ est essentia, in qua est summa unitas et simplicitas, sed secundùm rem relativam.

Ad primum ergo dicendum, quòd secundùm Philosophum in III, *Physic.*, argumentum illud, quòd « quæcumque uni et eidem sunt eadem sibi invicem sunt eadem, » tenet in his quæ sunt idem re et ratione, sicut tunica et indumentum, non autem in his quæ differunt ratione. Unde ibidem dicit quòd licèt actio sit motui (similiter et passio), non tamen sequitur quòd actio et passio sint idem; quia in actione importatur repectus ut (1) *à quo est motus in mobili;* in passione verò, ut *qui est ab alio.* Et similiter, licèt paternitas sit idem secundùm rem cum essentia divina, et similiter filiatio; tamen hæc duo in suis propriis rationibus important oppositos respectus : unde distinguuntur ab invicem.

Ad secundum dicendum, quòd potentia et bonitas non important in suis rationibus aliquam oppositionem : unde non est similis ratio.

(1) Colligitur ex text. 20 et 21, vel cap. 3, græco-lat., ubi *vestis* et indumenti (sive λωπίου καὶ ἱματίου, amictûs et vestitûs) exemplum ad id insinuandum usurpatur ; ut et adostendendum quód non teneat in his quæ ratione distinguuntur, usurpatur exemplum viæ quæ non eadem ab Athenis ad Thebas, et à Thebis vicissim ad Athenas quantùm ad rationem, licèt eadem secundùm rem.

3° A parler proprement, les relations ne procèdent pas les unes des autres, il est vrai ; mais elles dérivent de l'opposition que produisent les processions.

ARTICLE IV.

Y a-t-il seulement quatre relations réelles en Dieu : la paternité, la filiation, la spiration et la procession ?

Il paroît qu'il n'y a pas seulement quatre relations réelles en Dieu : la paternité, la filiation, la spiration et la procession. 1° Les rapports de l'intelligence à l'objet connu, ceux de la volonté à la chose voulue forment en Dieu des relations réelles, qui ne sont pas comprises dans les précédentes. Donc il n'y a pas seulement quatre relations réelles en Dieu.

Les relations réelles sont déterminées, dans les personnes divines, par la procession intellectuelle du Verbe. Or les relations intellectuelles se multiplient indéfiniment, comme le dit Avicenne. Donc le nombre des relations réelles dans les personnes divines est indéfini.

3° Les idées sont en Dieu, comme nous l'avons établi plus haut, de toute éternité. Or les idées, nous l'avons démontré pareillement, se distinguent entre elles par leurs rapports avec les choses : donc il y a un très-grand nombre de relations éternelles en Dieu.

4° Légalité, la ressemblance et l'identité sont de véritables relations qui existent en Dieu de toute éternité. Donc il y a plus de quatre relations éternelles en Dieu.

5° Mais, pour argumenter dans le sens contraire, il paroît qu'il y a moins de quatre relations en Dieu. Comme le remarque le Philosophe, le

filiation, formant une opposition, demandent impérieusement deux sujets, et donnent par là même naissance à la distinction.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis relationes (propriè loquendo) non oriuntur vel procedant ab invicem, tamen accipiuntur per oppositum, secundùm processionem alicujus ab alio.

ARTICULUS IV.

Utrùm in Deo sint tantùm quatuor relationes reales; scilicet paternitas, filiatio, spiratio, et processio.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd in Deo non sint tantùm quatuor relationes reales, scilicet paternitas, filiatio, spiratio et processio. Est enim considerare in Deo relationes intelligentis ad intellectum, et volentis ad volitum, quæ videntur esse relationes reales, neque sub prædictis continentur. Non ergo sunt solùm quatuor relationes reales in Deo.

2. Præterea, relationes reales accipiuntur in Deo secundùm processionem intelligibilem Verbi. Sed relationes intelligibiles multiplicantur in infinitum, ut Avicenna dicit. Ergo in Deo sunt infinitæ relationes reales.

3. Præterea, ideæ sunt in Deo ab æterno, ut suprà dictum est (qu. 15, art. 2). Non autem distinguuntur ab invicem nisi secundùm respectum ad res, ut suprà dictum est (qu. 15, art. 2). Ergo in Deo sunt multò plures relationes æternæ.

4. Præterea, *æqualitas* et *similitudo* et *identitas* sunt relationes quædam, et sunt in Deo ab æterno. Ergo plures relationes sunt ab æterno in Deo, quam quæ dictæ sunt.

Sed contra, videtur quòd sint pauciores : quia secundùm Philosophum in III, *Physic.*, ut suprà, « eadem via est de Athenis ad Thebas, et de Thebis ad Athenas. » Unde videtur

(1) De his etiam infrà, quæst. 30, art. 1, in corp.; et art. 2, tum in corp., tum ad 2.

chemin qui conduit d'Athènes à Thèbes est le même que celui qui ramène de Thèbes à Athènes. Donc la relation du Père au Fils, la paternité, est la même chose que la relation du Fils au Père, que la filiation ; donc il y a moins de quatre relations en Dieu.

(CONCLUSION. — Il y a quatre relations en Dieu : la paternité, la filiation, la spiration et la procession ; ce sont les seules qui subsistent dans la Trinité réellement et intrinsèquement.)

Il faut dire ceci : Toute relation est fondée, selon la remarque du Philosophe, ou sur la quantité, comme double et simple ; ou sur l'action et la passion, comme cause et effet, père et fils, maître et serviteur, et autres relations pareilles (1). Or Dieu ne renferme pas la quantité; car, suivant la belle expression de saint Augustin, il est grand sans étendue : les relations divines ont donc pour fondement, quoi ? L'action : non pas l'action transitive qui passe à l'extérieur, puisque les rapports du Créateur aux créatures n'existent pas réellement dans l'essence absolue ; mais l'action immanente, renfermée dans l'agent, qui détermine les processions intrinsèques au sein de l'Etre infini. Eh bien, deux actions de cette nature, mais deux seulement, se consomment dans l'essence divine : l'action de l'intelligence, qui produit la procession du Verbe; puis l'action de la volonté, qui cause la procession de l'amour. De chacune de ces processions naissent, par opposition, deux relations correspondant l'une à l'autre, s'avoir : la relation du terme au principe et la relation du prin-

(1) La mesure et le mesurable peuvent aussi produire des relations, Aristote l'enseigne formellement, nous l'avons dit nous-même : pourquoi le saint auteur n'a-t-il pas fait entrer, dans son énumération, ces sortes de rapports ? On peut en donner deux raisons. D'abord il est clair, manifeste par soi, que la relation de mesure ne se trouve pas en Dieu ; car il ne peut y avoir rien de mesuré dans l'essence infinie. Ensuite le docteur angélique parle de relations réelles Or les relations fondées sur la mesure n'ont point cette qualité : nous l'avons démontré dans notre première note et tout le monde voit que, si l'œil se rapporte aux couleurs, par exemple, les couleurs ne se rapportent pas à l'œil.

Il y a aussi les relations de ressemblance et d'égalité. Saint Thomas en parle dans la réponse au quatrième argument.

---

quòd pari ratione eadem sit relatio de Patre ad Filium (quæ dicitur *paternitas* et de Filio ad Patrem, quæ dicitur *filiatio;* et sic non sint quatuor relationes in Deo.

(CONCLUSIO. — In Deo quatuor tantùm reales relationes sunt : paternitas, filiatio, spiratio et processio; quæ solæ realiter in Deo sunt, et intrinsece.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm Philosophum in V *Metaph.*, (text. 20) relatio omnis fundatur vel supra quantitatem, ut *duplum* et *dimidium;* vel supra actionem et passionem ut *faciens* et *factum, pater* et *filius, dominus* et *servus,* et hujusmodi. Cùm autem quantitas non sit in Deo (est enim *sine quantitate magnus,* ut dicit Augustinus) (1), relinquitur quòd realis relatio in Deo esse non possit nisi super actionem fundata : non autem super actiones secundùm quas procedit aliquid extrinsecum à Deo, quia relationes Dei ad creaturas non sunt realiter in ipso, ut suprà dictum est (qu. 13). Unde relinquitur quòd relationes reales in Deo non possunt accipi nisi secundùm actiones, secundùm quas est processio in Deo non extra, sed intra. Hujusmodi autem processiones sunt duæ tantùm, ut suprà dictum est (qu. 27, art. 5), quarum una accipitur secundùm actionem intellectûs, quæ est proces-

(1) Colligitur ex libro 1, *De Trinit.*, cap. 1, circa finem ; et lib. 6, cap. 7, circa principium.

cipe au terme. Rappelons-nous maintenant que la procession du Verbe est une génération proprement dite, telle qu'elle appartient aux êtres vivants. Or, dans la sphère de la vie, la relation du principe générateur se nomme *paternité*, et l'on appelle *filiation* la relation du terme avec le principe. Quant à la procession de l'amour, comme elle n'a pas de nom propre qui la caractérise, les relations qu'elle produit ne portent pas non plus de dénomination spéciale; celle du principe s'appelle *spiration*, et celle du terme *procession* (1). Il est vrai que ces noms dénotent l'origine ou la procession, plutôt que la relation.

Je réponds aux arguments : 1° Là où l'intelligence et la volonté diffèrent réellement de l'objet su et voulu, comme dans l'homme, il peut y avoir relation réelle entre le connoissant et le connu, entre le voulant et le voulu. Mais, en Dieu, l'intelligence et la volonté ne forment qu'une seule et même essence avec l'objet su et voulu ; car l'Etre universel connoît et veut toutes les choses en se connoissant et en se voulant lui-même. Les relations des facultés divines avec leur objet ne sont donc pas réelles, parce qu'elles sont des relations d'identité, du même au même. Mais la relation du Verbe éternel est réelle, parce que le Verbe s'offre à nous comme une réalité divine produite intellectuellement dans le sein du grand Être, et non comme une chose extérieure perçue par l'intelligence. Lorsque nous avons l'idée d'une pierre, par exemple, ce qui reçoit le nom de *verbe*, ce n'est pas la pierre, mais la perception de notre esprit.

2° L'homme voit les relations idéales se succéder sans cesse dans son être intelligent : il perçoit l'idée de la pierre par un acte particulier, il perçoit qu'il a cette idée par un acte particulier, il perçoit qu'il possède

(1) Plusieurs théologiens nomment la première de ces relations *spiration active*, et la seconde *spiration passive*.

---

sio Verbi; alia secundùm actiones voluntatis, quæ est processio amoris. Secundùm quamlibet autem processionem oportet duas accipere relationes oppositas, quarum una sit procedentis à principio et alia ipsius principii. Processio autem Verbi dicitur *generatio* secundùm propriam rationem quâ competit rebus viventibus (1); relatio autem principii generationis in viventibus perfectis, dicitur *paternitas;* relatio verò procedentis à principio dicitur *filiatio*. Processio verò amoris non habet nomen proprium, ut suprà dictum est (qu. 27, art. 3); unde neque relationes quæ secundùm ipsam accipiuntur (2). Sed vocatur relatio principii hujus processionis *spiratio;* relatio autem procedentis, *processio*, quamvis hæc duo nomina ad ipsas processiones vel origines pertineant, et non ad relationes.

Ad primum ergo dicendum, quòd in his in quibus differt intellectus et intellectum, volens et volitum, potest esse realis relatio, et scientiæ ad rem scitam, et volentis ad rem volitam. Sed in Deo est idem omnino intellectus et intellectum; quia intelligendo se intelligit omnia alia, et eadem ratione voluntas et volitum. Unde in Deo hujusmodi relationes non sunt reales, sicut neque relatio *ejusdem* ad *idem*. Sed tamen relatio ad verbum est realis, quia verbum intelligitur ut procedens per actionem intelligibilem, non autem ut res intellecta. Cùm enim intelligimus lapidem, in quod ex re intellecta concipit intellectus vocatur *verbum*.

Ad secundum dicendum, quòd id nobis relationes intelligibiles in infinitum multiplicantur; quia alio actu intelligit homo lapidem, et alio

(1) Ut sit nimirum *processio viventis a principio vitæ conjuncto in similitudinem naturæ*, sicut supra.

(2) Supple, *habent proprium nomen*, ut resumendum ex præmissis.

la conscience de cette idée par un acte particulier; les actes de l'intelligence, et par eux les relations intellectuelles, vont en lui se multipliant toujours, indéfiniment. Mais cette multiplicité de perceptions, cette succession de pensées n'a pas lieu dans Dieu; car il perçoit et comprend tout par un seul acte.

3° Dieu connoît les rapports des idées entre elles, personne ne songe à le contester; mais de ce qu'il y a pluralité dans les objets de sa connoissance, il ne s'ensuit pas qu'il y ait en lui, sous ce rapport, pluralité de relations ; tout ce qu'on peut en conclure légitimement, c'est qu'il voit et connoît des relations multiples.

4° L'égalité et la ressemblance ne sont pas en Dieu des relations réelles, mais des relations idéales : nous le verrons plus clairement encore dans la suite.

5° Le chemin qui conduit à un terme et ramène au point de départ est le même, mais les rapports sont divers. On ne peut donc pas dire que la relation du Père au Fils est la même que celle du Fils au Père. On pourroit tirer cette conclusion s'il s'agissoit d'une chose absolue, et non relative, qui servît d'intermédiaire entre ces deux termes (1).

(1) L'anneau qui enchaîne deux anneaux reste le même, qu'on l'envisage du premier au second ou du second au premier ; mais le rapport qu'il établit diffère avec la manière de le considérer.

---

actu intelligit se intelligere lapidem, et alio etiam intelligit se hoc intelligere (1); et sic in infinitum multiplicantur actus intelligendi, et per consequens relationes intellectæ. Sed hoc in Deo non habet locum, quia uno actu tantùm omnia intelligit.

Ad tertium dicendum, quòd respectus ideales sunt intellecti a Deo ; unde ex eorum pluralitate non sequitur quòd sint plures relationes in Deo, sed quòd Deus cognoscat plures relationes.

Ad quartum dicendum, quòd *æqualitas* et *similitudo* in Deo non sunt relationes reales, sed rationis tantùm, ut infra patebit (qu. 42, art. 4, ad 3).

Ad quintum dicendum, quòd via est eadem ab uno termino ad alterum, et econverso; sed tamen respectus sunt diversi. Unde ex hoc non potest concludi quòd eadem sit relatio Patris ad Filium, et econverso; sed posset hoc concludi de aliquo absoluto, si esset medium inter ea.

(1) Quia nempe directo actu intelligit lapidem per propriam speciem ejus, impressam sibi, et ab ipso immissam ; sed se intelligere lapidem intelligit actu reflexo tantùm, quasi per quamdam resultantiam primi actûs quo lapidem intelligebat ut objectum proprium ac directum ; quamvis aliquo modo duo prædicti actus cognitionis vel intellectionis ad eumdem referri possint, si unus ut ratio alterius accipiatur (quia ubi unum propter aliud, ibi unum tantùm), cum alioqui secundùm se considerati sint diversi.

QUESTION XXIX.

Des personnes en Dieu.

Après avoir donné les notions préliminaires des processions et des relations en Dieu, nous allons aborder la question des personnes.

Ce sujet exige des considérations générales et des considérations particulières. En conséquence nous parlerons en général de toutes les personnes considérées dans leur nature commune, puis en particulier de chacune des personnes envisagées dans leurs propriétés spéciales.

Dans les considérations générales, nous examinerons : premièrement, la signification du mot *personne;* deuxièmement, le nombre des personnes; troisièmement, ce que renferme et ce qu'exclut ce nombre, comme la diversité, la ressemblance et d'autres choses pareilles; quatrièmement, enfin, ce qui se rapporte à la connoissance des personnes.

On demande quatre choses sur le premier point : 1° Peut-on définir la personne une substance individuelle de nature raisonnable ? 2° La personne est-elle la même chose que l'hypostase, la subsistance et l'essence ? 3° Doit-on se servir du mot *personne* en parlant de Dieu ? 4° Ce nom signifie-t-il la relation ?

ARTICLE I.

Peut-on définir la personne une substance individuelle de nature raisonnable?

Il paroît qu'on ne peut définir la personne comme Boèce la définit, une substance individuelle de nature raisonnable. 1° On ne peut définir l'être

---

QUÆSTIO XXIX.

De personis divinis, in quatuor articulos divisa.

Præmissis autem his quæ de processionibus et relationibus præcognoscenda videbantur, necessarium est aggredi de personis.

Et primò secundùm considerationem absolutam, et deinde secundùm comparativam. Oportet autem absolutè de personis, primò quidem in communi considerare, deinde de singulis personis.

Ad communem autem considerationem personarum quatuor pertinere videntur : primò quidem significatio hujus nominis, *persona* (1); secundò verò, numerus personarum; tertiò, ea quæ consequuntur numerum personarum, vel ei opponuntur, ut *diversitas* et *similitudo* et hujusmodi; quartò verò, ea quæ pertinent ad notitiam personarum.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° De diffinitione personæ. 2° De comparatione personæ ad essentiam, substantiam et hypostasim. 3° Utrùm nomen personæ competat in divinis. 4° Quid ibi significet.

ARTICULUS I.

De diffinitione personæ

Ad primum sic proceditur (2). Videtur quòd incompetens sit diffinitio personæ, quam Boëtius assignat in libro *De duabus naturis;* quæ talis est : « Persona est rationalis naturæ in-

(1) Prout usu theologico accipitur ad hypostasim particularem designandam, non ut interdum qualitatem sive conditionem significat.

(2) De his etiam 3 part., quæst. 2, art. 2. in corp.; ut et I *Sent.*, dist. 25. art.; et quæst. 9. de potent., art. 2; et quæst. de unione Verbi, art. 1.

singulier. Or la personne est un être singulier : donc on ne peut la définir (1).

2° *Substance* se prend, dans la définition de la personne, ou pour la substance première ou pour la substance seconde. Si pour la substance

(1) Nous allons étudier quelques termes théologiques, qui sont d'un fréquent usage dans le traité de la Trinité, comme dans celui de l'incarnation ; tâchons de les bien comprendre, si nous ne voulons pas que les raisonnements de notre saint auteur restent pour nous des énigmes indéchiffrables.

I. Avant d'être, il faut pouvoir être. Or ce qui peut être forme l'essence.

L'essence (de *esse*, être) renferme les propriétés radicales des choses ; c'est ce qui les constitue fondamentalement, ce qui les fait ce qu'elles sont ; c'est, pour donner une définition rigoureuse, ce qui peut exister, la puissance d'être. Telle est, dans l'homme, la qualité d'animal raisonnable.

II. Ce n'est point assez de pouvoir être ; il faut devenir, naître à l'existence : c'est la nature qui subit cette transformation.

La nature (*natura, nascitura, nasci*, naître) ne diffère que sous un rapport accidentel de l'entité que nous venons de définir ; elle dénonce les propriétés fondamentales des êtres en y ajoutant l'idée de mouvement pris dans le sens d'Aristote, apparent ou latent ; elle est ce qui peut devenir, changer, agir ; c'est la puissance de l'actualité. Nous comprendrons maintenant notre saint auteur, quand il nous dira tout à l'heure, dans le texte de l'article, que « la nature est le principe du changement et de la stabilité. »

III. Ce qui est devenu être existe.

L'existence (de *ex*, hors, et de *sistere*, être, se tenir) exprime littéralement la station hors du néant et des causes ; elle réalise les propriétés qu'elle trouve à l'état latent dans le sujet ; c'est l'exercice de la puissance d'être ou de devenir ; c'est l'actualité de l'essence et de la nature.

IV. Il y a deux sortes d'existences. Comme le chêne s'élève vers le ciel par sa propre force et donne au lierre un appui bienfaisant qui aide sa foiblesse, il est pareillement des êtres qui se soutiennent eux-mêmes et supportent d'autres êtres. C'est la substance.

La substance (de *sub*, sous, et de *stare*, être) est ce qui existe par soi et sert de sujet aux accidents. En conséquence elle remplit, pour ainsi dire, un double office : elle existe et fait exister ; dans laquelle de ces deux fonctions déploie-t-elle sa nature propre, caractéristique ? Sans nous engager dans toutes les discussions des philosophes, nous répondons nettement : Dans la première. Si la substance prête un appui secourable aux êtres accidentels, qu'est-ce qui lui donne ce pouvoir ? n'est-ce pas la vertu qui la fait subsister ? Avant d'éclairer les mondes, le soleil est lumière dans son essence ; la colonne se soutient elle-même, avant de soutenir l'edifice. Toutefois, pour avoir l'idée complète de la substance, il faut la considérer à la fois dans ses deux caractères ; quand on l'envisage uniquement sous le point de vue de l'existence, comme subsistant sans support, elle présente la même signification que l'essence.

La substance possède, d'après Aristote, les propriétés que voici. 1° Elle n'existe pas dans un sujet d'adhésion ; rien de plus clair, puisqu'elle se distingue de l'accident par cela qu'elle subsiste en elle-même. 2° Elle n'a pas de contraire. Il y a des entités substantielles qui se combattent, comme l'eau et le feu, cela est vrai ; mais les contraires sont les choses qui ne peuvent résider ensemble dans le même sujet, comme le blanc et le noir, le juste et l'injuste ; or nous venons de dire que la substance ne réside point dans un sujet. 3° Elle est le sujet des contraires. Une de ses fonctions consiste à recevoir les accidents ; eh bien, qu'est-ce qui forme les contraires, sinon les accidents par leur séjour dans le sujet ? 4° Elle n'admet ni le plus ni le moins. Appartenant à des individus multiples et divers, elle peut être plus ou moins élevée plus ou moins noble, comme dans la pierre et dans l'arbre, dans l'homme et dans l'ange mais elle ne peut être plus ou moins substance, elle existe ou elle n'existe pas, nul milieu 5° Enfin elle forme des choses et s'exprime substantivement, au lieu que les accidents forment des qualités et s'énoncent adjectivement. — Qu'on ne néglige pas ces remarques ; elles nous aideront dans l'intelligence de notre saint auteur, et par leur simplicité même elles ouvrent à l'esprit des vues larges et profondes.

---

dividua substantia. Nullum enim singulare diffinitur. Sed *persona* significat quoddam singulare : ergo *persona* inconvenienter diffinitur.

2. Prætereà, *substantia* (prout ponitur in diffinitione personæ) aut sumitur pro substantia prima, aut pro substantia secunda. Si pro

première, l'adjectif *individuelle* est inutile, puisque la substance première appartient nécessairement à l'individu ; si pour la substance seconde, la même épithète est fausse et contredit le sens du substantif, car les substances secondes sont les genres et les espèces : donc la définition est mal posée.

Il y a deux sortes de substances : la substance première et la substance seconde. La substance première comprend les individus, comme Pierre, Paul; la substance seconde renferme les genres et les espèces, comme homme, animal. On voit que nous aurions pu dire : substance singulière et substance générale, substance concrète et substance abstraite, substance réelle et substance rationnelle : pourquoi donc les philosophes ont-ils consacré les deux premières dénominations? La substance, nous le savons, présente un double caractère : elle existe en elle-même, puis elle reçoit les accidents. Or la substance individuelle existe rigoureusement en elle-même, tandis que la substance générale n'existe proprement que dans les individus; ensuite celle-là subit diverses modifications accidentelles, au lieu que celle-ci reste constamment la même. Ces deux sortes de substance ne portent donc pas avec le même éclat la double livrée qui distingue leur entité : l'une est la substance première, l'autre la substance seconde. — Quand nous lisons le mot *individuel* joint à celui de *substance* dans la définition de la personne, nous devons comprendre qu'il s'agit non pas de la substance abstraite et générale, mais de la substance concrète et singulière.

Qu'est-ce qui nous donne l'idée de la substance? La matière, simple ou composée dans ses éléments, divisible ou non divisible à l'infini, ne nous en offre que des images obscures; c'est en nous-mêmes, dans le sentiment intérieur que nous en trouvons la notion. En vain les pensées succèdent aux pensées dans mon esprit; les affections les plus contraires se partagent mon cœur vainement; lorsque tout change autour de moi, dans moi, je demeure le même ; les modifications que j'éprouve n'existent pas sans mon être, mais mon être existe sans elles ; mon *moi* subsiste en moi-même, je suis une substance, je le sens.

V. Nous venons de le voir et nous le répétons, la substance existe en elle-même et sert de sujet aux accidents. Quand on l'envisage dans son existence, indépendamment de l'appui qu'elle donne à d'autres êtres, on a la subsistance; quand on la considère comme soutenant d'autres êtres, abstraction faite de son existence, on a le suppôt.

Qu'est-ce donc que la subsistance? C'est ce qui subsiste en soi séparé de l'idée de sujet ; c'est la substance en général, prise hors de l'individu, conçue d'une manière abstraite.

Le suppôt n'est autre chose, comme on le voit déjà, que la substance envisagée comme sujet; c'est la subsistance ramenée à l'individu, prise dans la réalité des choses, conçue d'une manière concrète.

VI. Plaçons-nous à un autre point de vue. La substance existe ou dans les être privés de raison, ou dans les êtres qui en sont doués. Dans les êtres privés de raison, elle forme la subsistance ou le suppôt, comme nous venons de le voir; dans les êtres doués de raison, elle constitue la personne. Mais la raison se détermine, se meut, agit par sa propre énergie; elle a l'indépendance, la spontanéité, la détermination libre, le domaine de ses actions. La personne implique donc trois choses : l'idée de substance première, individuelle; puis l'idée de raison, d'intelligence; puis l'idée de détermination libre, d'action spontanée. La personne est le dernier complément de la substance.

D'après tout cela, la pierre est une substance, parce qu'elle existe en elle-même selon la réalité des choses; l'animal est une subsistance, parce qu'il existe en lui-même dans les idées de notre esprit; Pierre est une personne, parce qu'il existe en lui-même avec l'intelligence et l'action libre ; mais il n'est pas deux personnes, parce que les deux parties de son être ne sont pas le principe total de l'action.

En résumé, l'essence est ce qui peut être, la nature ce qui peut devenir, l'existence ce qui est ou est devenu, la substance ce qui subsiste en soi, la subsistance ce qui subsiste rationnellement, le suppôt ce qui subsiste réellement, enfin la personne ce qui subsiste avec l'intelligence et la volonté libre.

---

substantia prima, superfluè additur *individua*; quia substantia prima est substantia individua, si verò stat pro substantia secunda, falso additur et est oppositio in adjecto; nam secundæ substantiæ dicuntur genera vel species. Ergo diffinitio est malè assignata.

3° On ne doit pas mettre de nom abstrait dans la définition d'une chose réelle ; on ne doit pas dire, par exemple : « L'homme est une espèce d'animal, » parce que le mot *homme* exprime un être réel, et le mot *espèce* un être abstrait. Puis donc que le terme de *personne* est un nom de chose réelle (car il désigne une substance de nature raisonnable), on ne doit pas mettre dans sa définition le connotatif *individuelle*, qui est un nom abstrait.

4° La nature est, d'après Aristote, le principe du changement et du repos dans les êtres qu'elle informe essentiellement. Or la personne peut exister dans les substances immuables, comme dans les anges et dans Dieu. Donc il ne falloit pas se servir, dans la définition de la personne, du mot *nature*, mais plutôt du mot *essence*.

5° L'ame séparée du corps est une substance individuelle de nature raisonnable. Or elle ne forme pas une personne : donc la définition donnée précédement est défectueuse.

Mais l'autorité de Boèce, qui nous a fourni lui-même notre définition, milite contre ces arguments.

(Conclusion. — La personne est une substance individuelle de nature raisonnable.)

Il faut dire ceci : si le général et le particulier se trouvent dans toutes les catégories, l'individu ne se rencontre que dans la catégorie de la substance ; car la substance s'individualise par elle-même, au lieu que les accidents ne sont individualisés que par un sujet substantiel : ainsi la blancheur ne devient telle et telle blancheur que dans tel et tel corps. De là les individus portent avec droit un nom spécial, qui les met avant les autres : ils s'appellent *hypostases* ou *substances premières*.

---

3. Præterea, nomen intentionis non debet poni in diffinitione rei ; non enim esset bona assignatio si quis diceret : « Homo est species animalis ; » quia *homo* est nomen rei, et *species* est nomen intentionis. Cùm igitur *persona* sit nomen rei (significat enim substantiam quamdam rationalis naturæ) inconvenienter *individuum* (quod est nomen intentionis) (1) in ejus diffinitione ponitur.

4. Præterea, natura est « principium motûs et quietis in eo in quo est per se, et non per accidens, « ut dicitur II *Physic.* (text. 3). Sed persona est in rebus immobilibus, sicut in Deo et in angelis : non ergo in diffinitione personæ debuit poni natura, sed magis essentia.

5. Præterea, anima separata est « rationalis naturæ individua substantia, » non autem est persona : inconvenienter ergo persona sic diffinitur.

Sed contra est authoritas prædicta Boëtii.

(Conclusio. — Persona est rationalis naturæ individua substantia.)

Respondeo dicendum, quòd licèt *universale* et *particulare* inveniatur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo *individuum* invenitur in genere substantiæ ; substantia enim individuatur per seipsam (2), sed accidentia individuantur per subjectum, quod est substantia : dicitur enim hæc albedo in quantum est in hoc subjecto. Unde convenienter individua substantiæ habent aliquod speciale nomen præ aliis : dicuntur enim *hypostases* vel *primæ substantiæ*.

(1) Putà ejus quæ dici solet *secunda intentio*, ut consequens naturas rerum prout sunt ab intellectu apprehensæ ; sive importans quamdam notionem naturis ipsis à ratione attributam ; sicut esse *individuum*, vel *speciem*, vel *genus*, etc.

(2) Non per seipsam totam, sicut quæst. 3, dist. 3, de non compositis dictum est quod individuantur per se, quia sunt supposita ipsa subsistentia ; sed solummodo per partem sui, nempe *per materiam individualem*, ut ibidem etiam indicatur.

Mais le particulier et l'individuel existent, d'une manière plus spéciale et plus parfaite encore, dans les substances raisonnables qui ont le domaine de leurs actes, qui non-seulement sont mues comme les autres, mais qui se meuvent elles-mêmes. En conséquence les individus de nature raisonnable ont, parmi les substances, un nom qui les distingue et les ennoblit; ce nom est celui de *personne*. Ainsi nous disons, dans notre définition, que la personne est une substance individuelle, pour marquer qu'elle est un individu dans le genre de la substance; et nous ajoutons qu'elle est de nature raisonnable, pour placer son individualité dans l'ordre supérieur des substances intelligentes.

Je réponds aux arguments : 1° Il est vrai qu'on ne peut pas définir en particulier tel ou tel être individuel; mais on peut fort bien définir en général ce qui constitue la nature individuelle d'un être singulier. Aristote a défini la substance première d'après ce principe : pourquoi donc Boèce n'aurait-il pu définir la personne de la même manière?

2° Quelques auteurs croient que *substance* se prend, dans la définition de la personne, pour *substance première*, c'est-à-dire pour *hypostase*. Ces deux derniers noms bannissent, il est vrai, l'idée de l'universel et du partiel, puisqu'on ne les donne ni à l'homme en général ni à la main, par exemple; mais le déterminatif qui les accompagne dans notre définition, *individuelle*, n'en remplit pas un rôle moins important : il refuse la personnalité à la substance assumée par une substance plus noble, et cela justement; car la nature humaine de Jésus-Christ n'est pas une personne parce qu'elle est revêtue par une personne plus digne, par le Verbe divin. Mais le mot *substance*, pris en général, n'a pas le sens que nous avons admis pour un instant; il désigne ordinairement et la substance première et la substance seconde; de sorte que

---

Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur *particulare* et *individuum* in substantiis rationalibus, quæ habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt; actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter cæteras substantias, quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturæ, et hoc nomen est *persona*. Et ideo in prædicta diffinitione personæ ponitur *substantia individua*, in quantum significat singulare in genere *substantiæ*; additur autem *rationalis naturæ*, in quantum significat *singulare* in rationalibus substantiis.

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt hoc singulare vel illud diffiniri non possit, tamen id quod pertinet ad communem rationem singularitatis, diffiniri potest; et sic Philosophus diffinit substantiam primam, et hoc modo diffinit Boëtius personam.

Ad secundum dicendum, quòd secundùm quosdam *substantia* in diffinitione personæ ponitur pro substantia prima, quæ est hypostasis (1). Neque tamen superfluè additur, *individua*, quia nomine *hypostasis* vel *substantiæ primæ* excluditur ratio universalis et partis; non enim dicimus quòd homo communis sit hypostasis, neque etiam quòd manus, cùm sit pars : sed per hoc quòd additur *individua*, excluditur à persona *ratio assumptibilis* (2); humana enim natura in Christo non est persona, quia est assumpta à digniori, scilicet à Verbo Dei. Sed meliùs dicendum est quòd *substantia* accipitur communiter prout dividitur per primam et secundam; et per hoc

(1) Juxta usum nominis pro persona receptum.
(2) Id est ejus quod ab alio assumi potest.

l'adjectif *individuelle* en restreint l'acception à la substance première.

3° Comme nous ne connoissons pas dans la matière les différences substantielles, et que nous manquons de termes pour les exprimer (1), nous sommes quelquefois obligés de nous servir, dans les définitions, de différences qui dénoncent des accidents au lieu de différences propres aux substances, comme lorsque nous disons que le feu est un corps simple, chaud et sec; car les accidents sont les effets des formes substantielles et les manifestent. On peut donc employer, dans la définition des choses réelles, des noms abstraits, en leur donnant le sens d'autres mots qu'on ne décline pas. C'est ainsi qu'on se sert du mot *individuelle*, dans la définition de la personne, pour indiquer une manière de subsister qui convient aux substances particulières.

4° Le mot *nature* a d'abord signifié, comme le remarque le Philosophe, la génération des êtres vivants, en d'autres termes la naissance; puis, comme la génération dérive d'un principe intrinsèque, on a étendu le sens de ce mot pour lui faire exprimer le principe du mouvement, et c'est ainsi qu'Aristote le définit. De plus le principe moteur étant formel ou matériel, on a appliqué le terme *nature* aussi bien à la forme qu'à la matière. Enfin, parce que la forme complète et constitue radicalement les êtres, on a donné le même nom à l'essence, aux propriétés fondamentales qu'énonce la définition, et c'est ce dernier sens qu'il présente dans notre phrase descriptive de la personne. « La nature, dit Boèce, est la différence spécifique qui informe chaque être; » or la différence spécifique est ce qui complète la définition, et se tire de la forme. Ainsi, comme

(1) Nous ne pouvons pénétrer la nature de la matière, car nous agitons vainement la question de savoir si elle admet ou non la division à l'infini, si elle est formée d'éléments simples ou composés. En conséquence nous ne connoissons point les substances corporelles, ni par conséquent les différences caractéristiques qui les distinguent.

---

quòd additur, *individua*, trahitur ad standum pro substantia prima.

Ad tertium dicendum, quòd quia substantiales differentiæ non sunt nobis notæ, vel etiam nominatæ non sunt, oportet interdum uti differentiis accidentalibus loco substantialium, puta si quis diceret : « Ignis est corpus simplex, calidum et siccum ; » accidentia enim propria sunt effectus formarum substantialium, et manifestant eas. Et similiter nomina intentionum possunt accipi ad diffiniendum res, secundùm quòd accipiuntur pro aliquibus nominibus rerum quæ non sunt posita. Et sic hoc nomen *individuum* ponitur in diffinitione personæ, ad designandum modum subsistendi qui competit subsistentiis particularibus.

Ad quartum dicendum quod secundùm Philosophum in V *Metaph.* (text. 5), nomen *naturæ* primò impositum est ad significandam generationem viventium, quæ dicitur *nativitas*; et quia hujusmodi generatio est à principio intrinseco, extensum est hoc nomen ad significandum principium intrinsecum cujuscunque motûs, et sic diffinitur natura in II *Physicor.* Et quia hujusmodi principium est formale vel materiale, communiter tam materia quàm forma dicitur *natura*. Et quia per formam completur essentia uniuscujusque rei communiter essentia uniuscujusque rei (quam significat ejus diffinitio) vocatur *natura*. Et sic accipitur hìc *natura*. Undè *Boëtius* ibidem dicit quòd « natura est unumquodque informans specifica differentia; » specifica enim differentia est quæ complet diffinitionem, et sumitur à propria forma rei (1). Et ideò convenientius fuit quòd in diffinitione personæ, quæ est singu-

(1) In physicis vel compositis tantùm, de quibus nominatim dumtaxat hìc agitur; quamvis personæ nomen ad simplicia quoque sive metaphysica pertineat, scilicet ad angelos et ad Deum.

la personne est un être singulier d'un genre déterminé, il valoit mieux employer, pour la définir, le mot *nature* que celui d'*essence*, car le dernier vient d'*esse*, être, terme qui désigne ce qu'il y a de plus général.

5° L'ame est une partie de l'homme ; séparée du corps, elle doit toujours, en vertu de sa nature, pour se compléter, s'unir un autre être. Dès lors elle ne mérite pas, non plus que la main ou toute autre partie de nous-mêmes, le nom de *substance individuelle*, qui est l'hypostase ou la substance première. On ne peut donc lui attribuer ni la qualification, ni la définition de la personne.

ARTICLE II.

La personne est-telle la même chose que l'hypostase, la subsistance et l'essence?

Il paroît que la personne est la même chose que l'hypostase, la subsistance et l'essence. 1° Boèce dit que les Grecs appellent du nom d'*hypostase* la substance individuelle de nature raisonnable. Or cette substance, nous la désignons dans notre langue par le mot de *personne :* donc la personne est absolument la même chose que l'hypostase (1).

2° Comme nous disons qu'il y a trois personnes en Dieu, de même nous pouvons dire qu'il y a trois subsistances. Or cette manière de parler ne nous seroit pas permise, si *personne* et *subsistance* avoient des significations différentes : donc ces deux mots désignent la même chose.

3° L'essence (en grec *ousia*) dénote, comme le remarque Boèce, ce qui est composé de matière et de forme. Or ce qui est composé de matière et

(1) Il nous reste à expliquer trois mots tirés du grec,

I. *Ousia* (de οὖσα, féminin de ἐόν, étant), a la même racine et la même signification que *essence*. On peut aussi traduire ce mot par *substance*, qui présente quelquefois, comme nous le savons, la même idée.

II. L'ousiôsis (venant aussi de οὖσα, par οὐσιόω, je forme l'essence, je revête d'une sub-

---

lare alicujus generis determinati, uteretur nomine *naturæ* quàm *essentiæ*, quæ sumitur ab *esse* quod est communissimum.

Ad quintum dicendum, quòd anima est pars humanæ speciei. Et ideo licèt separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici *substantia individua*, quæ est *hypostasis* vel *substantia prima*; sicut nec manus, nec quæcunque alia partium hominis. Et sic non competit ei neque diffinitio personæ neque nomen.

ARTICULUS II.

Utrùm persona sit idem quod hypostasis, subsistentia et essentia.

Ad secundum sic proceditur(1). Videtur quòd persona sit idem quod *hypostasis*, *subsistentia* et *essentia*. Dicit enim Boëtius in lib. *De duabus naturis*, quòd « Græci naturæ rationalis individuam substantiam hypostaseos nomine vocaverunt (2). » Sed hoc apud nos significat nomen personæ : ergo persona omnino idem est quod hypostasis.

2. Præterea, sicut in divinis dicimus tres personas, ita in divinis dicimus tres subsistentias; quod non esset, nisi *persona* et *subsistentia* idem significarent. Ergo idem significat *persona* et *subsistentia*,

3. Præterea, Boëtius dicit in *Com. prædicamentorum*, quòd *usia* (quod est idem quod essentia) significat compositum ex materia et forma. Id autem quod est compositum ex ma-

(1) De his etiam I *Sent.*, dist. 23, art. 3; et quæst. 9, de potent., art. 1.

(2) Significantiùs quàm nos personam ex inopia vocum, ut ibidem adjungit.

de forme constitue la substance individuelle, qu'on appelle du nom d'*hypostase* et de *personne :* donc ces noms présentent la même signification.

4° Le même philosophe, Boèce dit, *De duabus naturis :* « Les genres et les espèces subsistent (subsistunt) seulement, au lieu que les individus subsistent comme suppôt (substant). Or *subsistance* a été fait de *subsister* (subsistere), et *substance* (en grec *hypostase*) de *subsister comme suppôt* (substare). Puis donc que les genres et les espèces ne sont pas des hypostases ou des personnes, il s'ensuit que ces deux mots n'expriment pas la même chose que *subsistance.*

5° Boèce dit encore, *Comm. Præd.:* « L'hypostase est la matière, et la subsistance (ousiôsis) est la forme. » Or ni la matière ni la forme ne peuvent être appelées du nom de *personne :* donc la personne n'est pas la même chose que l'hypostase et l'essence.

(CONCLUSION. — Le mot *personne* signifie, dans le genre particulier des substances raisonnables, ce que les mots *subsistance*, *chose de nature*, *substance* ou *hypostase* expriment dans le genre des substances en général.)

Il faut dire ceci : le mot *substance* se prend, comme le remarque le Philosophe, dans deux sens. D'abord il signifie la quiddité des choses, les propriétés fondamentales que fait ressortir la définition ; c'est l'entité que les Grecs appellent *ousia*, et que nous pouvons dire *essence*. Ensuite *substance* signifie le sujet résidant dans le genre qu'elle exprime. Quand on envisage ce sujet en général, on peut le désigner par le terme abstrait

stance) est l'ousia en général, prise hors de l'individu, considérée d'une manière abstraite ; c'est la subsistance, la substantialité.

III. *Hypostase* (de ὑπό, sous, et de ἵστημι, je suis, j'existe) nous a fourni le mot *substance* par l'intermédiaire du latin, et désigne étymologiquement la même chose. *Union hypostatique* veut dire *union substantielle.*

Les Grecs, pour des raisons que nous dirons plus tard, ont appliqué ce nom aux personnes divines et les Latins ont suivi cet usage.

---

teria et forma, est individuum substantiæ, quod et *hypostasis* et *persona* dicitur : ergo omnia prædicta nomina idem significare videntur.

Sed contra est, quod Boëtius dicit in lib. *De duabus naturis*, quòd « genera et species subsistunt tantùm; individua verò non subsistunt tantùm, verùm etiam substant. » Sed à subsistendo dicuntur *subsistentia*, sicut à substando *substantia* vel *hypostasis*. Cùm igitur esse hypostases vel personas non conveniat generibus vel speciebus, hypostases vel personæ non sunt idem quòd subsistentiæ.

5. Præterea, Boëtius dicit in *Com. prædicamentorum*, quòd « hypostasis dicitur materia, usiôsis autem (id est subsistentia) dicitur forma. » Sed neque forma neque materia potest dici persona : ergo persona differt à prædictis.

(CONCLUSIO.— Persona in genere rationalium substantiarum id significat, quod in toto genere substantiarum subsistentia, res naturæ, substantia seu hypostasis.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm Philosophum in V *Metaph.*(text. 15), *substantia* dicitur dupliciter. Uno modo dicitur *substantia*, quidditas rei quam significat diffinitio, secundùm quòd dicimus quòd « diffinitio significat substantiam rei; » quam quidem substantiam Græci *usiam* vocant, quod nos *essentiam* dicere possumus. Alio modo dicitur *substantia* subjectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiæ. Et hoc quidem,

de *suppôt;* mais quand on le considère en particulier, on lui donne trois noms concrets correspondant à trois points de vue différents ; on l'appelle *chose de nature*, *subsistance et hypostase*. Regarde-t-on son existence en lui-même et non dans un autre, on le nomme *subsistance*, car nous disons d'un être qu'il subsiste quand il trouve en soi l'appui de son existence, et non dans un sujet d'adhésion ; le conçoit-on revêtu d'une essence générale, on l'appelle *chose de nature*, nom qu'on donne à l'homme individuel ; enfin se le représente-t-on comme soutien des accidents, on le dit *hypostase* ou *substance*. Eh bien, ce que ces trois noms désignent dans la catégorie totale des substances, le mot *personne* l'exprime dans la catégorie particulière des substances raisonnables.

Je réponds aux arguments : 1° Le mot grec *hypostase* exprime, dans sa signification propre, toute substances individuelle ; mais l'usage a prévalu de le donner, à cause de leur excellence, aux substances particulières de nature raisonnable.

2° Comme nous disons au nombre pluriel qu'il y a trois personnes ou trois subsistances en Dieu, de même les Grecs disent qu'il y a trois hypostases. Le mot *substance* répondoit bien, dans sa signification naturelle, étymologique, à celui d'*hypostase* ; mais comme il prête à l'équivoque dans notre langue (puisqu'il signifie l'essence aussi bien que la substance), on l'a remplacé, pour écarter tout péril d'erreur, par celui de subsistance.

3° L'essence est proprement ce que dénonce la définition. Or la définition dénonce les principes qui constituent l'espèce, et non les principes qui l'individualisent : l'essence n'est donc pas seulement, dans les êtres qui renferment ces deux entités, la matière et la forme ; elle est tout le composé qui résulte de ces deux éléments pris en général, comme prin-

---

communiter accipiendo, nominari potest nomine significante intentionem, et sic dicitur *suppositum;* nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem; quæ quidem sunt *res naturæ*, *subsistentia* et *hypostasis*, secundùm triplicem considerationem substantiæ sic dictæ. Secundùm enim quòd per se existit et non in alio, vocatur *subsistentia* : illa enim subsistere dicimus, quæ non in alio sed in se existunt. Secundùm verò quòd supponitur alicui naturæ communi, sic dicitur *res naturæ*, sicut *hic homo* est res naturæ humanæ ; secundùm verò quòd supponitur accidentibus, dicitur *hypostasis* vel *substantia*. Quod autem hæc tria nomina significant communiter in toto genere substantiarum, hoc nomen *persona* significat ingenere rationalium substantiarum.

Ad primum ergo dicendum, quòd *hypostasis* apud Græcos ex propria significatione nominis habet quòd significet quodcunque individuum substantiæ ; sed ex usu loquendi habet quòd sumatur pro individuo rationalis naturæ, ratione suæ excellentiæ.

Ad secundum dicendum, quòd sicut nos dicimus in divinis pluraliter *tres personas* et *tres subsistentias*, ita Græci dicunt *tres hypostases*. Sed quia nomen substantiæ, quod secundùm proprietatem significationis respondet hypostasi, æquivocatur apud nos (cùm quandòque significet essentiam, quandòque hypostasim), ne possit esse erroris occasio, maluerunt pro hypostasi transferre *subsistentiam*, quàm *subsistantiam*.

Ad tertium dicendum, quòd essentia propriè est id quod significatur per diffinitionem. Diffinitio autem complecitur principia speciei, non autem principia individualia : unde in rebus compositis ex materia et forma, essentia significat non solum formam, nec solùm materiam, sed compositum ex materiâ et formâ

cipes constitutifs de l'espèce. Mais les êtres qui ont une matière et une forme particulières, revêtent le caractère de l'hypostase ou de la personne ; car si l'ame, la chair et les os forment l'homme en général, telle ame, telle chair et tels os constituent l'homme individuel. Ainsi les noms d'*hypostase* et de *personne* ajoutent à l'idée d'essence les principes qui individualisent l'espèce, et ne signifient pas la même chose dans les êtres composés de matière et de forme. Nous avons déjà fait cette remarque en parlant de la simplicité de Dieu.

4° Quand Boèce dit que les genres et les espèces subsistent, il l'entend des individus que ces entités renferment dans le prédicament de la substance : mais les espèces et les genres ne subsistent eux-mêmes que dans l'opinion de Platon, qui leur accorde une existence propre, hors des êtres particuliers (1). Au contraire, les individus subsistent et servent de sujet aux accidents, qui ne sont pas renfermés dans les genres et les espèces.

5° Les individus composés de matière et de forme remplissent comme une double fonction : par la matière, ils offrent un suppôt aux accidents, d'où Boèce dit que « la forme simple ne peut être sujet; » par la forme, qui donne à la matière l'être actuel et l'existence particulière, ils subsistent en eux-mêmes. En conséquence il faut attribuer, et c'est ce que fait Boèce dans le passage cité plus haut, l'hypostase ou le suppôt à la matière, et la subsistance ou l'ousiôsis à la forme; car c'est la matière qui sert de sujet, et la forme qui subsiste.

(1) V. vol. I, p. 112, note 1.

---

communi prout sunt principia speciei. Sed compositum ex hac materia et ex hac forma, habet rationem hypostasis et personæ : anima enim et caro et os sunt de ratione hominis ; sed hæc anima, et hæc caro et hoc os sunt de ratione hominis. Et ideò *hypostasis* et *persona* addunt supra rationem essentiæ principia individualia; neque sunt idem cum essentia in compositis ex materia et forma, ut supra dictum est, cùm de simplicitate divina ageretur(1).

Ad quartum dicendum, quòd Boëtius dicit « genera et species subsistere, » in quantum individuis aliquibus competit subsistere ex eo quòd sunt sub generibus et speciebus in prædicamento substantiæ comprehensis; non quòd ipsæ species vel genera subsistant, nisi secundùm opinionem Platonis, qui posuit species rerum separatim subsistere à singularibus. *Substare* verò competit eisdem individuis in ordine ad accidentia, quæ sunt præter rationem generum et specierum.

Ad quintum dicendum est, quòd individuum compositum ex materia et forma habet quòd substet accidenti, ex proprietate materiæ : unde et Boëtius dicit in lib. *de Trinit* : « Forma simplex subjectum esse non potest. Sed quòd per se subsistat, habet ex proprietate suæ formæ, quæ non advenit rei subsistenti, sed dat *esse* actuale materiæ, ut sic individuum subsistere possit. Propter hoc ergo *hypostasim* attribuit materiæ, et *usiosim* (sive *subsistentiam*) formæ, quia materia est principium substandi, et forma est principium subsistendi.

(1) Nimirum quæst. 3, art. 3.

ARTICLE III,

Peut-on appliquer à Dieu le nom de personne ?

Il paroît qu'on ne peut appliquer à Dieu le nom de *personne*. 1° Saint Denys dit, *De divin. nom.*, I : « Que personne n'ose affirmer ni penser, de la divinité substantiellement surnaturelle, incompréhensible, autre chose que ce qui est révélé par les oracles divins » Or le mot *personne* ne se trouve ni dans l'ancien, ni dans le nouveau Testament : donc il ne faut point se servir de ce mot en parlant de Dieu.

2° On lit dans Boèce, *De duab. nat.* : « Le mot *personne* paroît pris des acteurs qui représentoient les personnages dans les tragédies et dans les comédies ; car il vient de *personare*, résonner avec bruit, parce que la voix, comprimée sous un masque qui enveloppoit la tête entière, retentissoit plus fortement. Les Grecs appellent les acteurs *prosôpa*, de ce qu'ils portent un masque qui dérobe leur figure aux regards (1). » Or rien de tout cela ne peut convenir à Dieu que figurément : donc le mot *personne* se dit de Dieu au sens figuré.

3° Toute personne est une hypostase. Or le nom d'*hypostase* ne peut s'attribuer à Dieu, puisqu'il signifie, d'après Boèce, ce qui supporte les accidents et que Dieu n'en renferme pas. Saint Jérôme dit aussi que « ce

(1) Selon d'autres, *personare* signifie, dans le cas actuel, *résonner à travers*, et les acteurs dans les représentations théâtrales s'appeloient *personne* parce qu'ils parloient à traver un masque. Πρόσωπον (de πρὸς, avant, et de ὤψ, œil, visage) veut dire *figure*, *masque*, *acteur* et *personne*.

ARTICULUS III.

Utrùm nomen personæ sit ponendum in divinis.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd nomen personæ non sit ponendum in divinis. Dicit enim Dionysius in princip. *De div. nom.*: « Universaliter non est audendum aliquid dicere nec cogitare de supersubstantiali et occulta Divinitate, præter ea quæ divinitùs nobis ex sanctis eloquiis sunt expressa (2). » Sed nomen *personæ* non exprimitur nobis in sacra Scriptura Novi vel Veteris Testamenti : ergo non est nomine *personæ* utendum in divinis.

2. Præterea, Boëtius dicit in lib. *De duab. nat.* : « Nomen personæ videtur traductum ex his personis quæ in comœdiis tragædiisque quosdam homines repræsentabant : persona enim dicta est à personando, quia concavitate ipsâ major necesse est ut volvatur sonus; Græci verò has personas prosopa vocant, ab eo quòd ponantur in facie, atque ante oculos obtegant vultum. » Sed hoc non potest competere in divinis, nisi fortè secundùm metaphoram : ergo nomen *personæ* non dicitur de Deo nisi metaphoricè.

3. Præterea, omnis persona est hypostasis. Sed nomen *hypostasis* non videtur Deo competere, cùm secundùm Boëtium significet id quod subjicitur accidentibus, quæ in Deo non sunt. Hieronymus etiam dicit (3), quòd in hoc nomine *hypostasis* venenum latet sub melle. Ergo

(1) De his etiam I *Sent.*, dist, 23, art. 2; et quæst. 9, de potent., art. 3.

(2) Vel juxta græcum ἐκπεφασμένα· *enuntiata*, *patefacta*, *manifestata*, *declarata*, ut in mo-eims, § 2, videre est, sive cap. 1, post principium.

(3) Ut videre est epist. 57, quam summo Pontifici Damaso eâ occasione scripsit : Ubi pleniùs : *Nescio quid veneni in syllabis latet* : Et paulò infrà : *Tota sæcularium litterarum schola nihil aliud hypostasim nisi usiam novit : et quis, rogo, ore sacrilego tres substantias prædicabit?* Et iterum postea : *Quisquis tres hypostases (id est usias) dicit, sub nomine pietatis tres naturas conatur asserere : si ita est cur ab Arrio parietibus separamur, perfidiâ copulati? Absit hoc à Romana fide : sacrilegium tantum religiosa populorum corda non hauriant : sufficiat nobis*

nom cache le venin sous le miel. » Donc on ne doit pas donner à Dieu le nom de *personne*.

4° Lorsque la définition ne convient pas à un être, la chose ne lui convient pas non plus. Or la définition de la personne, telle que nous l'avons donnée plus haut, ne convient pas à Dieu : d'abord on ne peut lui attribuer la qualification de nature raisonnable, car la raison suppose le raisonnement et partant la science discursive, qui ne se trouve pas dans l'intelligence infinie; ensuite on ne peut le dire un être individuel, puisque la matière est le principe de l'individualisation et qu'il est immatériel; enfin on ne peut l'appeler une substance, vu qu'il ne supporte point d'accident. Donc on ne doit point donner à Dieu le nom de *personne*. Mais le Symbole de saint Athanase dit : « Autre est la personne du Père, autre celle du Fils, autre celle du Saint-Esprit. »

(Conclusion. — Comme tous les noms qui désignent une perfection s'attribuent à Dieu, on lui applique celui de *personne*, mais dans un sens plus élevé qu'aux créatures.)

Il faut dire ceci : le mot *personne* exprime ce qu'il y a de plus parfait dans toute la nature, l'être subsistant et raisonnable. Or on doit attribuer à Dieu tout ce qu'il y a de parfait, puisque toutes les perfections sont renfermées dans son essence : il faut donc lui donner le nom de *personne*, non comme aux créatures, mais dans une signification plus élevée, de même que tous les noms qu'on prend aux êtres limités pour les prêter à l'Être infini. C'est là ce que nous avons dit précédemment, en parlant des noms divins (1).

(1) Il faudroit un langage divin pour parler de Dieu, et nous en parlons dans un langage humain. La révelation nous montre le Père, le Fils et le Saint-Esprit comme trois subsistances raisonnables : l'Eglise devoit les appeler trois *personnes*. Mais trois personnes humaines sont trois

---

hoc nomen, *persona*, non est dicendum de Deo.

4. Præterea, à quocunque removetur diffinitio, removetur et diffinitum. Sed diffinitio personæ supra posita non videtur Deo competere : tum quia ratio importat discursivam cognitionem, quæ non competit Deo (ut suprà ostensum est), et sic Deus non potest dici *rationalis natura;* tùm etiam quia Deus dici non potest *individua substantia*, cùm principium individuationis sit materia, Deus autem immaterialis est; neque etiam accidentibus substat, ut *substantia* dici possit. Nomen ergo *personæ* Deo attribui non debet.

Sed contra est, quod dicitur in Symbolo Athanasi : « Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti. »

(Conclusio.— Cùm quæcunque nomina ad perfectionem attinent, in Deum assumantur, *personæ* nomen in Deo dicitur, et excellentiori modo quàm in creaturis.)

Respondeo dicendum, quòd *persona* significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet *subsistens in rationali naturâ*. Unde cùm omne illud quod est perfectionis, Deo sit attribuendum, eò quòd ejus essentia continet in se omnem perfectionem, conveniens est ut hoc nomen (*persona*) de Deo dicatur, non tamen eodem modo quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo ; sicut et alia nomina quæ creaturis à nobis imposita, Deo attribuuntur, sicut suprà ostensum est (qu. 13) cùm de divinis nominibus ageretur.

dicere unam substantiam, tres personas subsistentes, perfectas. Taceantur tres hypostases, et una teneatur ; *non bonæ suspicionis est cùm in eodem sensu verba dissentiunt* : *aut si rectum putatis tres hypostases cum suis interpretationibus debere nos dicere*, *non negamus* ; *sed mihi credite, etc.*

Je réponds aux arguments : 1° Ni l'Ancien, ni le Nouveau Testament ne donnent à Dieu le nom de *personne*, cela est vrai ; mais ils lui attribuent, dans mille passages, les perfections que ce mot exprime, ils disent qu'il est l'être subsistant par excellence et souverainement intelligent. Or, si nous ne pouvions parler de Dieu que dans les termes consacrés par les oracles célestes, nous devrions employer, toutes les fois que nous agitons une question sur le souverain Être, la langue originale des écrivains sacrés. L'hérésie nous a imposé d'autres devoirs : elle nous a forcés, par ses attaques, d'exprimer l'antique croyance dans des termes nouveaux. Qui voudroit condamner cette nouveauté de langage? Elle n'est ni contraire au sens des Écritures, ni profane par conséquent, et saint Paul nous commande seulement d'éviter « les nouveautés profanes d'expressions (1). »

2° Sans doute le nom de *personne* ne convient pas à Dieu dans la

hommes, tandis que les trois personnes divines sont une seule nature divine, un seul Dieu. Le mot *personne* n'a donc point exactement le même sens dans le dernier cas que dans le premier. Saint Augustin dit, *De Trin.*, V, 9 : « Nous disons une essence et trois personnes, imitant plusieurs auteurs latins qui n'ont point trouvé de meilleurs termes pour exprimer leur pensée..... Mais, ici, le langage humain est très-défectueux ; on a dit trois personnes, non pour exprimer quelque chose, mais pour ne pas rester muet. »

Les sociniens, prenant acte de ces paroles, disent, avec tous les antitrinitaires, qu'on a eu tort d'introduire dans le langage théologique un terme vague, confus, sans signification distincte, le terme de *personne*. Eh ! qu'est ce qui nous a fait adopter ce terme? C'est la témérité des hérétiques, qui ne craignoient pas de substituer les rêves de leur imagination malade au dogme révélé d'en haut. Les sociniens ne soutiennent-ils pas eux-mêmes que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont purement et simplement trois dénominations différentes, ou trois aspects divers de la nature divine? Dès lors ne sommes-nous pas contraints de dire qu'il y a dans Dieu trois suppôts, trois subsistances réelles, distinctes, et n'est-ce pas là ce que nous exprimons par le mot *personne?* Si ce mot ne dénonce pas toute la nature de son objet, il fait nettement ressortir le dogme révélé. Qu'on relise maintenant les paroles de saint Augustin, on verra qu'elles ne disent pas autre chose; elles signifient que le mot *personne* n'a pas le même sens dans Dieu que dans l'homme, rien de plus.

Tous les attributs suprêmes sont au-dessus du langage humain, pourquoi? Parce que des termes finis ne peuvent embrasser, dans leur signification, des choses infinies. Les athées nous disent : Comment affirmez-vous que Dieu est juste, bon, clément, miséricordieux? Ces adjectifs n'expriment-ils pas des qualités humaines, qui ne peuvent convenir à l'Être divin? Les protestants sociniens sont-ils de l'avis des athées? Pourquoi pas?

(1) I *Timoth.*, VI, 20 : « O Timothée, conservez le dépôt, évitant les profanes nouveautés de paroles, et les oppositions d'une science faussement nommée. »

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt nomen *personæ* in Scriptura Veteris vel Novi Testamenti non inveniatur dictum de Deo, tamen id quod nomen significat, multipliciter in sacra Scriptura invenitur assertum de Deo, scilicet quod est maximè per se ens, et perfectissimè intelligens. Si autem oporteret de Deo dici solùm illa secundùm vocem, quæ sacra Scriptura de Deo tradit; sequeretur quòd nunquam in alia lingua posset aliquis loqui de Deo, nisi in illa in qua primò tradita est Scriptura Veteris vel Novi Testamenti. Ad inveniendum autem nova nomina antiquam fidem de Deo significantia, coegit necessitas disputandi cum hæreticis (1). Nec hæc novitas vitanda est, cùm non sit profana, utpotè à Scripturarum sensu non discordans : docet autem Apostolus « profanas vocum novitates » vitare, I *ad Tim.*, ult.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis hoc nomen, *persona*, non conveniat Deo quantùm ad id « à quo impositum est nomen, » tamen

(1) Sicut contra hæresim Arianam nomen *consubstantialis* (vel ὁμουσιου), contra sacramentariam, nomen *transsubstantiationis*

signification que lui donne l'étymologie; mais il lui convient éminemment dans le sens qu'il tient de l'usage. Comme les acteurs dramatiques représentoient sur la scène des héros fameux, on s'en est servi pour désigner les hommes constitués en dignité; et c'est de là qu'on donne aux dignitaires, dans l'Eglise et dans l'Etat, le nom de *personnage*. Plusieurs définissent la personne une hypostase distinguée par une dignité particulière; et comme c'est une grande dignité que de subsister dans une nature raisonnable, on donne le nom dont il s'agit aux êtres individuels qui ont cette éminente prérogative. Or la dignité divine surpasse toute dignité; le nom de *personne* convient donc à Dieu mieux qu'à tout autre être.

3° Dieu n'est pas hypostase dans le sens étymologique du mot, car il ne supporte aucun accident; mais il l'est dans le sens déterminé par l'usage, car il forme un être subsistant. Quant à saint Jérôme, s'il dit que le même terme renferme un poison, c'est que les hérétiques s'en servoient, lorsque les Latins n'en avoient pas encore bien saisi la signification, pour tromper les simples en leur faisant admettre plusieurs essences en Dieu, comme nous y reconnoissons plusieurs hypostases; et cette ruse leur réussissoit d'autant plus souvent, que le nom de *substance*, auquel répond le grec *hypostase*, se prend aussi pour *essence*.

4° On peut dire que Dieu est une nature raisonnable, non pas en tant que le mot *raison* dénonce la science discursive, mais en tant qu'il révèle la substance intelligente. Pour le qualificatif *individuelle*, il ne convient pas à Dieu comme impliquant le principe matériel de l'individualisation, mais comme indiquant l'incommunicabilité de l'être. Enfin

---

quantùm ad id « ad quod significandum imponitur, » maximè Deo convenit. Quia enim in comœdiis et tragœdiis repræsentabantur aliqui homines famosi, impositum est hoc nomen, *persona*, ad significandum aliquos dignitatem habentes : unde consueverunt dici *personæ* in Ecclesiis, quæ habent aliquam dignitatem (1). Propter quod quidam diffiniunt personam, dicentes quòd «persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente.» Et quia magnæ dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturæ dicitur *persona*, ut dictum est. Sed dignitas divinæ naturæ excedit omnem dignitatem, et secundùm hoc maximè competit Deo nomen *personæ*.

Ad tertium dicendum, quòd nomen *hypostasis*, non competit Deo quantùm ad id « à quo est impositum nomen, » cùm non substet accidentibus; competit autem quantùm ad id « ad quod significandum est impositum, » est enim impositum ad significandum rem subsistentem. Hieronymus autem dicit sub hoc nomine venenum latere, quia antequam significatio hujus nominis esset plenè nota apud Latinos, hæretici per hoc nomen simplices decipiebant, ut confiterentur plures essentias, sicut confitentur plures hypostases; propter hoc quòd nomen *substantiæ* (cui respondet in græco nomen *hypostasis*) communiter accipitur apud nos pro essentia.

Ad quartum dicendum, quòd Deus potest dici *rationalis naturæ*, secundùm quòd *ratio* non importat discursum, sed communiter intelligibilem naturam. *Individuum* autem esse Deo competere non potest quantùm ad hoc quòd in individuationis principium est materia, sed solùm secundùm quòd importat in-

(1) Sic enim extrà *de præbendis et dignitatibus*, cap. *Ad hæc*, ubi Alexander III, *omni rationi contrarium* asserit *ut unus Clericus in una vel diversis Ecclesiis plures dignitates vel personatus obtineat*. Et cap. *De multa*, ubi similiter decernit Innocentius III, *ut in eadem Ecclesia nullus plures dignitates vel personatus habere præsumat*, etc.

le mot *substance* lui appartient dans ce sens, qu'il marque l'existence par soi. Quelques théologiens pensent, toutefois, que la définition de Boèce ne peut s'appliquer aux subsistances ineffables; Richard de Saint-Victor a voulu la corriger, disant : « La personne suprême est l'existence incommunicable de la nature divine. »

ARTICLE IV.

Le nom de personne *signifie-t-il la relation en Dieu?*

Il paroît que le nom de *personne* ne signifie pas en Dieu la relation, mais la substance. 1° Saint Augustin dit, *De Trin.*, VII, 6 : « Quand nous disons la personne du Père, nous exprimons tout simplement sa substance; car ce mot *personne* se rapporte à lui, non au Fils (1). »

2° Ce qui répond à la question *Qu'est-ce que?* forme l'essence. Or, comme l'expose le Père cité, quand on lit dans les Ecritures : « Ils sont trois qui rendent témoignage dans le ciel : le Père, le Verbe et le Saint-Esprit, » et qu'on demande : « Qu'est-ce que sont ces trois? » on répond : « Trois personnes. » Donc le mot *personne* désigne l'essence.

3° La définition d'un mot, comme le remarque le Philosophe, en donne la signification. Or la définition de la personne est, nous le savons, renfermée dans ces termes : « Une substance individuelle de nature raisonnable. » Donc le mot *personne* signifie *substance*.

(1) La question posée dans cet article revient à celle-ci : Le mot *personne*, quand on l'affirme de Dieu, forme-t-il un terme relatif ou un terme absolu? Désigne-t-il les attributs qui appartiennent simultanément aux trois subsistances divines, ou les propriétés qui se rapportent exclusivement à chacune d'elles? Cette expression : *La personne du Père*, par exemple, exprime-t-elle la paternité où la nature divine? Le saint docteur répond, comme on le verra, que ce mot forme un terme relatif, mais qu'il dénonce une entité substantielle; que la *personne du Père* dénonce la relation de paternité, mais que cette relation est la nature divine. La raison en est que tout est substance, l'être relatif comme l'être absolu, dans la Divinité.

---

communicabilitatem. *Substantia* verò convenit Deo secundùm quòd significat existere per se. Quidam tamen dicunt quòd diffinitio superiùs a Boëtio data, non est diffinitio personæ, secundùm quòd personas in Deo dicimus : propter quod Richardus de sancto Victore (1) corrigere volens hanc diffinitionem, dixit quòd persona (secundùm quòd de Deo dicitur) est « divinæ naturæ incommunicabilis existentia. »

ARTICULUS IV.

Utrùm hoc nomen, persona, *significet relationem.*

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd hoc nomen *persona*, non significet relationem, sed substantiam in divinis. Dicit enim Augustinus, in VII, *de Trinit.* (cap. 6) : Cùm dicimus personam Patris, non aliud dicimus quam substantiam Patris; ad se quippe dicitur persona, non ad Filium.

2. Prætereà. *Quid*, quærit de essentia. Sed sicut dicit Augustinus in eodem loco (cap. 4), cùm dicitur : « Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum, et Spiritus sanctus; » et quæritur : « Quid tres? » respondetur : « Tres personæ. » Ergo hoc nomen, *persona*, significat essentiam.

3. Prætereà. Secundùm Philosophum, in IV *Metaph.* (text. 28), id quod significatur per nomen, est ejus diffinitio. Sed diffinitio personæ est, « Rationalis naturæ individua substantia, » ut dictum est. Ergo hoc nomen, *persona*, significat substantiam.

(1) Colligitur ex libro IV *De Trinit.*, cap. 18, ac deinceps.

(2) De his etiam I *Sent.*, dist. 23, art. 3 ; ut et dist. 26, quæst. 1, art. 1 ; et quæst. 9, de potent., art. 4.

4. Le mot *personne* ne désigne pas, dans les anges et dans les hommes, une relation, mais quelque chose d'absolu. Si donc il signifioit une relation dans Dieu, il s'affirmeroit de l'Etre infini et des êtres limités dans un sens différent, équivoquement.

Mais Boèce dit, *De Trin.*, V : « Tout nom qui appartient aux personnes divines, signifie une relation. » Or il n'y point de nom qui appartienne aux personnes divines plus particulièrement que ce nom même. Donc il signifie une relation.

(Conclusion.—Le mot *personne* en Dieu signifie une relation d'origine existant comme substance ou comme hypostase dans la nature divine.)

Il faut dire ceci : Ce qui rend difficile de circonscrire nettement le sens du mot *personne* dans la Trinité, c'est, d'une part, qu'il se dit au pluriel, contrairement aux noms qui désignent l'essence, de trois suppôts; c'est, d'une autre part, qu'il n'exprime rien de relatif, également à l'inverse des noms qui marquent les rapports des êtres. Aussi quelques docteurs ont-ils pensé que ce terme, à teneur de la lettre, par sa nature, signifie simplement, comme *Dieu*, comme *sage*, l'essence divine; mais que l'Eglise, pour imposer silence aux hérétiques, en a déterminé l'usage de telle sorte qu'il se prend pour relation, surtout au pluriel ou dans un sens partitif, comme lorsque nous disons : « Il y a trois personnes en Dieu; » ou dans cette phrase : « Autre est la personne du Père, autre

---

4. Prætereà. *Persona* in hominibus et angelis non significat relationem, sed aliquid absolutum. Si igitur in Deo significaret relationem, diceretur æquivocè de Deo et hominibus et angelis.

Sed contra est, quod dicit Boëtius in lib. *de Trinit.* (1), quòd « omne nomen magis ad personas pertinens, relationem significat. » Sed nullum nomen magis pertinet ad personam, quàm hoc nomen, *persona* : ergo hoc nomen, *persona*, relationem significat.

(Conclusio. — Persona divina relationem originis significat per modum substantiæ seu hypostasis in divina natura.)

Respondeo dicendum, quòd circa significationem hujus nominis, *persona*, in divinis, difficultatem ingerit quòd pluraliter de tribus prædicatur, præter naturam essentialium nominum; neque etiam *ad aliquid* dicitur, sicut nomina quæ relationem significant. Unde quibusdam visum est quòd hoc nomen, *persona*, simpliciter ex virtute vocabuli essentiam significet in divinis, sicut hoc nomen, *Deus*, et hoc nomen, *sapiens* (2); sed propter instantiam hæreticorum est accommodatum ex ordinatione Concilii ut possit poni pro relativis, et præcipuè in plurali, vel cum nomine partitivo; ut cùm dicimus *tres personas*, vel « alia est persona Patris, alia Filii : » in singulari verò potest sumi pro absoluto et pro

(1) Æquivalenter et implicitè libro I sub finem ubi ait quòd *relatio multiplicat Trinitatem* : sed expressiùs lib. II, etiam versùs finem, cùm ait : *Vocabulum quod ex personis originem capit, ad substantiam non pertinere necesse est : quo fit ut neque Pater, neque Filius, neque Spiritus sanctus de Deo substantialiter prædicetur, sed ad aliquid, etc.*

(2) Ita visum Hugoni de S. Victore in Eruditionibus Theologicis, Trac. I. Summæ sententiarum, cap. 9, juxta illud quod Augustinus insinuat, lib. VII, *De Trin.*, cap. 4 et deinceps; ut et Magistro *Sententiarum*, lib. I, dist. 23 et 25. Sed quod *ex ordinatione Concilii* nomen personæ ad significandam relationem accommodatum sit, nec Hugo nec Magister exprimunt iis locis, et multò minùs Augustinus, qui nullum eâ de re Concilium viderat. Sed nec posteriora Concilia de nomine *personæ* tale quidquam constituisse dici possunt, cùm nomen illud semper pro supposito acceptum sit, et eo sensu ab authore vetustissimo sub nomine Tertulliani, lib. *De Trin.* cap. 21, Filius appelletur, *secunda post Patrem persona* : etsi quantùm ad nomen *hypostasis* hoc intelligi potest indicatum in Conciliis illis quæ post Græcorum explicationem *tres hypostases* in essentia una definire cœperunt, ut in V. Synodo nominatim.

celle du Fils. » La raison sur laquelle s'appuie cette explication, n'est pas satisfaisante. En effet, si le mot *personne* dénotoit seulement l'essence divine dans sa signification naturelle, en disant qu'il y a trois personnes en Dieu, l'Eglise n'auroit point fait taire les hérétiques, elle eût fourni plus ample matière à leurs calomnies.

Cette considération a fait adopter une autre explication : quelques auteurs ont enseigné que le mot si souvent décliné signifie tout ensemble et l'essence et la relation ; mais quand ils ont voulu déterminer clairement ce double sens, ils se sont divisés de sentiment. Les uns ont dit : « Le mot qui exprime les subsistances divines, signifie l'essence primitivement et la relation secondairement. *Personne* vient de *par soi une* (per se una) et l'unité se rapporte à l'essence ; mais, d'une autre part, ce qui est par soi suppose des rapports, ainsi le Père se distingue du Fils par la relation. » Les autres ont dit, au contraire : « Le mot *personne* signifie la relation dans le sens primitif, et l'essence dans le sens secondaire, pourquoi ? Parce qu'il occupe un rang subordonné dans la définition de l'entité qu'il désigne. » Ce dernier sentiment est plus près de la vérité (1).

(1) Voici quelques observations sur l'usage des termes relatifs à la sainte Trinité.

I. Le mot *hypostase*, qui signifie *substance, essence*, comme nous le savons, a soulevé de vives disputes entre l'Eglise d'Orient et l'Eglise d'Occident.

Les Grecs n'avoient, pour désigner les trois subsistances divines, que le vocable *prosôpon*, lequel veut dire au pied de la lettre, absolument comme le latin *persona*, *masque*, *face*, *personne*. Ce terme ne parut, ni assez digne pour figurer dans l'expression du plus adorable des mystères, ni assez fort pour repousser les attaques de l'hérésie. Comme Sabellius confondoit sans distinction le Père, le Fils et le Saint-Esprit ; comme il soutenoit que ces trois termes ne dénoncent que trois aspects d'une seule substance, que trois manières d'envisager la nature infinie : les Pères grecs, ou du moins plusieurs, pensèrent qu'il ne suffisoit pas de dire pour repousser la nouvelle doctrine : « Il y a trois prosôpa, trois personnes en Dieu ; » ils craignirent qu'on ne comprît sous ce mot trois visages, trois faces, trois aspects de la Divinité. Détournant donc le substantif *hypostase* de son sens naturel, ils lui firent signifier *subsistance*, *suppôt*; puis ils dirent : « Il y a trois hypostases en Dieu. » Saint Cyrille mentionne cette transformation de langage dans une lettre à Nestorius : « Les philosophes ont reconnu, dit-il, trois hypostases ; ils ont même employé quelquefois le terme de *trinité* : de sorte qu'ils n'ont plus qu'à proclamer la consubstantialité des trois hypostases pour faire entendre l'unité de la nature divine. »

Les Latins ne comprirent pas tout de suite ce langage. Comme leur idiome, pauvre en lui-même, pauvre alors en termes philosophiques, ne leur donnoit que le mot *substance* pour traduire l'*hypostasis* et l'*ousia*, ils crurent que les Grecs, confondant la substance avec la subsistance, admettoient trois substances, trois essences, trois natures dans la Trinité et les accusèrent d'arianisme. Saint Grégoire de Nazianze, *oratione* 21, explique tout cela dans

---

relativo. Sed hæc non videtur sufficiens ratio. Quia si hoc nomen, *persona*, ex vi suæ significationis non habet quòd significet nisi essentiam in divinis, ex hoc quòd dictum est *tres personas*, non fuisset hæreticorum quietata calumnia, sed majoris calumniæ data esset eis occasio.

Et ideò alii dixerunt quòd hoc nomen, *persona*, in divinis significat simul essentiam et relationem. Quorum quidam dixerunt quòd significat essentiam *in recto*, et relationem *in obliquo;* quia persona dicitur, quasi *per se una*, unitas autem pertinet ad essentiam ; quod autem dicitur *per se*, implicat relationem obliquè : intelligitur enim Pater *per se esse*, quasi relatione distinctus à Filio. Quidam verò dixerunt è converso quòd significat relationem *in recto*, et essentiam *in obliquo*, quia in diffinitione personæ natura ponitur in obliquo. Et isti propinquiùs ad veritatem accesserunt.

Si nous voulons pénétrer le fond de la question, considérons que le même mot renferme dans sa signification restreinte des choses qu'il ne renferme pas dans sa signification plus étendue : ainsi *animal* comprend dans le sens étroit d'*être humain* la raison, qui n'est pas contenue dans le sens large d'*être animé*. Autre chose est donc de rechercher la signifi-

quelques mots : « Il est vrai, dit-il, que nous admettons en Dieu une essence et trois hypostases ; il n'est pas moins vrai que le premier de ces termes exprime l'unité de nature, et le second la pluralité des personnes ; mais comme les Latins ne peuvent, à cause de la pénurie de leur langue, distinguer entre l'hypostasis et l'ousia, ils nous accusent d'erreur, et l'on a vu s'allumer une querelle déplorable, ridicule, absurde. »

De leur côté les Grecs, non contents de défendre leur position, portèrent la guerre sur le terrain de leurs adversaires. Prenant aussi les termes au pied de la lettre, ils disoient aux Latins : » *Persona* veut dire *acteur scénique*. Or si l'acteur représente plusieurs personnages, il ne forme pas plusieurs subsistances individuelles, réellement distinguées les unes des autres. Lors donc que vous confessez trois personnes en Dieu, vous ne reconnoissez point en lui trois personnalités, trois suppôts subsistant en eux-mêmes ; vous faites du Père, et du Fils et du Saint-Esprit trois dénominations, trois aspects de la Divinité, rien de plus ; vous tombez dans le sabellianisme. »

Cependant la dispute amena les explications, puis l'intelligence des termes, puis la concorde. Dans le synode d'Alexandrie, qui fut tenu vers 362, sous la présidence de saint Athanase, les deux partis reconnurent qu'ils professoient de part et d'autres, sous des expressions différentes, la même doctrine. En conséquence les Grecs continuèrent de dire μια οὐσια, τρεῖ, υποςασεις ; et les Latins *una essentia* ou *substantia*, *tres personæ ;* comme nous disons aujourd'hui *une essence*, *une substance*, *une nature*, et *trois personnes*.

Cet accord, toutefois, ne bannit pas le doute et l'inquiétude de tous les esprits. Saint Jérôme, qui habitoit l'Orient, sommé de reconnoître trois hypostases dans la Trinité, pria le pape Damase, vers l'an 376, de lui révéler la vraie doctrine ; il disoit dans la lettre qu'il adressa au souverain Pontife : « Si les Grecs ne reconnoissent qu'une hypostase, pourquoi parlent-ils de trois ? Ce mot, croyez-moi, cache le poison sous le miel. » Nous avons déjà vu la dernière partie de ce passage, et la première nous montre que le saint docteur entendoit mal le terme qu'il repoussoit.

Enfin le langage de l'Eglise fit taire toute opposition. Le sixième concile œcuménique de Constantinople dit, *Act.* IV et XI, qu'il faut confesser « l'unité d'essence et la trinité de personnes ou de subsistances, ou encore, comme, parlent les Grecs, d'hypostases. » Nous avons cité précédemment ces parole du Symbole de saint Athanase : « Autre est la personne du Père, autre celle du Fils, autre celle du Saint-Esprit ; » le texte grec rend le mot *personne* par *hypostase*, et le latin par *persona*.

II. Le mot *substance* vient directement d'*hypostase :* s'applique-t-il à Dieu de la même manière ? Saint Augustin répond, *De Trin.*, VIII, 9 : « Autrefois, parmi les Latins, plusieurs avoient coutume de dire : Il y a trois substances en Dieu, comme les Grecs disent : Il y a trois hypostases ; mais cette manière de parler n'est plus permise de nos jours, car le mot *substance* a obtenu de l'usage la signification d'*essence ;* il faut dire maintenant : Une nature, une substance, et trois personnes. »

Tout le monde a compris ces paroles. *Substance* signifie tout ensemble, comme nous l'avons dit, ce qui existe par soi, l'essence, et ce qui sert de sujet aux accidents, le suppôt. Or les Latins ont pris d'abord le mot *substance* comme les Grecs prennent *hypostase*, dans le dernier sens, pour suppôt ; lors donc qu'ils disoient « trois substances, » cela vouloit dire « trois personnes. » Plus tard, pendant les disputes avec les Grecs, ils donnèrent à notre vocable le sens d'*essence* ; dès lors il ne fut plus permis de l'employer au pluriel en parlant de Dieu. Le concile de Constantinople dit, *Act.* VI : « Les trois personnes divines ont une seule essence, une seule substance, une seule nature, c'est-à-dire une seule divinité. » Et le concile de Tolède.

Ad evidentiam igitur hujus quæstionis, considerandum est quod aliquid est de significatione minùs communis, quod tamen non est de significatione magis communis : *rationale* enim includitur in significatione hominis, quod tamen non est de significatione

cation du mot *animal* considéré en général, autre chose de rechercher la signification du même mot dans le sens particulier d'*homme*. Nous devons en dire autant du mot *personne*. Pris en général, il signifie, comme nous l'avons vu, la substance individuelle de nature raisonnable. Or l'individu, sans distinction réelle en lui-même, se distingue de tout

Conf. fid.: « Nous confessons que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont un seul Dieu, n'ayant qu'une nature, une substance. Aujourd'hui, si l'on disoit purement et simplement, sans déterminatif, sans restriction : « Il y a trois substances dans la Trinité, » on détruiroit l'unité de Dieu.

III. Le mot *subsistance*, au contraire, a gardé le sens d'*hypostase*. Cependant le docteur très-positif, Durand de Saint-Pourçain dit qu'on ne peut l'affirmer au pluriel du souverain Etre. Cette assertion surprend dans la bouche d'un scolastique ; elle est aussi contraire au langage de l'Eglise qu'au raisonnement. Déjà nous avons cité un passage du concile de Constantinople où *subsistance* figure au pluriel; en voici un autre, *Act.* XVIII : « Nous admettons une seule substance et trois subsistances : une seule substance à cause de l'unité de nature, trois subsistances à cause de la pluralité des personnes. »

IV. *Essence* a quitté le sens de *subsistance*, pour prendre celui de *substance*. Les Latins n'avoient pas ce mot primitivement, et le remplaçoient dans le deuxième et le troisième siècle par celui de *nature;* ils l'ont formé plus tard « du verbe *esse*, dit saint Augustin, *De civit. Dei*, XII, 12, pour représenter le grec *ousia*. » En conséquence il a toujours signifié la substance, la nature; si bien que si « nous disons trois personnes, comme le chante l'Eglise dans la fête de la sainte Trinité, l'essence reste une. »

V. L'être a la plus grande analogie avec l'essence dans les créatures ; en Dieu c'est la même chose, comme notre saint auteur le répète à chaque instant. Si donc on ne peut mettre plusieurs essences dans la substance une, on ne peut non plus y mettre plusieurs êtres. « Etre vient de *esse*, exister, dit saint Thomas in I d. XXV, q. 1, art. 4. Puis donc que les trois personnes divines ont une seule et même existence, si l'on prend le mot *être* substantivement, on ne peut l'affirmer au pluriel de la Trinité, parce que la forme qu'il exprime, savoir l'existence, ne se multiplie pas en elle. » — « Pour qu'on pût mettre plusieurs êtres en Dieu, reprend Serre, *In Summ.*, XXX, 1, il faudrait déterminer ce mot de telle sorte qu'il ne signifiât ni l'essence ni l'existence. » Cependant les théologiens qui ont écrit en françois dans ces derniers temps, nous font souvent lire des phrases comme celle-ci : « La Trinité renferme trois êtres existants. » Pourquoi donc ne disent-ils pas : L'Etre infiniment un, souverainement simple est trois êtres?

Remarquons en passant que l'être est impliqué dans la perfection : « Car une chose est bonne et parfaite, comme nous l'avons lu plus haut dans le docteur angélique, V, 1, autant qu'elle a l'être. » Cette phrase n'est donc pas permise : « Il y a trois bontés ou trois perfections dans Dieu. »

VI. Nous devons en dire autant du terme *individuel*; affirmé du souverain Etre avec pluralité, il porteroit la division dans l'unité divine et multiplieroit la nature infinie. C'est ce qu'enseigne saint Augustin, *De Trin.*, VII, 6 : « Comme en disant que Abraham, Isaac et Jacob sont trois individus humains, nous disons qu'ils sont trois hommes, de même affirmer que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois individus divins, ce seroit affirmer qu'ils sont trois dieux. » Cela n'empêche pas, tout le monde le comprend, que l'adjectif *individuel* ne puisse qualifier les subsistances ineffables : nous l'avons vu plus d'une fois dans la définition de la personne.

VII. Tous les termes que nous venons d'étudier ne présentent qu'un sens et ne se disent de Dieu que dans un seul nombre ; mais le mot *chose* renferme deux significations et s'applique à la Trinité au singulier et au pluriel. Quand on le prend absolument il demande le singulier, comme dans ce passage du concile de Latran, ch. *Damnamus, de Summ. Trin.* : « Le Père et le Fils ont la même substance, et sont la même chose que le Saint-Esprit ; » quand on le prend

---

animalis. Unde aliud est quærere de significatione animalis, et aliud est quærere de significatione animalis quod est homo. Similiter, aliud est quærere, de significatione hujus nominis, *persona*, in communi, et aliud de significatione personæ divinæ : persona enim in communi significat « substantiam individuam rationalis naturæ, » ut dictum est. Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis verò distinctum. Persona igitur,

autre individu. Quest-ce donc que la personne? Dans quelqu'état qu'on la considère, elle est quelque chose de distinct dans une nature particulière; elle est dans la nature humaine, par exemple, telles et telles chairs, tels et tels os, telle et telle ame; elle est les principes de l'individualisation de l'homme : principes qui, pour ne pas appartenir à l'essence de la personne en général, n'en rentrent pas moins dans l'idée fondamentale de la personne humaine. Mais en Dieu la distinction s'opère, ainsi que nous l'avons dit, par les relations d'origine. Or les relations divines ne sont pas des entités modales inhérentes au sujet; elles sont l'essence infinie, par conséquent elles subsistent à la manière de cette essence elle-même. Comme donc la Déité est Dieu, semblablement la paternité divine est Dieu le Père, qui est une personne divine. Ainsi *personne divine* signifie la relation subsistante, c'est-à dire elle signifie la relation conçue comme la substance qui est l'hypostase dans la nature suprême, quoique tout ce qui est dans cette nature n'en diffère pas réellement.

D'après cela, si l'on prend la relation non comme relation, mais comme hypostase, elle est signifiée primitivement par le mot *personne*, et l'essence l'est secondairement; mais si l'on attache à l'essence l'idée d'hypostase, l'essence est signifiée dans le sens primitif, et la relation dans le sens secondaire; car l'hypostase se distingue dans la Trinité par la relation, et la relation considérée dans sa nature propre n'entre qu'indirectement dans l'idée de la personne. Il faut reconnoître aussi que le mot

relativement, il réclame le pluriel, comme dans cette phrase de saint Augustin, *De doct. christ.*, V : « Les choses dont il faut jouir sont le Père, le Fils et le Saint-Esprit. » L'ange de l'école nous expliquera cela plus tard, XXXIX, 3 : « Le mot *chose* est transcendant, « c'est-à-dire se trouve dans tous les prédicaments. « Quand il rentre dans le prédicament de la relation, il s'affirme de Dieu au pluriel; quand il appartient au prédicament de la substance, il s'énonce au singulier. »

Terminons par cette règle générale, que nous trouvons dans Gonet : Les termes qui conviennent aux personnes divines sous le rapport de l'essence, doivent exprimer l'unité soit dans le nombre, soit dans la signification : les termes qui leur conviennent sous le rapport des relations, doivent marquer la pluralité; enfin les termes qui leur conviennent sous le rapport de l'essence et sous celui des relations, peuvent indiquer l'unité ou la pluralité.

---

in quacunque natura significat id quod est distinctum in natura illa; sicut in humana natura significat « has carnes, et hæc ossa et hanc animam, » quæ sunt principia individuantia hominem, quæ quidem, licèt non sint de significatione personæ in communi, sunt tamen de significatione personæ humanæ. Distinctio autem in divinis non fit nisi per relationes originis, ut dictum est suprà. Relatio autem in divinis non est sicut accidens inhærens subjecto, sed est ipsa divina essentia : unde est subsistens, sicut essentia divina subsistit. Sicut ergo Deitas est Deus, ita paternitas divina est Deus Pater, qui est persona divina. Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem; et hoc est significare relationem per modum substantiæ, quæ est hypostasis subsistens in natura divina, licèt « subsistens in natura divina » non sit aliud quàm natura divina.

Et secundùm hoc, verum est quòd hoc nomen, *persona*, significat relationem *in recto*, et essentiam *in obliquo*; non tamen relationem in quantum est relatio, sed in quantum significatur per modum hypostasis. Similiter etiam significat essentiam *in recto*, et relationem *in obliquo*; in quantum essentia idem est quod hypostasis, hypostasis autem significatur in divinis ut relatione distincta. Et similiter relatio per modum relationis significata, cadit in ratione personæ *in obliquo*. Et secundùm hoc etiam dici potest quòd hæc si-

personne n'a pas toujours été compris dans le sens que nous venons d'expliquer : on s'en servoit communément, avant les disputes soulevées par les hérétiques, comme d'un terme absolu; dans la suite on en fit, d'après sa signification naturelle, un terme relatif; l'acception actuelle ne repose donc pas seulement sur l'usage, comme on nous l'a dit plus haut, mais sur le sens propre du mot.

Je réponds aux arguments : 1° Le nom *personne* se rapporte au sujet dont on l'affirme, et non à un autre; car il ne signifie pas la relation comme telle, mais comme la substance qui est l'hypostase. Si donc saint Augustin dit que ce nom désigne l'essence divine, c'est que l'essence ne diffère pas en Dieu de l'hypostase, puisque l'être et le mode d'être ne sont en lui qu'une seule et même chose.

2° Souvent la question : *Quest-ce que?* s'enquiert de l'essence que dénote la définition, comme lorsqu'on demande : « Quest-ce que l'homme? » et qu'on répond : « Un animal raisonnable et mortel. » D'autres fois cette question amène le suppôt pour réponse; ainsi, quand on dit : « Qu'est-ce qui nage dans la mer? » on répond : « Les poissons. » C'est dans ce dernier sens que sont conçues la question et la réponse posées dans l'argument : « Qu'est-ce que sont les trois qui rendent témoignage dans le ciel? » Trois personnes.

3° L'idée de substance individuelle (c'est-à-dire distincte, incommunicable) implique, sous le point de vue que nous avons indiqué, relation dans la nature divine.

4° La diversité de nature dans deux êtres dont l'un est plus général que l'autre, ne produit pas l'équivoque : ainsi la nature propre du cheval n'est pas celle de l'âne; mais le mot *animal* ne se dit pas moins univoquement de l'un et de l'autre, parce qu'il convient à tous les deux. De ce donc que la personne divine renferme une relation qui n'est pas con-

---

gnificatio hujus nominis *persona* non erat percepta ante hæreticorum calumniam : unde non erat in usu hoc nomen, *persona,* nisi sicut unum aliorum absolutorum; sed postmodum accommodatum est hoc nomen, *persona,* ad standum pro relativo, ex congruentia suæ significationis; ut scilicet hoc quòd stat pro relativo, non solùm habeat ex usu (ut prima opinio dicebat), sed etiam ex significatione sua.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc nomen, *persona,* dicitur *ad se*, non *ad alterum,* quia significat relationem non per modum relationis, sed per modum substantiæ quæ est hypostasis. Et secundùm hoc Augustinus dicit quòd significat essentiam, prout in Deo essentia est idem cum hypostasi, quia in Deo non differt *quod est* et *quo est.*

Ad secundum dicendum, quòd *quid,* quandoque quærit de natura quam significat diffinitio, ut cùm quæritur : « Quid est homo? » et respondetur : « Animal ratione mortale. » Quandoque verò quærit suppositum, ut cùm quæritur : « Quid natat in mari ? » et respondetur : « Piscis. » Et sic quærentibus : « Quid tres? » responsum est : « Tres personæ. »

Ad tertium dicendum, quòd in intellectu substantiæ individuæ (id est, distinctæ, vel incommunicabilis) intelligitur in divinis relatio, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quòd diversa ratio minùs communium non facit æquivocationem in magis communi. Licèt enim sit alia propria diffinitio equi et asini, tamen univocantur in nomine animalis, quia communis diffinitio animalis convenit utrique. Unde non sequitur

tenue dans la personne angélique ou humaine, il ne s'ensuit pas que le mot *personne* s'applique équivoquement à ces trois subsistances. Il ne s'en affirme pas non plus d'une manière univoque; car rien ne se dit dans ce sens, comme nous l'avons vu précédemment, de Dieu et des créatures.

QUESTION XXX.

De la pluralité des personnes en Dieu.

Nous devons parler maintenant de la pluralité des personnes divines.

On demande quatre choses sur cette question. 1° Y a-t-il plusieurs personnes en Dieu? 2° Combien y en a-t-il? 3° Que signifient les termes numériques en Dieu? Le nom de *personne* est-il commun au Père, au Fils et au Saint-Esprit?

ARTICLE I.

Devons-nous admettre plusieurs personnes en Dieu?

Il paroît que nous ne devons pas admettre plusieurs personnes en Dieu. 1° La personne est une substance individuelle de nature raisonnable. Si donc il y avoit plusieurs personnes en Dieu, il y auroit plusieurs substances : ce qui est une hérésie.

2° La pluralité des propriétés absolues n'amène pas la pluralité des personnes ni dans Dieu ni dans l'homme; donc la pluralité des relations ne peut, à plus forte raison, produire ce résultat. Or il n'y a dans Dieu,

---

quòd, licèt in significatione personæ divinæ contineatur relatio (non autem in significatione angelicæ personæ vel humanæ), nomen personæ æquivocè dicatur : licèt nec etiam dicatur univocè, cùm nihil univocè de Deo dici possit et de creaturis, ut suprà ostensum est (1).

QUÆSTIO XXX.

De pluralitate personarum in divinis, in quatuor articulos divisa.

Deinde quæritur de pluralitate personarum.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm sint plures personæ in divinis. 2° Quot sint. 3° Quid significent termini numerales in divinis. 4° De communitate hujus nominis, *persona*.

ARTICULUS I.

Utrùm sit ponere plures personas in divinis.

Ad primum sic proceditur (2). Videtur quòd non sit ponere plures personas in divinis. Persona enim est « rationalis naturæ individua substantia. » Si ergo sunt plures personæ in divinis, sequitur quòd sint plures substantiæ : quod videtur hæreticum.

2. Præterea. Pluralitas proprietatum absolutarum non facit distinctionem personarum, neque in Deo, neque in nobis : multò igitur minùs pluralitas relationum. Sed in Deo non est alia pluralitas nisi relationum, ut suprà

(1) Cùm de divinis nominibus expressè ageretur et ex professo, quæst. 13, art. 5.

(2) De his etiam I, *Sent.*, dist. 2, art. 4 et 5 ; et *Cont. Gent.*, lib. IV, cap. 5 et 25; et quæst. 9, de potent., art. 5 ; et *Quodl.*, 7, quæst. 3, art. 1.

comme nous l'avons dit plus haut, d'autre pluralité que celle des relations : donc il n'y a pas plusieurs personnes.

3° Boèce dit, *De Trin.* : « L'être véritablement un ne renferme pas le nombre. » Or la pluralité implique le nombre : donc il n'y a pas plusieurs personnes en Dieu.

4° Où se trouve le nombre, là se rencontrent un tout et des parties. Si donc vous dites que Dieu renferme un certain nombre de personnes, vous devez dire aussi qu'il renferme un tout et des parties, ce qui répugne à sa simplicité suprême.

Mais le Symbole de saint Athanase dit : « Autre est la personne du Père, autre celle du Fils, autre celle du Saint-Esprit. » Donc le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont plusieurs personnes (1).

(1) Des sectaires et des impies de toute sorte ont nié la pluralité des personnes divines : Simon le Magicien, le premier et le plus habile des hérétiques, se disoit le Père, le Fils et le Saint-Esprit; Praxéas prétendoit que le Père, se confondant avec Jésus-Christ, a souffert dans la passion ; Noët ajoutoit que le Saint-Esprit ne se distingue pas du Christ, non plus que le Père; Sabellius avançoit, comme nous le savons, que les noms des trois personnes divines ne désignent qu'une subsistance; Paul de Samosate enseignoit la même erreur; les priscillianistes plaçoient toute la Trinité dans Jésus-Christ; enfin Michel Servet, Socin, tous les protestants qui ont suivi le mouvement progressif du libre examen s'accordent avec les déistes du jour, pour rejeter la distinction des personnes adorables.

Cependant l'Ecriture sainte enseigne la pluralité des subsistances en Dieu par plusieurs sortes de passages. 1° Par les passages qui parlent de Dieu au pluriel. *Gen*, I, 26 : Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance. » *Faisons* : il y a conseil, délibération, commandement en Dieu, par conséquent plusieurs personnes ; *à notre image* et non *à nos images* : il n'y a qu'un modèle, qu'un type, qu'un original, partant qu'une nature. — *Ibid.*, III, 22 : « Voilà qu'Adam est devenu comme un de nous. » Et encore, *Ibid.*, XI, 7 : « Venez, descendons et confondons leur langue. » Ici, nombre pluriel, comme dans le premier texte.

2° Par les passages qui parlent de Dieu au singulier, mais qui le montrent comme plusieurs personnes, *Ps.* XLIV, 8 : « Vous avez aimé la justice et haï l'iniquité; c'est pourquoi, ô Dieu, votre Dieu vous a oint d'une huile de joie. » Nous voyons ici deux personnes divines : *O Dieu, votre Dieu vous a oint* — *Ps.* CIX, 1 : « Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Asseyez-vous à ma droite. » Il s'agit, dans ces paroles, du Père et du Fils Jésus-Christ. Car le divin Maître dit aux Juifs, *Matth.*, XXII, 42 : « Qu'est-ce qu'il vous semble du Christ? De qui est-il fils? Ils lui répondirent : De David. Il leur dit : Comment donc David l'appelle-t-il en esprit son Seigneur, disant : Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Asseyez-vous à ma droite jusqu'à ce que je fasse de vos ennemis l'escabeau de vos pieds? Si donc David l'appelle Seigneur, comment est-il son fils? » Ces paroles nous offrent un commentaire et tout ensemble une preuve invincible. — *Jean*, XVI, 13, 14 : « Lorsque viendra cet Esprit de vérité.... il me glorifiera, parce qu'il recevra de ce qui est à moi. » Il est clair que le pied ni la main, la

---

dictum est : ergo non potest dici quòd in Deo sint plures personæ.

3. Præterea. Boëtius dicit de Deo loquens (1), quòd « hoc verè unum est, in quo nullus est numerus. » Sed pluralitas importat numerum : ergo non sunt plures personæ in divinis.

4. Præterea. Ubicunque est numerus, ibi est totum et pars ; si igitur in Deo sit numerus personarum, erit in Deo ponere totum et partem, quod simplicitati divinæ repugnat.

Sed contra est, quod dicit Athanasius : « Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti. » Ergo Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt plures personæ.

(1) Colligitur ex libro I *De Trinitate*, ante medium, ubi ait : *Deus à nullo differt, nec vel accidentibus vel substantialibus differentiis in subjecto positis distat. Ubi vero nulla differentia nulla ibi omnino pluralitas, quare nec numerus. Igitur unitas tantum, etc. Nam quod tertio repetitur Deus, tres unitates non faciunt pluralitatem, etc.*

(Conclusion. — Puisqu'il y a dans la nature divine plusieurs réalités subsistantes, il y a nécessairement plusieurs personnes.)

Il faut dire ceci : La pluralité des personnes en Dieu résulte manifestement des vérités établies dans les discussions précédentes. D'une part, nous avons prouvé que le mot *personne*, appliqué à Dieu, désigne une relation prise comme réalité subsistante dans la nature divine; d'une autre part, nous avons démontré que Dieu renferme plusieurs relations réelles; il y a donc plusieurs réalités subsistantes dans la nature divine, c'est-à-dire il y a plusieurs personnes en Dieu.

Je réponds aux arguments: « Le mot *substance* ne présente pas, dans la définition de la personne, le sens d'essence, mais celui de suppôt: l'adjectif qui l'accompagne, *individuelle*, le montre jusqu'à l'évidence. Quand ils veulent exprimer la substance prise comme suppôt dans la nature divine, les Grecs se servent du mot correspondant dans leur idiome; ils disent: « Il y a trois hypostases en Dieu. » Nous ne disons pas, nous : « Il y a trois substances dans la Trinité, » mais « trois personnes; car le mot *substance*, équivoque de sa nature, pourroit s'entendre dans le sens d'*essence*.

2° Les propriétés absolues, telles que la sagesse, la bonté, ne forment pas, dans la nature divine, opposition relative, de sorte qu'elles ne se distingnent point réellement les unes des autres. Bien donc qu'elles sub-

sagesse ni la bonté ne peuvent dire : On me fera ceci ou cela; je donnerai telle chose ou telle autre.

3° Par les passages qui mettent des processions en Dieu. *Ps.* II, 7 : « Le Seigneur m'a dit : Vous êtes mon fils, je vous ai engendré aujourd'hui. » De même, *Luc*, IX, 35 : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé; écoutez-le. » Nous pourrions citer un grand nombre de textes semblables. Or il est clair que la paternité et la filiation ne peuvent se trouver, sous le même rapport, dans la même personne, puisqu'on ne peut être à soi-même ni son propre père ni son propre fils.

4° Par les passages qui représentent le Père, le Fils et le Saint-Esprit comme trois personnes. Nous rapporterons quelques-uns de ces passages plus tard.

(Conclusio. — Cùm in divinis sint plures res subsistentes in divina natura, plures quoque personas ibi esse necesse est.)

Respondeo dicendum, quòd plures esse personas in divinis, sequitur ex præmissis. Ostensum est enim suprà (qu. 29, art. 4), quòd hoc nomen, *persona* significat in divinis relationem, ut rem subsistentem in natura divina; suprà autem habitum est (qu. 27, art. 1, etc.), quòd sunt plures relationes reales in divinis : unde sequitur quòd sint plures res subsistentes in divina natura, et hoc est esse plures personas in divinis.

Ad primum ergo dicendum, quòd *substantia* non ponitur in diffinitione personæ secundùm quòd significat essentiam, sed secundùm quòd significat suppositum (1) : quod patet ex hoc quòd additur, *individua*. Ad significandum autem substantiam sic dictam, habent Græci nomen *hypostasis;* unde sicut nos dicimus *tres personas*, ita ipsi dicunt *tres hypostases*. Nos autem non consuevimus dicere *tres substantias*, ne intelligerentur *tres essentiæ*, propter nominis æquivocationem.

Ad secundum dicendum, quòd proprietates absolutæ in divinis (ut bonitas et sapientia) non opponuntur ad invicem; unde neque realiter distinguuntur. Quamvis ergo eis conveniat subsistere, non tamen sunt plures res

(1) Prout integrâ et specificâ significatione accipitur, seu cum adjuncto *individua*, ut mox : alioqui præcisè *substantia* secundùm genericam et incompletam notionem accepta, in eadem personæ definitione ponitur ut abstrahens à substantia particulari (sive à supposito) et à communi cui subjacet suppositum sicut suprà indicatum est, art. 1, ad 2.

sistent, elles ne constituent pas plusieurs réalités subsistantes, plusieurs substances distinctes, en d'autres termes, plusieurs personnes. Dans les choses créées, nous le savons, les propriétés absolues, comme la blancheur et la douceur, ne subsistent pas, quoiqu'elles soient véritablement distinctes; mais, en Dieu, les propriétés relatives elles-mêmes subsistent tout ensemble et se distinguent réellement les unes des autres; leur pluralité suffit donc pour produire la pluralité des personnes.

3° Dieu repousse, par son unité souveraine, par sa simplicité parfaite, la pluralité d'attributs absolus; mais il admet la pluralité d'attributs relatifs : car les relations, ne s'affirmant d'un être que pour se rapporter à un autre, n'entraînent pas composition, comme le remarque Boèce, dans le sujet de l'affirmation.

4° Il y a deux sortes de nombre : le nombre abstrait, absolu, séparé des choses, comme deux, trois, quatre; puis le nombre concret, relatif, considéré dans les choses. Prend-on le nombre abstrait, rien n'empêche de le mettre en Dieu, ni de dire qu'il y forme un tout et des parties, car tout cela n'existe que dans les idées de notre esprit : fixe-t-on sa pensée sur le nombre concret, il est vrai que, dans les choses créées, deux est une partie de trois ; mais il n'en est pas de même en Dieu; car le Père est, comme nous le verrons plus tard, autant que toute la Trinité (1).

(1) On ne lira pas sans intérêt les observations de Boèce sur le même sujet. « Si Dieu, dit-il, est un, indivisible, comme tout le prouve ; s'il ne peut y avoir en lui ni pluralité, ni nombre, pourquoi répétons-nous trois fois son nom dans l'adorable Trinité? pourquoi disons-nous : « Le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu ? »

« Pourquoi disons-nous tout cela? Parce que l'unité nombrante se répète sans faire nombre ; l'unité nombrée, comme parlent les philosophes, jouit seule de cette propriété. C'est-à-dire que, pour faire nombre, il ne suffit pas de tripler, de centupler l'unité qui nombre ; il faut multiplier l'unité de la chose qui est nombrée. Par exemple, si je disois trois fois. « Soleil, soleil, soleil, » il n'y auroit pas là trois soleils, mais seulement la triple répétition du même astre. De même, quand je dis. « Le Père Dieu, le Fils Dieu, le Saint-Esprit Dieu, » il n'y a

---

subsistentes, quod est esse plures personas. Proprietas autem absolutæ in rebus creatis non subsistunt, licèt realiter ab invicem distinguantur, ut albedo et dulcedo ; sed proprietates relativæ in Deo et subsistunt et realiter ab invicem distinguuntur, ut suprà dictum est. Unde pluralitas talium proprietatum sufficit ad pluralitatem personarum in divinis.

Ad tertium dicendum, quòd à Deo propter summam unitatem et simplicitatem excluditur omnis pluralitas absolutè dictorum, non autem pluralitas relationum : quæ relationes prædicantur de aliquo ut *ad alterum ;* et sic compositionem in ipso de quo dicuntur, non important, ut Boëtius in eodem libro docet(1).

Ad quartum dicendum, quòd numerus est duplex : scilicet numerus simplex vel absolutus (ut duo et tria et quatuor); et numerus qui est in rebus numeratis, ut duo homines et duo equi. Si igitur in divinis accipiatur numerus absolutè, sive abstractè, nihil prohibet in eo esse totum et partem, et sic non est nisi in acceptione intellectûs nostri ; non enim numerus absolutus à rebus numeratis est nisi in intellectu. Si autem accipiamus numerum prout est in rebus numeratis, sic in rebus quidem creatis unum est pars duorum, et duo trium (ut unus homo duorum, et duo trium); sed sic non est in Deo ; quia tantus est Pater, quanta tota Trinitas, ut infrà patebit (qu. 42).

(1) Sic enim ibi versus finem : *Quoniam nulla relatio ad seipsum referri potest, facta quidem est Trinitatis numerositas in eo quod est prædicatio relationis, servata vero unitas in eo quod est indifferentia substantiæ vel operationis*, etc.

ARTICLE II.

Y a-t-il plus de trois personnes en Dieu?

Il paroît qu'il y a plus de trois personnes en Dieu. 1° La pluralité des personnes est produite en Dieu, comme nous l'avons montré, par les propriétés relatives. Or il existe en Dieu, nous l'avons prouvé de même, quatre relations, savoir : la paternité, la filiation, l'aspiration et la procession. Donc il y a quatre personnes en Dieu.

2° Dans l'Etre infiniment un, la nature ne diffère pas plus de la volonté que de l'intelligence. Or une personne procède de la volonté comme amour, puis une autre procède de la nature comme Fils. Donc il y a aussi, dans Dieu, une personne qui procède de l'intelligence comme Verbe, puis une autre personne qui procède de la nature comme Fils. Donc il n'y a pas seulement trois personnes en Dieu.

3° Parmi les créatures, les êtres supérieurs ont plus d'opérations intrinsèques que les êtres inférieurs : ainsi l'homme a, de plus que les animaux purs, l'intellection et le vouloir. Or Dieu surpasse infiniment toutes les créatures : donc il n'y a pas en lui seulement deux personnes qui procèdent, l'une par voie d'intelligence et l'autre par voie de volonté, mais il y en a une infinité d'autres qui procèdent d'une infinité d'autres manières; donc il y a un nombre infini de personnes en Dieu.

pas trois dieux dans ces mots, mais uniquement la dénomination triplement articulée de la même nature divine attribuée au Père, au Fils et au Saint-Esprit.

« Dira-t-on pour cela, *Père*, *Fils* et *Saint-Esprit* sont, comme *lion*, *roi des animaux*, *le plus redoutable des quadrupèdes*, des termes synonymes exprimant une seule subsistance ou, si l'on veut, trois subsistances dont la première ne diffère pas réellement de la seconde, ni la seconde de la troisième? Non. Bien que le Père, le Fils et le Saint-Esprit soient une seule et même chose, l'un n'est cependant pas l'autre. Quoique de deux entités relatives l'une ne puisse être sans l'autre, il est impossible que l'une soit l'autre : il n'y a pas de père sans fils, ni de fils sans père ; mais le père ne sauroit être le fils, ni réciproquement. »

ARTICULUS II.

Utrùm in Deo sint plures personæ quam tres.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd in Deo sint plures personæ quam tres. Pluralitas enim personarum in divinis est secundùm pluralitatem proprietatum relativarum, ut dictum est. Sed quatuor sunt relationes in divinis (ut suprà dictum est) scilicet paternitas, filiatio, communis spiratio et processio. Ergo quatuor personæ sunt in divinis.

2. Prætereà. Non plus differt natura à voluntate in Deo, quàm natura ab intellectu. Sed in divinis est alia persona quæ procedit per modum voluntatis, ut amor ; et alia, quæ procedit per modum naturæ, ut Filius. Ergo est etiam alia quæ procedit per modum intellectûs, ut Verbum; et alia quæ procedit per modum naturæ, ut Filius : et sic iterùm sequitur quòd non sunt tantùm tres personæ in divinis.

3. Prætereà. In rebus creatis quod excellentius est, plures habet operationes intrinsecas : sicut homo supra alia animalia habet intelligere et velle. Sed Deus in infinitum excedit omnem creaturam : ergo non solùm est ibi persona procedens per modum voluntatis et per modum intellectûs, sed infinitis aliis modis : ergo sunt infinitæ personæ in divinis.

(1) De his etiam infra, et quæst. 31, art. 1 : et quæst. 41, art. 6; ut et I, *Sent.*, dist. 10, art. 5 ; et *Cont. Gent.*, lib. IV, cap. 12 vel 1[illegible] cap. 25 vel 26 ; et quæst. 9, de potent., art. 9 ; et *Opusc.* 3, cap. 56 et cap. 60.

4. La bonté infinie du Père devoit se communiquer infiniment en produisant une personne divine. Or le Saint-Esprit a pareillement une bonté infinie : donc il doit aussi produire une personne divine, puis celle-ci une autre, ainsi de suite, toujours, à l'infini.

5° Tout ce qui est compris dans le nombre est mesuré, car le nombre est une mesure. Or les personnes divines ne sont pas mesurées ; car saint Athanase dit : « Immense est le Père, immense le Fils, immense le Saint-Esprit. » Donc les personnes adorables ne sont pas comprises dans le nombre *trois*.

Mais il est écrit, I *Jean*, V, 7 : « Ils sont trois qui rendent témoignage dans le ciel : le Père, le Verbe et le Saint-Esprit. » Or, si vous demandez : « Que sont ces trois ? » tout le monde vous répondra : « Trois personnes, » comme le remarque saint Augustin, *De Trin.*, VII, 4. Donc il y a trois personnes en Dieu, ni plus ni moins (1).

(1) Les antitrinitaires contestent vivement (qu'est-ce que l'hérésie ne conteste pas ?) l'authenticité du passage apporté par le saint auteur ; ils disent qu'il manque dans les anciens manuscrits, et que les Pères ne le citent pas dans leurs ouvrages.

Il suffit pourtant d'ouvrir l'Epître de saint Jean pour reconnoître l'authenticité de ce passage ; le voici en entier, *ubi suprà*, 6, 7 et 8 : « Il est celui qui est venu par l'eau et le sang, Jésus le Christ : non dans l'eau seulement, mais dans l'eau et le sang. C'est l'Esprit qui rend témoignage que le Christ est la vérité. Car ils sont trois qui rendent témoignage dans le ciel : le Père, le Verbe et l'Esprit-Saint : et ces trois sont un. Et ils sont trois qui rendent témoignage sur la terre : l'esprit, et l'eau, et le sang. » L'écrivain sacré dit dans le verset 6, comme on le voit, que l'esprit, l'eau et le sang rendent témoignage à Jésus-Christ : devoit-il répéter immédiatement après, sans intermédiaire, les mêmes paroles, les mêmes mots, tels qu'ils se trouvent dans le verset 8 ? On voit, d'ailleurs, que les deux expressions, *dans le ciel* et *sur la terre*, se supposent réciproquement.

Est-il donc probable que le verset contesté ne figure pas dans les anciens manuscrits ? Tous les exemplaires latins l'ont toujours offert à tous les yeux : Mgr Wiseman le prouve jusqu'à l'évidence (*Two letters* on some controversy concerning I Joh. V. 7). Sur seize manuscrits grecs consultés par Robert Etienne, neuf le portaient dans le texte, et sept à la marge. Erasme, qui l'avoit omis dans la première édition de sa Bible, le rétablit dans les éditions suivantes, parce qu'il le trouva dans le *Codex britannique* ou Manuscrit de Montfort. Quelques copistes peu clairvoyants, trompés par la ressemblance des termes, peuvent l'avoir confondu avec les paroles suivantes ; d'autres peu scrupuleux sur le choix de moyens, voulant à tout prix favoriser l'hérésie, peuvent l'avoir supprimé sciemment, criminellement : voilà tout ce qu'il y a de vraisemblable dans les allégations des adversaires.

Le prétendu silence des saints Pères ne les favorise pas davantage. Soit qu'ils aient consulté un manuscrit fautif, soit qu'ils aient renoncé librement à un témoignage contesté par leurs contradicteurs, saint Augustin et saint Cyrille d'Alexandrie ne citent pas le passage de saint Jean ; mais les autres écrivains ecclésiastiques en font un fréquent usage. Saint Athanase le

---

4. Præterea. Ex infinita bonitate Patris est quod infinitè seipsum communicet producendo personam divinam. Sed etiam in Spiritu sancto est infinita bonitas : ergo Spiritus sanctus producit divinam personam, et illa aliam, et sic in infinitum.

5. Præterea. Omne quod continetur sub determinato numero, est mensuratum ; numerus enim mensura quædam est. Sed personæ divinæ sunt immensæ, ut patet per Athanasium (in Symbolo) : « Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus sanctus. » Non ergo sub numero ternario continentur.

Sed contra est, quod dicitur I *Joan.* ultim : « Tres sunt qui testimonium dant in cœlo ; Pater, Verbum et Spiritus sanctus. » Quærentibus autem : Quid tres ? » respondetur : « Tres personæ, « ut Augustinus dicit VII *De Trin.*, (cap. 4). Sunt igitur tres personæ tantùm in divinis.

(CONCLUSION. — Il n'y a que trois personnes en Dieu, le Père, le Fils et le Saint-Esprit.)

Il faut dire ceci : On doit admettre, d'après les vérités établies précédemment, trois personnes en Dieu, ni plus ni moins. Nous avons montré que plusieurs personnes ne sont autre chose, dans leur nature même,

rapporte dans la *Divinité une de la Trinite*, saint Cyprien dans l'*Unité de l'Eglise* et saint Fulgence *Contre les Ariens ;* le pape Innocent III, Tertullien, saint Jérôme, saint Epiphane le commentent dans leurs ouvrages ; et l'église d'Afrique disoit en 484, dans le symbole qu'elle présenta au roi des Vandales : « Ils sont trois qui rendent témoignage dans le ciel : le Père, le Verbe et le Saint-Esprit. »

Mais nous n'avons pas besoin de ce texte : les livres saints nous en fournissent une foule d'autres qui ne sont ni moins formels ni moins précis. Le Sauveur dit à ses disciples, *Matth.* XXVIII, 19 : « Allez donc et enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit. » Voilà une double mission imposée aux apôtres : celle d'enseigner les nations, puis celle de les baptiser ; car il faut annoncer la doctrine avant de la sceller par un rit extérieur, et l'on n'entre pas dans le bercail des fidèles sans la foi. Que doivent donc enseigner les héraults de l'Evangile ? Ce que proclame le baptême : « le Père, le Fils et le Saint-Esprit. » Et comme le bain de la régénération efface les péchés, et qu'il renferme par conséquent une vertu divine ; comme Jésus-Christ n'a voulu d'ailleurs consacrer ses fidèles qu'à l'adorable Majesté, le Père, le Fils et le Saint-Esprit possèdent la nature suprême. Cependant ils ne sont pas trois dieux ; car le Maître infaillible ne dit pas *aux noms* dans la forme du pluriel, mais *au nom* du Père, et du Fils et du Saint-Esprit.

Les apôtres, après avoir annoncé cette doctrine dans tous leurs écrits, l'ont portée jusqu'aux extrémités du monde. Saint Pierre dit aux Juifs, *Actes*, II, 33, 34 : « Ce Jésus, Dieu l'a ressuscité, ce dont nous sommes tous témoins. Elevé donc par la droite de Dieu, et ayant reçu du Père la promesse de l'Esprit-Saint, il en a opéré l'effusion que vous voyez et entendez. » Le même apôtre dit encore, I *Epit.*, I, 2 : « Selon la prescience de Dieu le Père, pour la sanctification de l'Esprit, et l'obéissance et l'aspersion du sang de Jésus-Christ : qu'en vous abondent la grace et la paix. » Et saint Paul écrit, *Rom*, I, 3, 4 : « Touchant son Fils, qui a été fait de la semence de David selon la chair, qui a été prédestiné Fils de Dieu en puissance, selon l'esprit de sanctification par sa résurrection d'entre les morts, Jésus-Christ Notre-Seigneur. » Et encore, *ibid.*, V. 5, 6 : « l'espérance ne confond point, parce que la charité de Dieu est répandue en nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné. Car pourquoi, lorsque nous étions encore infirmes, Jésus-Christ est-il mort en ce temps pour les impies ? » Mais nous devons finir ; voyez *ibid.*, XV, 15, 16 et 30 ; — I *Cor.*, VI, 11 ; — *ibid.*, XII, 4, 5, 6 ; — II *Cor.*, I, 19-22 ; *ibid.*, XIII, 13 ; — *Gal.*, IV, 6 ; — *Eph.*, IV, 4, 56 ; — II *Thess.*, II, 13, 14 ; — *Tit.*, III, 4, 56 ; — *Héb.*, II, 3, 4, etc.

Ecoutons maintenant la parole infaillible de l'Eglise. Le Symbole des apôtres dit : « Je crois en Dieu le Père tout-puissant Créateur du ciel et de la terre. Et en Jésus-Christ son Fils unique, notre Seigneur, qui a été conçu du Saint-Esprit, est né de la Vierge Marie..... Je crois au Saint-Esprit. » Et le Symbole de Nicée : « Je crois en un seul Dieu, le Père tout-puissant, Créateur du ciel et de la terre, de toutes les choses visibles et invisibles. Et en un seul Seigneur, Jésus-Christ Fils unique de Dieu, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré, non créé, consubstantiel au Père, par qui tout a été fait..... Et en l'Esprit-Saint, Seigneur, vivifiant, qui procède du Père et du Fils, qui est adoré et glorifié conjointement avec le Père et le Fils, qui a parlé par les prophètes. » Le Symbole de Constantinople composé en 381, et celui de saint Athanase reçu par l'Eglise, répètent les mêmes paroles. Mais qu'avons-nous besoin de citations ? L'épouse du Christ fait éclater sa croyance au grand jour, dans tous les actes du culte ; elle a toujours administré le baptême au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit ; toujours chanté dans ses offices : « Gloire au Père, et au Fils et au Saint-Esprit ; »

(CONCLUSIO. — Tres tantùm in divinis personæ sunt, Pater, Filius et Spiritus sanctus.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm præmissa necesse est ponere tantùm tres personas in divinis. Ostensum est enim quòd plures personæ sunt plures relationes subsistentes ab in-

que plusieurs relations subsistantes et distinguées les unes des autres Or les relations divines se distinguent par l'opposition relative : donc deux relations opposées appartiennent nécessairement à deux personnes; et les relations non opposées, s'il en existe, n'appartiennent qu'à une seule. D'après ces principes, la paternité et la filiation, qui forment des relations opposées, constituent deux personnes : la paternité subsistante est la personne du Père, et la filiation pareillement subsistante est la personne du Fils. Les deux autres processions divines, la spiration et la procession, ne sont point opposées aux précédentes, mais elles forment opposition à l'égard l'une de l'autre; elles ne peuvent donc se rencontrer à la fois dans la même personne En conséquence il faut qu'une de ces relations soit dans le Père et dans le Fils en même temps, ou que les deux soient dans le Père ou dans le Fils séparément. Or, la dernière, la procession (1) ne peut appartenir au Père et au Fils ni en même temps, ni séparément : car, dans le cas contraire, la procession intellectuelle

toujours répété trois fois le *Kyrie* et le *Sanctus* à l'honneur du Père, et du Fils et du Saint-Esprit; toujours rendu l'adoration suprême au Père, et au Fils et au Saint-Esprit.

Les sectaires et les impies ne voient pas l'utilité de ce dogme ineffable. Cependant, si vous le rejetez, vous devez nier l'incarnation du Verbe et la divinité de Jesus-Christ, la rédemption du monde et les mérites infinis du Sauveur, le sacrifice du Calvaire et sa vertu bienfaisante; vous devez nier le péché originel, la grace sanctifiante, l'efficacité des sacrements, tout le culte public, tout le christianisme. Les sociniens protestants, poussés par la force irrésistible de la logique, ont affirmé les uns après les autres toutes ces négations désastreuses; ils ont établi le déisme sur les ruines de l'Evangile. Mais ce n'est pas tout. Dieu pense substantiellement, parfaitement, éternellement; et comme sa pensée est acte, réalité subsistante ainsi que son essence, elle engendre un Fils consubstantiel, parfait, éternel. Le Fils aime le Père, il en est aimé; cet amour est substantiel, immense, infini : il a toute perfection, par conséquent la subsistance, la personnalité; il est le Saint-Esprit. Il faut donc reconnoître trois personnes en Dieu, ou lui refuser la pensée et l'amour, l'intelligence et la volonté : c'est-à-dire il faut admettre la Trinité, ou rejeter l'idée de l'Etre infiniment parfait. « Sans la Trinité des personnes, dit saint Grégoire de Nazianze, *Orat.* XXXI, 4, la Divinité est imparfaite, n'est pas : » — « car être pour Dieu, continue saint Augustin, *De moribus Eccl.*, XIV, 24, c'est être le Père, le Fils et le Saint-Esprit. » Les unitaires nous demanderont-ils encore à quoi sert le plus profond, le plus sublime, le plus divin de tous les dogmes? Il sert à proscrire les plus funestes erreurs, et par là même les plus grandes calamités; il préserve le christianisme d'une ruine totale, et la croyance en Dieu d'une destruction certaine; il écarte seul comme une digue inébranlable, le déisme et l'athéisme.

(1) La relation qui appartient au Saint-Esprit n'a pas de nom propre, on la désigne sous le nom commun de *procession*; saint Thomas nous l'a dit dans les questions précédentes, il ne faut pas l'oublier.

---

vicem realiter distinctæ. Realis autem distinctio inter relationes divinas non est nisi ratione oppositionis relativæ : ergo oportet duas relationes oppositas ad duas personas pertinere; si quæ autem relationes oppositæ non sunt, ad eamdem personam necesse est eas pertinere. Paternitas ergo et filiatio (cum sint oppositæ relationes) ad duas personas ex necessitate pertinent. Paternitas igitur subsistens est persona Patris, et filiatio subsistens est persona Filii. Aliæ autem duæ relationes ad neutram harum oppositionem habent, sed sibi invicem opponuntur : impossibile est igitur quòd ambæ uni personæ conveniant. Oportet ergo quòd vel una earum conveniat utrique dictarum personarum, aut quòd una uni, et alia alii. Non autem potest esse quòd processio conveniat Patri et Filio, vel alteri eorum, quia sic sequeretur quòd processio intellectus (quæ est generatio in divinis, secundùm quam accipitur paternitas et filiatio) pro-

(génération qui produit en Dieu la paternité et la filiation) trouveroit sa source dans la procession de l'amour, qui détermine la spiration et la procession; la personne engendrant et la personne engendrée dériveroient du principe qui aspire, ce qui heurte de front les principes établis dans les discussions précédentes. Reste donc à dire que la spiration se rapporte tout ensemble à la personne du Père et à la personne du Fils, d'autant plus qu'elle ne renferme aucune opposition relative ni à la paternité ni à la filiation; dès lors la procession appartient nécessairement à une autre personne, à celle de l'Esprit-Saint, qui procède par voie d'amour, comme nous l'avons exposé plus haut. Concluons donc qu'il y a trois personnes en Dieu : le Père, le Fils et le Saint-Esprit (1).

Je réponds aux arguments : 1° Il y a bien quatre relations dans la nature divine; mais une de ces relations n'appartient pas exclusivement à une personne; la spiration est commune au Père et au Fils. En conséquence cette relation ne forme pas, toute relation qu'elle est, une propriété dans le sens rigoureux du mot, parce qu'elle n'appartient pas à un sujet unique; elle n'est point une relation personnelle, c'est-à-dire constituant une personne. Au contraire, les trois autres relations, la paternité, la filiation et la procession, sont des propriétés personnelles, des propriétés qui forment des personnes; car la paternité est la personne du Père, la filiation la personne du Fils et la procession la personne du Saint-Esprit.

2° L'être qui procède par voie d'intelligence emporte, comme l'être qui procède par voie de nature, la ressemblance du principe : voilà pourquoi nous avons dit, dans un article précédent, que la procession du Verbe divin est une génération véritable, conforme à celle de la nature. L'amour,

(1) La démonstration est rigoureuse, mathématique. Il y autant de personnes en Dieu, qu'il y a de relations opposées entre elles. Or la paternité et la filiation sont opposées, puisqu'elles ne peuvent exister dans le même sujet : de là le Père et le Fils. Ensuite la spiration n'est opposée ni à la paternité ni à la filiation, tant s'en faut qu'elle en dérive; mais elle l'est à la procession, puisque la même personne ne peut être produisant et produite sous le même rapport : de là le Saint-Esprit,

---

diret ex processione amoris, secundùm quam accipitur spiratio et processio; et persona generans et genita procederent à spirante : quod est contra præmissa (qu. 27). Relinquitur ergo quòd spiratio conveniat et personæ Patris et personæ Filii, utpote nullam habens oppositionem relativam nec ad paternitatem nec ad filiationem; et per consequens oportet quòd processio conveniat alteri personæ, quæ dicitur persona Spiritùs sancti, quæ per modum amoris procedit, ut suprà habitum est. Relinquitur ergo tantum tres personas esse in divinis, scilicet Patrem, et Filium et Spiritum sanctum.

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt sint quatuor relationes in divinis, tamen una earum, scilicet spiratio, non separatur à persona Patris et Filii, sed convenit utrique. Et sic, licèt sit relatio, non tamen dicitur proprietas, quia non convenit uni tantùm personæ; neque relatio personalis, id est constituens personam. Sed hæ tres relationes, paternitas, filiatio et processio, dicuntur proprietates personales, quasi personas constituentes : nam paternitas est persona Patris, filiatio persona Filii, processio persona Spiritus sancti procedentis.

Ad secundum dicendum, quòd id quod procedit per modum intellectùs ut verbum, procedit secundùm rationem similitudinis, sicut etiam id quod procedit per modum naturæ; et ideò suprà dictum est (qu. 27), quòd processio verbi

au contraire, quoiqu'il soit divin, consubstantiel dans l'essence infinie, ne procède point, comme amour, avec la similitude de son principe; et c'est pour cela que sa procession ne s'appelle pas *génération* en Dieu (1).

3° L'homme, plus parfait que les purs animaux, voit s'accomplir dans son sein plus d'opérations intrinsèques, parce que sa perfection résulte de la composition; mais les anges, qui sont plus parfaits tout ensemble et plus simples que l'homme, ont moins d'opérations intérieures; car ils ne trouvent en eux-mêmes ni l'imagination, ni la sensation, ni d'autres actes semblables. Par la même raison, l'être infiniment simple n'a, dans la réalité, qu'une opération, qui est son essence. Comment donc renferme-t-il deux processions? nous l'avons dit plus haut (2).

4° L'objection seroit fondée, si la bonté du Saint-Esprit différoit numériquement de la bonté du Père; car elle devroit alors produire, comme sa sœur, une subsistance divine. Mais la bonté de la première et de la troisième personne adorable est une seule et même chose; elle se distingue uniquement par les relations d'origine, en ce qu'elle est dans le Saint-Esprit comme dans le suppôt qui la reçoit, et dans le Père comme dans

(1) La génération de nature n'est autre chose que la génération de l'intelligence; elle ne réalise pas un terme, mais elle implique la ressemblance du principe, voilà tout. Cette génération ne produit donc pas à elle seule une personne.

(2) Les êtres divers marchent à la perfection sur deux routes opposées.

Source de la vie, de la force, de l'action, de la réalité, l'esprit cherche son complément au dedans, rentre en lui-même, se concentre dans son propre sein, s'efforce de rassembler tout son être comme dans un point simple; il poursuit l'unité dans son perfectionnement. Voyez les êtres spirituels: l'homme a l'intelligence, la volonté, l'imagination, la sensation, la vie animale, la végétation, l'organisation; l'ange supérieur trouve en lui un petit nombre d'idées principes et de volontés fixées dans le bien; Dieu n'a qu'une intellection simple, éternelle, immuable, infiniment une.

Au contraire la matière, purement passive, privée d'énergie, ne trouvant dans sa nature que l'impuissance et l'engourdissement, sort d'elle-même, cherche à rompre la masse inerte qui la constitue, s'efforce de se décomposer en se dédoublant, de se simplifier en se divisant; elle va dans son évolution progressive à la multiplicité. Parcourez l'échelle des êtres matériels; plus vous montez vers le sommet, plus vous rencontrez d'éléments, de principes, d'affinités, de forces diverses, de facultés différentes.

Placé comme trait d'union entre la matière et l'esprit pur, l'homme est à l'extrémité de ces deux lignes qui tendent en sens contraire à la multiplicité; il doit avoir, il a réellement plus de facultés que les êtres corporels, que l'ange, que Dieu.

---

divini est ipsa generatio per modum naturæ. Amor autem, in quantum hujusmodi, non procedit ut similitudo illius à quo procedit, licèt in divinis amor sit coessentialis, in quantum est divinus; et ideò processio amoris non dicitur generatio in divinis.

Ad tertium dicendum, quòd homo (cùm sit perfectior aliis animalibus) habet plures operationes intrinsecas, quàm alia animalia, quia ejus perfectio est per modum compositionis: undè in angelis qui sunt perfectiores et simpliciores, sunt pauciores operationes intrinsecæ quàm in homine, quia in eis non est imaginari, sentire et hujusmodi. Sed in Deo secundùm rem non est nisi una operatio, quæ est sua essentia; sed quomodò duæ sint processiones, suprà ostensum est (qu. 27).

Ad quartum dicendum, quòd ratio illa procederet, si Spiritus sanctus haberet aliam numero bonitatem à bonitate Patris: oporteret enim quòd sicut Pater per suam bonitatem producit personam divinam, ita et Spiritus sanctus. Sed una et eadem bonitas Patris est et Spiritus sancti; neque etiam est distinctio, nisi per relationes personarum: undè bonitas convenit Spiritui sancto quasi habita ab alio;

le principe qui la communique ; et puisque l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils, la relation qui lui appartient ne sauroit, en vertu de l'opposition relative, se trouver dans le même sujet que la relation de principe à l'égard d'une personne divine.

5° Le nombre déterminé, quand on le considère abstractivement, comme existant dans l'intelligence, est mesuré par l'unité; mais quand on l'envisage dans les propriétés divines, il n'est mesuré par rien ; car les trois personnes adorables ont la même grandeur, et rien ne peut être à soi-même sa propre mesure.

ARTICLE III.

Les noms numériques ont-ils un sens positif en Dieu ?

Il paroît que les noms numériques ont un sens positif en Dieu. 1° L'unité de Dieu n'est autre chose que son essence. Or tout nombre est l'unité répétée : donc les termes numériques signifient l'essence de Dieu : donc ils ont un sens positif en Dieu (1).

2° Tout ce qu'on dit des créatures et de Dieu, convient plus éminemment à Dieu qu'aux créatures (2). Or les termes numériques ont un sens positif dans les créatures : donc ils ont, à plus forte raison, cette sorte de signification dans Dieu.

3° Si les termes numéraux perdoient, en Dieu, toute signification

(1) Quand nous disons que Dieu est bon, sage, puissant, nous affirmons qu'il a la puissance, la sagesse et la bonté ; mais quand nous disons qu'il est incompréhensible, immense, illimité, nous nions qu'il soit limité, mesuré, compris. Les termes numériques, énoncés de Dieu, se prennent-ils de la première ou de la seconde manière ? Attribuent-ils au souverain Etre certaines perfections, ou écartent-ils de son essence certains défauts ? Ont-ils un sens positif ou un sens négatif? Voilà la question que le saint docteur examine dans cet article.

(2) La bonté, la justice, la puissance sont dans l'être relatif comme dans leur sujet; elles sont dans l'Etre absolu comme dans leur cause : là, les termes renferment dans leur sens limité l'attribut modal qu'ils expriment: ici, l'entité substantielle dépasse infiniment la signification des mots.

Patri autem, sicut à quo communicatur alteri. Oppositio autem relationis non permittit ut cum relatione Spiritûs sancti sit relatio principii respectu divinæ personæ, quia ipse procedit ab aliis personis quæ in divinis esse possunt.

Ad quintum dicendum, quòd numerus determinatus, si accipiatur numerus simplex, qui est tantùm in acceptione intellectûs, per unum mensuratur; si verò accipiatur numerus rerum in divinis personis, sic non competit ibi ratio mensurati; quia eadem est magnitudo trium personarum, ut infrà patebit (qu. 42), idem autem non mensuratur per idem.

ARTICULUS III.

Utrum termini numerales ponant aliquid in divinis.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd termini numerales ponant aliquid in divinis. Unitas enim divina est ejus essentia. Sed omnis numerus est unitas repetita : ergo omnis terminus numeralis in divinis significat essentiam; ergo ponit aliquid in Deo.

2. Præthereà, quicquid dicitur de Deo et creaturis, eminentiùs convenit Deo quam creaturis. Sed termini numerales in creaturis aliquid ponunt : ergo multò magis in Deo.

3. Prætereà, si termini numerales non po-

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 24, quæst. 1, art. 3; et quæst. 9, de potent., art. 7; et *Quodl.*, 10 quæst. 1, art. 1.

positive pour ne conserver qu'un sens négatif; si, par exemple, la pluralité nioit l'unité et l'unité la pluralité : le langage, n'exprimant plus rien de fixe, rien de déterminé, nous engageroit dans un cercle vicieux et confondroit toutes les idées. Donc les termes numériques affirment de Dieu des entités positives.

Mais saint Hilaire dit, *De Trin.* IV : « La pluralité affirmée de Dieu écarte de son être la singularité et la solitude. » Et saint Ambroise, *De Fide*, II : « Lorsque nous disons Dieu un, l'unité exclut la pluralité des dieux, mais elle ne met pas la quantité dans l'essence infinie. » Les termes numéraux se disent donc de Dieu dans un sens négatif, et non dans un sens positif.

(Conclusion. — Les nombres numériques, dans la nature divine, ajoutent simplement une négation aux choses dont on les affirme.)

Il faut dire ceci : Pierre Lombard enseigne que les noms numériques, appliqués à Dieu, n'expriment aucune idée positive, mais seulement des négations ; d'autres disent le contraire (1).

(1) On m'offre différents objets : j'en prends un, voilà l'unité; j'en prends plusieurs, voilà la multiplicité ; j'en prends dix, vingt, cinquante, voilà le nombre.

I. L'unité est, d'après Aristote, l'indivision d'un être en soi-même et sa division de tout autre. Les choses unes présentent donc un double caractère : d'abord elles sont indivisées dans elles-mêmes, car autrement elles ne seroient pas unes, mais multiples; ensuite elles sont divisées de tout autre, car sans cela elles ne seroient pas une chose, mais parties d'une chose. D'où vient l'unité? Elle vient, tout le monde le voit, des principes qui unifient les êtres en eux-mêmes et les séparent des autres êtres. Or il y a trois principes qui opèrent cet effet : le genre, l'espèce et la matière. De là, trois sortes d'unités : l'unité générique, l'unité spécifique et l'unité matérielle ou numérique.

Des deux premières unités, les philosophes ont formé l'unité transcendantale, et de la dernière l'unité quantitative. L'unité transcendantale est ce qui rend une chose une, c'est l'être indivisé : quand je dis *l'homme*, je puis partager sa nature entre plusieurs; mais si je dis *un homme*, la division n'est plus possible. En conséquence cette unité ajoute à l'être l'idée d'indivision, mais rien de plus. Nous savons qu'elle est produite par le genre et par l'espèce, c'est-à-dire par des propriétés communes et par des différences; de là ce mot, qu'elle repose sur

---

nunt aliquid in divinis, sed inducuntur ad removendum tantùm, ut per pluralitatem removeatur unitas, et per unitatem pluralitas, sequitur quòd sit circulatio in ratione confundens intellectum, et nihil certificans : quod est inconveniens. Relinquitur ergo quòd termini numerales aliquid ponunt in divinis.

Sed contra est, quod Hilarius dicit in IV. de Trin. (1) : « Sustulit singularitatis ac solitudinis intelligentiam professio consortii » (quod est professio pluralitatis). Et Ambrosius dicit in lib. *de Fide* (lib. I, cap. 2) : « Cùm unum Deum dicimus, unitas pluralitatem excludit Deorum, non quantitatem in Deo ponit. » Ex quibus videtur quòd hujusmodi nomina sunt inducta in divinis ad removendum, non ad ponendum aliquid.

(Conclusio. — Termini numerales in divinis significant ea de quibus dicuntur, solâ negatione superadditâ.)

Respondeo dicendum, quòd Magister (I *Sent.*, dist. 24) ponit quòd termini numerales non ponunt aliquid in divinis, sed removent tantùm. Alii verò dicunt contrarium.

(1) Sic Magister Sententiarum loco mox indicando refert, ut et sequentem ex Ambrosio appendicem. Hilarius autem sic : *Sustulit singularis intelligentiam professione consortii*; nempe Deus cum dixit : *Faciamus hominem, etc.*, ut præmittitur ibi. Ambrosius sic : *Pater et Filius in divinitate unum sunt, ubi nec substantiæ nec voluntatis ulla est differentia : nam aliter quomodo unum Deum dicemus ? Diversitas plures facit : unitas potestatis excludit numeri quantitatem ; quia unitas numerus non est.*

Pour éclaircir cette controverse, il faut considérer que la pluralité dérive de la division. Or la division est de deux sortes. L'une, appelée *matérielle*, n'est autre chose que la distribution du continu ; elle produit le nombre qui est une espèce de la quantité, et qui réside pour cela même dans les choses matérielles comprises sous ce prédicament. L'autre, dite *formelle*, trouve sa source dans les formes diverses ou opposées; elle enfante la multiplicité transcendantale, qui n'est contenue dans aucun prédicament, qui fait que l'être se divise en être un ou multiple et qui réside dans les choses immatérielles. Or quelques docteurs ont considéré seulement la multiplicité qui est une espèce de la quantité discrète; et comme la quantité ne peut se trouver en Dieu, ils ont dit que les termes numériques n'affirment rien de son être, mais qu'ils en nient certains attributs. D'autres, n'envisageant non plus que la même multiplicité, ont

des formes diverses ou opposées; de là le droit qu'elle a de franchir toutes les catégories et de s'appeler *transcendantale;* de là enfin ce caractère qui la distingue, de ne résider que dans les êtres spirituels.

L'unité quantitative est ce qui rend les choses unies, ce qui rassemble leurs parties, ce qui les concentre comme en faisceau. Elle affirme une idée positive, l'idée d'union; et comme elle rassemble des parties, elle ne réside que dans la matière. Enfin son nom lui vient de ce qu'elle ne sort pas du prédicament de la quantité.

II. Quand on divise l'unité, on obtient la multiplicité. La multiplicité est donc un assemblage d'unités.

Comme elle partage la nature et les propriétés de ses éléments constitutifs, elle se divise en deux sortes : elle est transcendantale ou quantitative, selon que les unités qu'elle renferme ont l'un ou l'autre de ces deux caractères.

Inutile de remarquer que la multiplicité transcendantale n'ajoute rien à l'être; toute la fonction qu'elle remplit, c'est d'en exclure l'idée de division. Elle ne nie donc pas, comme nous le lirons dans notre saint auteur, l'unité ; elle dénonce des choses unes en elles-mêmes. Au contraire la multiplicité quantitative, existant dans la matière, énonce des choses composées de parties et rattache une idée positive au sujet de l'affirmation.

III. Lorsque l'on suppute, détermine, précise la multiplicité, on a le nombre. Le nombre est la multiplicité mesurée par l'unité : de même qu'on apprécie la longueur d'une pièce d'étoffe en y appliquant l'aune plusieurs fois, de même on calcule, dit saint Thomas, le nombre par la répétition de l'unité.

Comme nous connoissons la nature de l'unité et de la multiplicité, il est inutile de remarquer qu'il y a le nombre transcendantal et le nombre quantitatif ou catégorique; que le premier n'est pas séparé des êtres, mais que le second forme une entité qui en est distincte.

Cependant nous devons dire qu'on distingue le nombre nombrant ou abstrait, et le nombre nombré ou concret. Le nombre nombrant est les quantités déterminées que nous concevons dans notre esprit et que nous exprimons par les chiffres arithmétiques; le nombre nombré est les choses que nous comptons.

Ad evidentiam igitur hujus considerandum est quòd omnis pluralitas consequitur aliquam divisionem. Est autem duplex divisio : una materialis, quæ fit secundùm divisionem continui; et hanc consequitur numerus qui est species quantitatis; undè talis numerus non est nisi in rebus materialibus habentibus quantitatem : alia est divisio formalis, quæ fit per opposita vel diversas formas; et hanc divisionem sequitur multitudo quæ non est in aliquo genere, sed est de transcendentibus, secundùm quòd ens dividitur per *unum* et *multa;* et talem multitudinem solam contingit esse in rebus immaterialibus.

Quidam igitur non considerantes nisi multitudinem quæ est species quantitatis discretæ, quia videbant quòd quantitas discreta non habet locum in divinis, posuerunt quòd termini numerales non ponunt aliquid in Deo, sed removent tantùm. Alii verò eamdem multitudinem

dit : Comme la science est en Dieu substantiellement, selon son essence propre, et non d'une manière accidentelle, dans sa nature prédicamentale (car la qualité ne se trouve pas dans l'Etre infiniment simple) : ainsi le nombre est en Dieu comme nombre, dans son essence propre, et non dans son caractère prédicamental, qui est la quantité.

Pour nous, nous disons que les termes numériques, quand ils s'affirment de l'Être suprême, n'impliquent pas le nombre quantitatif; car, autrement, ils se diroient de Dieu figurément, comme la longueur, la largeur et les autres propriétés des corps : ils renferment dans leur signification la multiplicité transcendantale. Cette sorte de multiplicité est aux choses multiples, ce qu'est à l'être le un qui porte le nom de *transcendantal*. Or, nous l'avons vu dans une autre circonstance, ce un n'ajoute à l'être que la négation de la division; car *un* veut dire *être indivisé*. Ce mot donc, joint à une chose quelconque, signifie cette chose non divisée; avec homme, par exemple, il exprime la nature ou la substance indivise de l'homme. Pour la même raison, quand on dit *choses multiples*, la multiplicité désigne ces choses avec indivision relative à chacune d'elles. Il en est autrement du nombre quantitatif, il dénonce une qualité modale surajoutée à l'être; et nous devons en dire autant du un qui porte le même nom, et qui est le principe de ce nombre. En conséquence les termes numéraux signifient en Dieu les choses dont on les affirme, en y ajoutant seulement une négation, et le Maître des Sentences ne s'est pas

---

considerantes, dixerunt quòd, sicut scientia ponitur in Deo secundùm rationem propriam scientiæ, non autem secundùm rationem sui generis (quia in Deo nulla est qualitas), ita numerus in Deo ponitur secundùm propriam rationem numeri, non autem secundùm rationem sui generis, quod est quantitas.

Nos autem dicimus quòd termini numerales, secundùm quòd veniunt in prædicationem divinam, non sumuntur à numero qui est species quantitatis, quia sic de Deo non dicerentur nisi metaphoricè (sicut et aliæ proprietates corporalium, sicut latitudo, longitudo et similia); sed sumuntur à multitudine secundùm quòd est transcendens. Multitudo autem sic accepta, hoc modo se habet ad multa de quibus prædicatur, sicut *unum* quod convertitur cum ente, ad ens. Hujusmodi autem *unum* (sicut suprà dictum est cùm de Dei unitate ageretur) (1), non addit aliquid supra ens, nisi negationem divisionis tantùm : *unum* enim significat *ens indivisum*. Et ideò, de quocunque dicatur *unum*, significatur illa res indivisa; sicut *unum* dictum de homine, significat naturam vel substantiam hominis non divisam. Et eadem ratione, cùm dicuntur *res multæ*, multitudo sic accepta significat res illas cum indivisione circa unamquamque earum. Numerus autem qui est species quantitatis, ponit quoddam accidens, additum supra ens, et similiter *unum* quod est principium illius numeri. Termini ergo numerales in divinis significant illa de quibus dicuntur, et super hoc nihil addunt nisi negationem, ut dictum est; et quantum ad hoc, veritatem dixit Magister in Sententiis (2) : ut cùm dicimus, *essentia est una*, ibi *unum* significat essentiam indivisam; cùm dicimus, *persona est una*, significat

(1) Nimirum quæst. 11, art. 1, ex professo, tum in corp. art., tum ad 1 et ad 3, per oppositum ad illud *unum* quod est principium numeri, et ibidem aliquid enti superaddere dicitur ad genus quantitatis pertinens, puta discretæ, ut hîc etiam explicatur.

(2) Semper enim dixit quod *unus, duo et tres, vel trinus et trinitas* et alia ejus generis magis introducta videntur esse, *ratione removendi ac excludendi a simplicitate deitatis quæ ibi non sunt quam ponendi aliqua.* Nam cum dicitur, *unus Deus*, multitudo deorum excluditur : et cum dicimus quoque *plures personas*, singularitatem atque solitudinem excludimus non diversitatem nec multiplicitatem ponimus, etc.

trompé sous ce rapport. Ainsi, quand nous disons *essence une, personne une,* cela veut dire *essence* et *personne indivisée ;* et quand nous déclinons ces mots : *Personnes multiples*, nous exprimons ces personnes avec indivision propre à chacune d'elles ; car la multiplicité se compose nécessairement d'unités.

Je réponds aux arguments : 1° Puisque l'unité transcendantale s'étend dans toutes les catégories, elle est plus générale que la substance et que la relation. *Un* peut donc signifier en Dieu, selon les choses auxquelles on l'aplique, la substance et la relation ; mais il n'ajoute à ces entités, comme nous l'avons dit, que la négation de la division. On peut en dire autant de la multiplicité à l'égard des personnes et des relations.

2° La multiplicité qui affirme dans les choses créées des idées positives, est une espèce de la quantité Cette sorte de multiplicité ne peut donc s'attribuer à Dieu, mais seulement la multiplicité transcendantale, qui se borne à nier la division dans les choses dont on l'affirme. C'est cette dernière sorte de multiplicité qu'on dit de Dieu.

3° *Un* ne nie pas la multiplicité, mais la division, qui précède rationnellement ces deux entités. Réciproquement la multiplicité ne nie pas l'unité, mais la division dans chacune des choses qui la composent. Déjà nous avons expliqué tout cela, en parlant de l'unité de Dieu.

Toutefois, nous devons le reconnoître, les témoignages que nous avons cités, de saint Hilaire et de saint Ambroise, ne prouvent pas suffisament la thèse de notre article. De ce que la multiplicité exclut la solitude des personnes, et l'unité la pluralité des dieux, il ne s'ensuit pas que ces termes n'ajoutent au sujet aucune entité positive ; ainsi le blanc nie le noir, mais le mot *blancheur* fait plus que de nier la couleur opposée.

personam indivisam ; cùm dicimus *personæ sunt plures,* significantur illæ personæ et indivisio circa unamquamque earum, quia de ratione multitudinis est quòd ex unitatibus constet.

Ad primum ergo dicendum, quòd *unum,* cùm sit de transcendentibus, est communius quàm substantia et quàm relatio, et similiter multitudo : undè potest stare in divinis et pro substantia et pro relatione, secundùm quòd competit his quibus adjungitur. Et tamen per hujusmodi nomina supra essentiam vel relationem additur, ex eorum significatione propria, negatio quædam divisionis, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd multitudo quæ ponit aliquid in rebus creatis, est species quantitatis ; quæ non transsumitur in divinam prædicationem, sed tantùm multitudo transcendens, quæ non addit supra ea de quibus dicitur, nisi indivisionem circa singula. Et talis multitudo dicitur de Deo.

Ad tertium dicendum, quòd unum non est remotivum multitudinis, sed divisionis, quæ est prior secundùm rationem, quàm *unum* vel *multitudo* : multitudo autem non removet unitatem, sed removet divisionem circa unumquodque eorum ex quibus constat multitudo. Et hæc suprà exposita sunt, cùm de divina unitate ageretur.

Sciendum tamen est quòd authoritates in oppositum inductæ non probant sufficienter propositum : licèt enim pluralitate excludatur solitudo, et unitate deorum pluralitas, non tamen sequitur quòd his nominibus hoc solùm significetur : albedine enim excluditur nigredo, non tamen nomine albedinis significatur sola nigredinis exclusio.

ARTICLE IV.

Le mot personne *est-il commun au Père, au Fils et au Saint-Esprit ?*

Il paroît que le mot *personne* n'est pas commun au Père, au Fils et au Saint-Esprit. 1° Ces trois personnes divines n'ont de commun que l'essence. Or le mot *personne* ne signifie pas l'essence dans le sens propre, direct : donc il n'est pas commun au Père, au Fils et au Saint-Esprit.

2° Ce qui est commun est opposé à ce qui est incommunicable. Or la personne est essentiellement incommunicable, comme on le voit par la définition que Richard de Saint-Victor nous en a donnée plus haut. Donc le nom de *personne* n'est pas commun au Père, au Fils et au Saint-Esprit.

3° Si le nom *personne* étoit commun dans la Trinité, cette communauté seroit réelle ou rationnelle. Or elle n'est pas réelle ; car, autrement, les trois personnes adorables n'en feroient qu'une. Elle n'est pas rationnelle non plus ; car, dans l'hypothèse contraire, la personne seroit générale en Dieu, tandis qu'il n'y a dans lui ni général ni particulier, ni genre ni espèce. Donc le mot *personne* n'est pas commun dans la Trinité.

Mais, comme le dit saint Augustin, *De Trin.*, VII, 4, quand on demande du Père, et du Fils et du Saint-Esprit : « Que sont ces trois ? » on répond : « Trois personnes ; » pourquoi ? Manifestement parce que ce nom est commun dans la Trinité.

ARTICULUS IV.

Utrùm hoc nomen persona *possit esse commune tribus personis.*

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd hoc nomen *persona* non possit esse commune tribus personis. Nihil enim est commune tribus personis nisi essentia. Sed hoc nomen, *persona*, non significat essentiam in recto : ergo non est commune tribus.

2. Præthereà, commune opponitur incommunicabili. Sed de ratione personæ est quòd sit incommunicabilis, ut patet ex diffinitione Richardi de sancto Victore suprà posita (2) : ergo hoc nomen, *persona*, non est commune tribus.

3. Præterea, si est commune tribus, aut ista communitas attenditur secundùm rem, aut secundùm rationem. Sed non secundùm rem ; quia sic tres personæ essent una persona. Nec iterùm secundùm rationem tantùm, quia sic persona esset universale ; in divinis autem non est universale, nec etiam particulare, neque genus, neque species, ut suprà ostensum est (qu. 3). Non ergo hoc nomen, *persona*, est commune tribus.

Sed contra est, quod dicit Augustinus, VII. *de Trin.*, cap. 4 (3), quòd cùm quæreretur : *Quid tres?* responsum est : *Tres personæ*, quia commune est eis id quod est persona.

(Conclusio). — Personæ nomen commune est tribus personis non secundùm rem, sed secundùm rationem, non quidem sicut genus vel species, sed ut individuum vagum.)

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 25, art. 3 ; et quæst. 8, de potent., art. 3, ad 11 ; et quæst. 9, art. 4, ad 4.

(2) Quæst. 29, art. 3, ad 4 ; ex tractatu *De Trinitate*, cap. 18, ubi ex eo probat omnem, in Deo proprietatem personalem omnino esse incommunicabilem, quia persona ibi nihil aliud est quam *incommunicabilis existentia* ; incommunicabilis autem existentia ex proprietate personæ consistit.

(3) Inquisitive tamen ibi, non assertive sic loquitur : *Si tres personæ* (inquit), *commune est eis id quod persona.* Et paulò infra : *Si propterea dicimus tres personas, cur non tres Deos?* Et inferius adhuc *tres personas*, velut ex quâdam inopiâ humanâ et loquendi necessitate dici concludit, ut jam anteà lib. V, cap. 9, indicarat.

(Conclusion. — Le nom *personne* est commun aux trois subsistances divines non réellement, mais rationnellement, non comme genre ou comme espèce, mais comme individu vague.)

Il faut dire ceci : Quand nous disons *trois personnes en Dieu*, le langage montre à lui seul que ce nom est commun au Père, au Fils et au Saint-Esprit ; tout comme il déclare que la dénomination d'*homme* appartient à trois suppôts, quand nous disons *trois hommes*. Il est manifeste, d'une autre part, que cette communauté ne repose pas, comme celle de l'essence divine, sur la réalité des choses ; car, autrement, il n'y auroit qu'une personne en Dieu, de même qu'il n'y a qu'une essence : en quoi consiste donc la communauté du mot *personne* dans la sainte Trinité?

Les docteurs sont partagés de sentiments sur cette question. Les uns, considérant la qualification *incommunicable* qui se trouve dans la définition de la personne donnée par Richard de Saint-Victor, disent qu'elle est une communauté négative; les autres, envisageant le connotatif *individuelle* qui figure dans la définition donnée par Boèce, enseignent qu'elle est une communauté abstraite, semblable à celle qui réunit le bœuf et le cheval dans le genre animal (1). Ces deux opinions sont fausses; car le nom de *personne* n'est ni un nom négatif, ni un nom abstrait, mais un nom réel.

Voici donc ce qu'il faut enseigner. Le nom de *personne* est commun, même parmi les hommes, d'une communauté rationnelle; non pas qu'il dénonce le genre ou l'espèce, mais l'individu vague (2). Or les noms d'espèce et de genre, comme *homme* ou *animal*, signifient les natures générales elles-mêmes, et non les êtres qu'elles constituent; les noms d'individus vagues, comme *un homme*, expriment la nature générale

(1) *Incommunicable* est un nom négatif, *individuel* un nom abstrait. C'est uniquement cette considération qui a donné naissance aux deux sentiments qu'on vient d'exposer.

(2) La logique divise les êtres en genres, les genres en espèces et les espèces en individus. Les deux premières classifications sont l'œuvre de notre esprit, la seconde est l'ouvrage du Créateur.

Respondeo dicendum, quòd ipse modus loquendi ostendit hoc nomen *persona* tribus esse commune, cùm dicimus *tres personas;* sicut cùm dicimus *tres homines*, ostendimus hominem esse communem tribus. Manifestum est autem quòd non est communitas rei (sicut una essentia communis est tribus), quia sic sequeretur unam esse personam trium, sicut essentia est una. Qualis autem sit communitas, investigantes diversimodè locuti sunt.

Quidam enim dixerunt quòd est *communitas negationis*, propter hoc quòd in diffinitione personæ ponitur *incommunicabile;* quidam autem dixerunt quòd est *communitas intentionis*, eo quòd in diffinitione personæ ponitur *individuum*, sicut si dicatur quòd esse speciem est commune equo et bovi. Sed utrumque horum excluditur per hoc quòd hoc nomen, *persona*, non est nomen negationis, neque intentionis, sed nomen rei.

Et ideò dicendum est, quòd etiam in rebus humanis hoc nomen, *persona*, est commune *communitate rationis*, non sicut genus vel species, sed sicut individuum vagum. Nomen enim est generum et specierum, ut homo vel animal, sunt imposita ad significandum ipsas naturas communes; non autem intentiones naturarum communium, quæ significantur his nominibus, *genus* vel *species* : sed individuum vagum (ut *aliquis homo*) significat naturam commu-

avec l'être singulier, subsistant par soi, distinct de tout autre; enfin les noms des individus désignés marquent les principes qui distinguent l'être singulier : ainsi *Socrate* rappelle telles et telles chairs, tels et tels os, telle et telle ame. Mais si le nom de l'individu vague et le nom *personne* se rapprochent par une grande analogie, il y a pourtant une diffé-

L'idée du genre s'obtient par l'abstraction des attributs qui se trouvent semblables dans les espèces; l'idée de l'espèce se forme par la réunion des qualités qui sont les mêmes dans les individus; enfin l'idée de l'individu naît de la contemplation des êtres existants.

En conséquence le genre est l'essence ou nature universelle que forment les propriétés semblables des espèces : animal est le genre de l'homme et de la bête.

L'espèce est l'essence ou nature générale qui constituent les propriétés semblables des individus : bête est l'espèce du cheval et du lion.

L'individu (ainsi nommé de *in* et de *dividere*, parce qu'il peut se diviser) est l'essence ou nature particulière que forment les êtres existants.

Il y a le genre prochain et le genre éloigné. Le genre prochain est celui qui a les espèces immédiatement au-dessous de soi, et le genre éloigné est celui qui est séparé des espèces par un intermédiaire : ainsi animal est le genre prochain de l'homme et de la bête, et le genre éloigné de Pierre et de cheval.

Il y a aussi l'espèce prochaine et l'espèce éloignée : la première a les individus immédiatement, et la seconde médiatement au-dessous de soi.

On distingue pareillement deux sortes d'individus : l'individu vague ou commun, et l'individu désigné ou propre. L'individu vague est un être singulier dénoté d'une manière confuse, avec des attributs qui peuvent appartenir à plusieurs, comme homme, cheval, arbre; puis l'individu désigné est un être singulier exprimé d'une manière précise, avec des caractères qui ne peuvent se rencontrer dans un seul, comme Pierre, Paul, Jacques.

Après cela nous comprendrons sans peine le docteur angélique. Il nous dira tout à l'heure que les noms de genre et d'espèce expriment des natures générales, et les noms d'individus des natures particulières, pourquoi cela? par la raison bien simple que les natures particulières forment des individus, et les natures générales des genres et des espèces.

Nous comprendrons aussi pourquoi le nom de *personne* est un nom d'individu vague : il désigne dans la Trinité une essence singulière, mais avec des caractères qui peuvent appartenir à trois subsistances, au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Au contraire les noms que nous venons d'écrire *Père*, *Fils* et *Saint-Esprit*, ne peuvent se donner qu'à une seule personne : ils sont des noms d'individus propres.

Mais si les personnes en Dieu forment des idées individuelles, la nature ne se présentera-t-elle pas sous l'idee de genre ou d'espèce? Non : Staudenmaier le prouve dans *Schristhliche Dogmagtik*, vol. II, p. 571. « Il est certain, dit-il, que les idées générales existent véritablement, effectivement ; mais il est aussi certain qu'elles n'existent pas hors de l'intelligence : l'idée de l'humanité, par exemple, forme une entité réelle positive, séparée de toute autre ; mais elle n'est qu'une forme de la pensée, qu'une conception de l'esprit; pour devenir une réalité concrète, un être vivant, il faut qu'elle s'incarne en quelque sorte dans l'homme. Ensuite l'idée générale se brise et se partage dans les individus : l'idée de l'humanité, pour revenir à notre exemple, embrasse toutes les aptitudes, toutes les facultés, toutes les forces que notre race déploie sur la terre à travers les âges; mais la munificence suprême ne départit pas à tous toutes ces richesses; elle donne à l'homme particulier deux, trois, quatre talents, selon la dette qu'il doit payer à la société chrétienne. En outre les idées générales n'admettent, quand on les considère en elles-mêmes, ni plus ni moins, ni mouvement ascensionnel ni declin, car elles sont nécessaires, éternelles, immuables; mais voyez-les dans les individus : là, elles deviennent et se développent à travers mille vicissitudes, s'élevant et descendant tour à tour, se complétant sans cesser d'être défectueuses, se perfectionnant et toujours imparfaites. Telles sont donc les idees générales : formes abstraites, se divisant dans leur réalisation concrète, puis variant, se développant, se perfectionnant dans les individus. Eh

---

nem cum determinato modo existendi qui competit singularibus, ut scilicet sit per se subsistens distinctum ab aliis. Sed in nomine singularis designati significatur determinatum distinguens, sicut in nomine Socratis *hæc caro* et *hoc os*. Hoc tamen interest quòd *aliquis homo* significat naturam vel individuum ex parte naturæ, cum modo existendi qui competit singularibus; hoc

rence entre l'un et l'autre : le premier signale d'abord la nature, puis l'individu subsistant; le dernier, au contraire, dénote avant tout l'individu subsistant, puis la nature. Maintenant, les trois personnes adorables ont ceci de commun, que chacune subsiste distinguée des autres dans la nature divine. Voilà comment le nom *personne* est rationnellement commun au Père, au Fils et au Saint-Esprit.

Je réponds aux arguments: 1° Partant de l'essence infinie, l'objection suppose la communauté réelle, que nous n'admettons pas dans le nom de *personne* appliqué à la Trinité.

2° Bien que la personne soit incommunicable, le mode d'exister incommunicablement peut appartenir à plusieurs.

3° De ce que la communauté du nom *personne* repose sur la conception de l'esprit et non sur la réalité des choses, il ne s'ensuit pas que l'on doive admettre en Dieu le général ou le particulier, le genre ou l'espèce; car, d'abord, la communauté de la personne n'est, même parmi les hommes, ni générique ni spécifique; ensuite les personnes divines ont un être un, tandis que le genre, l'espèce et tout universel appartient à une foule de choses différant par l'être.

bien, la nature suprême n'offre aucun de ces caractères. D'abord elle n'est pas un acte pur de l'intelligence, une simple conception de l'esprit, une idée abstraite; mais elle est une réalité concrète, une actualité substantielle, un être vivant. Après cela, l'essence infinie ne se divise point, ne se partage point; elle existe tout entière dans chaque personne de la sainte Trinité, le Père, le Fils et le Saint-Esprit la possèdent absolument, sans partage, dans toute sa plénitude. Enfin la Divinité ne traverse pas diverses phases d'évolution progressive; elle réunit dès le commencement, dans ses trois subsistances, tous les degrés de l'être, tous les genres de perfection.

» En un mot, tout est souverainement simple, infiniment un dans l'essence adorable : là, point de diversité, point de différence réelle; partant ni particulier ni général, ni genre ni espèce. »

---

autem nomen, *persona*, non est impositum ad significandum individuum ex parte naturæ, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura. Hoc autem est commune secundùm rationem omnibus personis divinis, ut unaquæque earum subsistat in natura divina, distincta ab aliis. Et sic hoc nomen, *persona*, secundùm rationem est commune tribus personis divinis.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de communitate rei.

Ad secundum dicendum, quòd licèt persona sit incommunicabilis, tamen ipse modus existendi incommunicabiliter potest esse pluribus communis.

Ad tertium dicendum, quòd licèt ista sit communitas rationis et non rei, tamen non sequitur quòd in divinis sit universale, vel particulare; vel genus, vel species : tùm quia neque in rebus humanis communitas personæ est communitas generis vel speciei; tùm quia personæ divinæ habent unum *esse*, genus autem et species et quodlibet universale prædicatur de pluribus secundùm *esse* differentibus.

QUESTION XXXI.

De l'unité ou de la pluralité en Dieu.

Nous allons maintenant examiner les questions qui se rattachent à l'unité ou à la pluralité dans Dieu.

On demande ici : 1° Y a-t il trinité en Dieu? 2° Le Fils est-il autre que le Père? 3° Peut-on joindre le mot exclusif *seul* à un terme essentiel en parlant de Dieu? 4° Peut-on joindre le même mot à un nom personnel également en parlant de Dieu?

ARTICLE I.

Y a-t-il Trinité en Dieu?

Il paroît qu'il n'y a pas trinité en Dieu? 1° Tous les noms attribués à Dieu signifient nécessairement la substance ou la relation. Or le nom de *trinité* ne signifie pas la substance, car autrement il pourroit se dire de toutes les personnes; il ne signifie pas non plus la relation, puisqu'il n'exprime rien de relatif. Donc il ne faut pas appliquer à Dieu le nom de *Trinité* (1).

2° Le nom *trinité* est un nom collectif, puisqu'il implique multiplicité. Or les noms collectifs ne conviennent pas à Dieu; car ils n'indiquent

(1) L'Ecriture sainte nous offre les éléments qui composent le mot *trinité*. Nous avons déjà cité ce passage, I *Jean*, V, 7 : « Ils sont trois qui rendent témoignage dans le ciel : le Père, le Verbe et le Saint-Esprit; et ces trois sont un, *et hi tres unum sunt*. » Ainsi *trois-un*, trois personnes en un seul Dieu : voilà le sens du mot *trinité*. Quelques auteurs disent : *Un* et *trois*, un Dieu en trois personnes; mais cette acception, plus éloignée du texte évangélique, est rarement reçue dans le langage ordinaire; on dit presque toujours : « La trinité des personnes, » et non « la trinité de Dieu. »

Mais les mots concrets *trois* et *un*, quand ont-ils revêtu la forme abstraite que nous venons

---

QUÆSTIO XXXI.

De his quæ ad unitatem vel pluralitatem pertinent in divinis, in quatuor articulos divisa.

Post hæc considerandum est de his quæ ad unitatem vel pluralitatem pertinent in divinis.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1° De ipso nomine *Trinitatis*. 2° Utrùm possit dici :*Filius est alius à Patre*. 3° Utrùm dictio exclusiva, quæ videtur alietatem excludere, possit adjungi nomini essentiali in divinis. 4° Utrùm possit adjungi termino personali.

ARTICULUS I.

Utrùm sit Trinitas in divinis.

Ad primum sic proceditur(1). Videtur quòd non sit trinitas in divinis. Omne enim nomen in divinis vel significat substantiam, vel relationem. Sed hoc nomen, *trinitas*, non significat substantiam (prædicaretur enim de singulis personis); neque significat relationem (quia non dicitur secundùm nomen *ad aliud*). Ergo nomine *trinitatis* non est utendum in divinis.

2. Præterea, hoc nomen, *trinitas*, videtur esse nomen collectivum, cùm significet multitudinem (2). Tale autem nomen non convenit in divinis; cùm unitas importata per nomen

(1) De his etiam I, *Sent.*. I, dist. 24, par. 2, art, 2; et II, *Sent.*, dist. 1, quæst, 1, art. 3; et *Opusc.* III, cap. 30, 50, 51 et 52.

(2) Puta sub hoc nomine, *trinitatis*, cùm non dicatur alicujus trinitas, etc.; licèt res ipsa per hoc nomen significata referatur, scilicet unaquæque persona respectivè, ut Pater ad Filium, et Filius ad Patrem, etc.

qu'une petite et foible unité, tandis que l'unité divine est la plus forte et la plus grande. Donc le nom *trinité* ne convient pas à Dieu.

3° Ce qui est ternaire est triple. Or la triplicité n'est pas en Dieu, puisqu'elle est une espèce de l'inégalité. Donc la Trinité n'y est pas non plus.

4° Tout ce qui est en Dieu est dans l'unité de l'essence divine, puisque

d'écrire? Probablement dans le deuxième siècle, à coup sûr dans le troisième. Les *Actes*, recueillis dans l'église primitive, de saint André apôtre, contiennent ce passage, ch. II : « Que la paix vous soit donnée, à vous et à tous ceux qui croient au seul Dieu parfait, en la sainte Trinité, le Père qui engendre, le Fils qui est engendré et le Saint-Esprit qui procède.» Quelques *savants* contestent, nous le savons, l'authenticité du document que nous venons de citer; mais qui croit encore à la critique moderne, ou si l'on veut à l'incroyance voltairienne? Disons donc que les *Actes* de saint André sont bien réellement du deuxième siècle. Dans le troisième, Théophile d'Antioche traçoit le mot *Trinité* sans explication ni remarque d'aucune sorte, comme un terme généralement reçu. Un siècle après, saint Athanase écrivoit, *Epist.* 1, *ad Seraph.* : « Toute la Trinité est un seul Dieu. »

Le mot *trinité* convient seul à son objet; aucun synonyme apparent ne pourroit le remplacer, ni *ternité*, ni *triformité*, ni *triplicité*. Le premier de ces vocables se prend distributivement, le deuxième marque trois formes et le troisième dénote quelque chose de composé. Impliquant distinction de nature, ces termes signifient la réunion de trois choses essentiellement différentes. Nous ne dirons pas qu'une réunion pareille ne peut convenir à l'Etre infiniment simple, cela saute aux yeux; mais nous remarquerons qu'elle renferme un rapport inégal, le rapport de deux à un. « Dieu n'est pas triple, écrit saint Augustin, *De Trin.*, VI, 7; car, autrement, une personne considérée à part serait moins que les deux autres prises ensemble. » N'oublions pas cette observation ; nous aurons tout à l'heure l'occasion de l'appliquer à un passage de saint Thomas.

Les unitaires, les sociniens, voire même grand nombre de protestants n'approuvent pas le mot *trinité* : « Pourquoi, disent-ils, former de nouveaux termes qui ne présentent aucune idée claire, et portent le trouble dans l'Eglise? pourquoi ne pas s'en tenir aux paroles simples et précises de l'Ecriture sainte? » Pourquoi? Parce que les hérétiques ont toujours abusé des livres saints, et qu'ils en abusent encore; parce qu'ils ont toujours trouvé le moyen de cacher, sous les expressions bibliques, le venin de l'erreur. Moitié païens, moitié chrétiens, les trithéistes admettoient trois natures, aussi bien que trois personnes divines; l'Eglise a enseigné que le Père, le Fils et le Saint-Esprit n'ont qu'une divinité, parce qu'ils n'ont qu'une nature : elle a consacré les mots d'*essence* et de *substance*. Sabellius et ses partisans disoient que le Fils et le Saint-Esprit sont des noms, des attributs, des manifestations du Père ; l'Eglise a défini qu'ils forment des êtres distincts, des subsistances réelles : elle a déterminé les mots de *personne* et d'*hypostase*. Arius prétendoit que le Fils, au-dessous du Père, n'a pas la même nature ; l'Eglise a proclamé le dogme qu'il possède la même substance ; elle a formé le mot *consubstantiel.* Quoi de plus sage, de plus profondément philosophique, de plus éminemment chrétien? Les hérétiques auroient-ils le droit de présenter l'erreur sous toutes les formes, et l'Eglise ne pourroit-elle sans crime revêtir la vérité de sa plus juste expression?

Les sectaires disent encore : « Le mot *trinité* a porté le trouble dans l'Eglise; il a divisé les cœurs sans éclairer les intelligences, allumé la discorde sans protéger la vérité. » Cela est historiquement faux. Dès les premiers jours du christianisme, sous les apôtres, Simon le Magicien, Cérinthe, les gnostiques ont attaqué la Trinité, l'incarnation, la divinité de Jésus-Christ : saint Jean les réfute dans ses écrits canoniques; les valentiniens, les ébionites, les carpocratiens, les basilidiens substituoient à nos divins mystères le demiurge, les éons, tout ce système fantasque qui avoit été forgé dans l'école d'Alexandrie : saint Ignace, mort en 107, a combattu ces folies, de même que saint Paul. L'erreur et les disputes ont donc précédé le mot *trinité* ; c'est le mystère, et non l'expression, qui a soulevé l'orgueil de l'esprit particulier. Au reste, nous ne justifierons pas le mot dont il s'agit; tout le monde voit qu'il exprime

---

collectivum sit minima unitas, in divinis autem est maxima unitas. Ergo hoc nomen, *trinitas*, non convenit in divinis.

3. Præterea, omne trinum est triplex. Sed in Deo non est triplicitas, cùm triplicitas sit species inæqualitatis : ergo nec trinitas.

4. Præterea, quicquid est in Deo, est in unitate essentiæ divinæ, quia Deus est sua es-

Dieu est son essence. Si donc il y avoit trinité en Dieu, cette trinité seroit dans l'unité de l'essence divine, et dès lors il y auroit en Dieu trois unités essentielles; ce qui est une hérésie.

3° Dans tout ce qu'on affirme de Dieu, le concret peut servir d'attribut à l'abstrait; car la déité, par exemple, est Dieu, et la paternité est le Père. Or on ne peut pas dire que la trinité est trine, attendu que cette proposition mettroit neuf réalités distinctes dans la nature divine. Donc il ne faut point affirmer de Dieu le nom *trinité*.

Mais le Symbole de saint Athanase dit : « Nous adorons l'unité dans la trinité, et la trinité dans l'unité. »

(Conclusion. — Comme le mot *trinité* signifie d'une manière déterminée ce que le mot *pluralité* désigne d'une manière indéterminée, on peut l'attribuer à Dieu.)

Il faut dire ceci : Le mot *trinité* signifie, dans la nature divine, le nombre déterminé des personnes. Si donc on peut dire qu'il y a pluralité de personne en Dieu, on peut dire également qu'il y a trinité aussi de personnes; car ce que pluralité signifie d'une manière vague, confuse, indéterminée, le mot *trinité* l'exprime dans un sens précis, formel, déterminé.

Je réponds aux arguments : 1° Formé de *trium unitas*, unité de trois, *trinité* veut dire, d'après l'étymologie du terme, une essence dans trois personnes ; mais selon la signification déterminée par l'usage, ce mot désigne plutôt trois personnes dans une essence; de sorte que le Père n'est pas trinité, parce qu'il n'est pas trois personnes. Remarquons en outre que notre vocable exprime moins les relations mêmes des per-

admirablement le dogme fondamental du christianisme. En général, les termes scièntifiques sont la plus forte barrière qu'on puisse opposer à l'erreur : les sarcasmes de l'hérésie et de l'incroyance auroient dû nous l'apprendre; pourquoi ne l'avons-nous pas toujours compris? pourquoi avons nous évité, comme une honte, les mots qui scellent par une empreinte indélébile la vérité dans les intelligences?

---

sentia. Si igitur trinitas est in Deo, erit in unitate essentiæ divinæ; et sic in Deo erunt tres essentiales unitates, quod est hæreticum.

3. Prætereà, in omnibus quæ dicuntur de Deo, concretum prædicatur de abstracto; Deitas enim est Deus, et paternitas est Pater. Sed trinitas non potest dici *trina*, quia sic essent novem res in divinis (quod est erroneum). Ergo nomine *trinitatis* non est utendum in divinis.

Sed contra est, quod Athanasius dicit (in Symbolo), quòd « unitas in trinitate et trinitas in unitate veneranda sit. »

(Conclusio. — In divinis *trinitatis* nomen utendum est ad significandum hoc idem determinatè, quod pluralitas indeterminatè significat.)

Respondeo dicendum, quòd nomen *trinitatis* in divinis significat determinatum numerum personarum. Sicut igitur ponitur pluralitas personarum in divinis, ita utendum est nomine *trinitatis ;* quia hoc idem quod significat pluralitas indeterminatè, significat hoc nomen, *trinitas*, determinatè.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc nomen, *trinitas*, secundùm etymologiam vocabuli videtur significare unam essentiam trium personarum, secundùm quòd dicitur *trinitas* quasi *trium unitas;* sed secundùm proprietatem vocabuli significat magis numerum personarum unius essentiæ; et propter hoc non possumus dicere quòd Pater sit *trinitas*, quia non est tres personæ. Non autem significat ipsas relationes personarum, sed magis numerum per-

sonnes, que le nombre des personnes en relation les unes avec les autres; il n'est donc pas relatif.

2° Les noms collectifs impliquent deux choses : d'abord pluralité de suppôts, ensuite unité résultant d'un ordre particulier : un peuple, par exemple, est une multiplicité d'hommes unis dans un ordre social Or le mot *trinité* tombe dans la catégorie des noms collectifs sous le rapport des suppôts, mais il en sort sous le point de vue de l'unité; car la Trinité divine a non-seulement l'unité d'ordre, mais encore l'unité d'essence.

3° Le mot *trinité* présente un sens absolu, parce qu'il signifie le nombre trine des personnes; mais le mot *triplicité* renferme un sens relatif, parce qu'il désigne un rapport d'inégalité : car il est, comme Boèce le démontre, une espèce de proportion inégale. Il n'y a donc pas triplicité dans l'essence divine, mais trinité.

4° On conçoit, sous l'expression *Trinité divine*, et le nombre des personnes et les personnes nombrées. Lors donc que nous disons trinité dans l'unité, nous ne mettons pas le nombre dans l'unité de l'essence, comme si elle étoit trois fois une ou triple; mais nous y mettons les personnes nombrées, de même qu'on met dans la nature les suppôts qui la possèdent. Et quand nous faisons la conversion, nous disons l'unité dans la trinité, comme on dit la nature dans ses suppôts (1).

(1) Les plus ignorants des unitaires et les plus savants des esprits forts répètent en chœur l'objection que voici : « Trois personnes divines formant un seul Dieu, qu'est-ce que cela, sinon trois et un, la plus formelle des contradictions ? » Ne pourrions-nous pas dire avec le même droit : Trois hommes sujets d'une seule humanité, qu'est-ce que cela, sinon trois et un, la plus flagrante des absurdités? Faudra-t-il le remarquer ? de même que dans notre raisonnement trois tombe sur hommes et un sur humanité, ainsi dans la doctrine catholique un se rapporte à la nature divine et trois aux personnes; les deux nombres différents n'affectent donc pas le même terme : où est la contradiction? « Un Dieu en trois personnes, ce n'est pas un et trois, c'est un dans trois; un et trois seroit un Dieu et trois dieux, ou un Dieu et un Dieu, puis un Dieu. Trois personnes en Dieu, ce n'est pas non plus trois et un, c'est trois dans un; trois et un seroit trois personnes et une personne, ou bien une personne et une personne, puis une personne, Mais nous n'articulons pas cela ; nous disons : Un Dieu en trois personnes, ou trois personnes en Dieu. Un se rapporte donc à la divinité, et trois aux personnes. Dès lors nous comptons avec des chiffres qui représentent, non pas une seule et même chose, mais des choses distinctes. Et quand nous disons la divinité ou la nature une,

---

sonarum ad invicem relatarum; et inde est quòd secundùm nomen *ad aliud* non refertur.

Ad secundum dicendum, quòd nomen collectivum duo importat, scilicet pluralitatem suppositorum et unitatem quamdam, scilicet ordinis alicujus : populus enim est multitudo hominum, sub aliquo ordine comprehensorum. Quantùm ergo ad primum, hoc nomen *trinitas* convenit cum nominibus collectivis; sed quantùm ad secundum differt; quia in divina trinitate non solùm est unitas ordinis, sed cum hoc est etiam unitas essentiæ.

Ad tertium dicendum, quòd *trinitas* absolutè dicitur, significat enim numerum ternarium personarum : sed *triplicitas* significat proportionem inæqualitatis; est enim species proportionis inæqualis, sicut patet per Boëtium in *Arithmetica* (lib. I, cap. 23). Et ideò non est in Deo *triplicitas*, sed *trinitas*.

Ad quartum dicendum, quòd in trinitate divina intelligitur et numerus et personæ numeratæ. Cùm ergo dicimus *trinitatem in unitate*, non ponimus numerum in unitate essentiæ, quasi sit *ter una*; sed personas numeratas ponimus in unitate naturæ, sicut supposita alicujus naturæ dicuntur esse in natura illa. E converso autem dicimus *unitatem in trinitate*, sicut natura dicitur esse in suis suppositis.

5° Si l'on disoit : « La trinité est trine, » on diroit implicitement que le nombre trois se multiplie dans Dieu par lui-même ; car l'attribut *trine* implique la distinction des suppôts qu'il qualifie. On voit donc que la proposition susdite n'est pas permise : en avançant que la trinité est trine, nous dirions qu'elle a trois suppôts ; de même que nous affirmons que la divinité en a trois, en posant cette énonciation : « Dieu est trine. »

ARTICLE II.

Le Fils est-il autre que le Père?

Il paroît que le Fils n'est pas autre que le Père. 1° *Autre* est un terme relatif qui implique diversité de substance. Si donc le Fils étoit autre que le Père, il en différeroit substantiellement ; ce qui est contraire à ces paroles de saint Augustin, *De Trin.*, VII : « Quand nous parlons de trois personnes en Dieu, nous n'entendons parler d'aucune diversité substantielle. »

2° Deux êtres qui sont réciproquement autres, diffèrent de quelque manière ; si donc le Fils étoit autre que le Père, il en différeroit. Mais saint Ambroise dit, *De Fide*, I, 2 : « Le Père et le Fils sont un par la déité, ils ne diffèrent ni substantiellement ni d'aucune manière. »

3° *Etranger* est synonyme d'*autre*. Or le Fils n'est pas étranger au

nous ne la concevons pas de telle sorte qu'elle ne puisse, tout en restant une seule et même chose, se répéter trois fois. Lors donc que nous la répétons, disant : Le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu, nous ne mettons pas une divinité dans le Père, puis une autre dans le Fils, puis une autre encore dans le Saint-Esprit ; mais nous posons trois fois une seule divinité. L'unité de nature n'est donc pas niée par la trinité des personnes, pas plus que la trinité des personnes ne l'est par l'unité de nature. Il n'y a donc pas contradiction. » (*Die christliche Dogmatik, von Staudenmaier*, vol. II, p. 572.)

Ad quintum dicendum, quòd cùm dicimus : *trinitas est trina*, ratione numeri importati significatur multiplicatio ejusdem numeri in seipsum; cùm hoc quod dico, *trinum*, importet distinctionem in suppositis illius de quo dicitur. Et ideo non potest dici quòd trinitas sit trina; quia sequeretur, si trinitas esset trina, quòd tria essent supposita trinitatis; sicut cùm dicitur : « Deus est trinus, sequitur quòd sunt tria supposita deitatis.

ARTICULUS II.

Utrùm Filius sit alius à Patre.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd Filius non sit alius à Patre. *Alius* enim est relativum diversitatis substantiæ. Si igitur Filius est alius à Patre, videtur quòd sit à Patre diversus; quod est contra Augustinum, VII. *de Trinit.*, ubi dicit (2) quòd « cùm dicimus tres personas, non diversitatem intelligere volumus. »

2. Præterea, quicumque sunt alii ab invicem, aliquo modo ab invicem differunt. Si igitur Filius est alius à Patre, sequitur quòd sit differens à Patre; quod est contra Ambrosium, in I. *de Fide*, ubi ait (3) : « Pater et Filius deitate unum sunt; nec est ibi substantiæ differentia, neque ulla diversitas. »

3. Præterea, ab alio, *alienum* dicitur. Sed

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 5, art. 1 ; ut et dist. 24, quæst. 2, art. etiam 1.

(2) Æquivalenter, non expressè, ut cap. ult. videre est, partim post initium, partim etiam versùs finem.

(3) Cap. 2 sub his verbis æquivalenter circa medium : *Divinitate unum sunt* (inquit) *ubi nec substantiæ nec voluntatis ulla est differentia : namque aliter quomodo unum Deum dicemus? Diversitas plures facit : unitas potestatis excludit quantitatem numeri, etc.* Pro Augustino item infra Fulgentius reponi debet, ex quo in Officio Trinitatis hæc usurpantur.

Père; car saint Hilaire dit, *De Trin.*, VII : « Dans la nature divine, il n'y a rien de divers, rien d'étranger, rien de séparé. » Donc le Fils n'est pas autre que le Père.

4° *Autre* et *autre chose* ont la même signification; seulement le premier marque un genre, tandis que le dernier se dit neutralement. Si donc le Fils étoit autre que le Père, on pourroit dire qu'il est autre chose.

Mais nous lisons dans saint Augustin, *De Fide, ad Petrum*, I : « L'essence du Père, et du Fils et du Saint-Esprit est la même : essentiellement donc, le Père n'est pas autre chose, le Fils autre chose, le Saint-Esprit autre chose; mais personnellement le Père est autre, le Fils autre et le Saint-Esprit autre (1).

(Conclusion. — L'adjectif *autre*, au masculin comme au féminin, n'emporte que la distinction du suppôt dans la nature; il est donc permis de dire que le Fils est autre que le Père.)

Il faut dire ceci : comme on peut tomber dans l'hérésie par le mauvais usage des termes, selon la remarque de saint Jérôme, nous devons parler de la Trinité avec la plus grande réserve et la plus grande circonspection; d'autant plus que l'évêque d'Hippone nous dit, *De Trin.*, I, 3 : « Dans aucune question les méprises ne sont plus dangereuses, les recherches plus difficiles et les aperçus plus féconds en conséquences. » Deux erreurs capitales se rencontrent sur ce terrain : d'une part l'erreur d'Arius, qui admettoit la trinité de substances avec la trinité de personnes; d'une autre part l'erreur de Sabellius, qui professoit l'unité de personne avec l'unité d'essence. Marchons prudemment entre ces deux abîmes.

(1) Le concile de Latran dit, *De Summa Trin., cap. Damnamus* : « Bien que le Père soit autre, le Fils autre, le Saint-Esprit autre, cependant ils ne sont pas autre chose. »

Filius non est alienus à Patre; dicit enim Hilarius, in VII. *de Trin.*, quòd « in divinis personis nihil est diversum, nihil alienum, nihil separabile. » Ergo Filius non est alius à Patre.

4. Præterea, *alius* et *aliud* idem significant, sed solâ generis consignificatione differunt. Si ergo Filius est *alius à Patre*, videtur sequi quòd Filius sit *aliud à Patre*.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *de Fide* ad Petrum (cap. 1) : « Una est enim essentia Patris et Filii et Spiritus sancti, in qua non est aliud Pater, aliud Filius, aliud Spiritus sanctus; quamvis personaliter sit alius Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus. »

(Conclusio. — Cùm nomen *alius*, masculinè acceptum, non nisi distinctionem suppositi in natura significet, Filius *alius à Patre* convenienter dicitur.)

Respondeo dicendum, quòd quia « ex verbis inordinatè prolatis incurritur hæresis » (ut Hieronymus (1) dicit), ideo cùm de trinitate loquimur, cum cautela et modestia est agendum; quia, ut Augustinus dicit in I. *de Trin.*, cap. 3, « nec periculosiùs alicubi erratur, nec laboriosiùs aliquid quæritur, nec fructuosiùs aliquid invenitur. » Oportet autem in his quæ de trinitate loquimur, duos errores oppositos cavere, temperatè inter utrumque procedentes : scilicet errorem Arii, qui posuit cum trinitate personarum trinitatem substantiarum; et errorem Sabellii, qui posuit cum unitate essentiæ unitatem personæ.

(1) Velut ex Hieronymo quoque refert Magister Sententiarum lib. IV, dist. 13, versùs finem : sed apud Hieronymum nullibi sic expressè occurrit. Nec in Osee 1, vel 8 et 9; nec in Amos 3; nec ad Titum 3, ut variè notari solet : quamvis ex illis locis aliquid huc pertinens colligi potest. Et præsertim Osee 9, ubi de hæreticis ait quòd *insaniam in domo Domini finxerunt, hoc est in Ecclesia vel in Scripturis sanctis, perversè illas interpretantes, etc.*

Si nous voulons éviter l'arianisme, ne déclinons jamais, en parlant de Dieu, les mots *différence* ou *diversité*, car ils vont à détruire l'unité de nature; mais nous pouvons employer, à cause de l'opposition relative, le terme de *distinction*. En conséquence, lorsqu'un auteur grave, approuvé dans l'Eglise, applique ces deux premiers substantifs aux personnes adorables, nous devons les interpréter dans le sens du dernier. De plus, pour ne pas porter atteinte à la simplicité de l'essence divine, évitons les termes *séparation* et *division*, car ils marquent la distribution d'un tout en ses parties; pour laisser intacte l'égalité des personnes, bannissons *disparité* du langage consacré à la Trinité; et pour sauver la similitude des mêmes subsistances divines, rejetons *dissemblable* et *étranger*. C'est là ce que nous recommandent les saints docteurs: « Il n'y a point de dissemblance, dit saint Ambroise, *De Fide*, I, 2, entre le Père et le Fils, mais la même divinité; » et saint Hilaire ajoute, *De Trin.*, VII: « Dans la nature divine, il n'y a rien de divers, rien d'étranger, rien de séparé. » Voilà pour l'arianisme.

A l'égard de l'erreur enseignée par Sabellius, évitons le mot *singularité*, qui détruit la communicabilité de l'essence divine: « C'est un attentat sacrilége, dit saint Hilaire, *De Trin.*, VII, d'appeler le Père et le Fils un Dieu singulier. » Fuyons aussi, pour conserver le nombre des personnes, l'adjectif *unique*; car l'auteur que nous venons de citer, saint Hilaire dit, *ibid.*: « Il faut exclure de Dieu la singularité et l'idée qu'exprime le terme *unique*. Cependant nous pouvons dire et nous disons *Fils unique*, parce qu'il n'y en a pas plusieurs dans l'essence infinie; mais nous ne disons pas *Dieu unique*, parce que la nature suprême renferme plus d'une personne. On ne peut non plus, sous peine d'enlever aux suppôts l'ordre de nature ou de procession, décliner le

---

Ad evitandum igitur errorem Arii, vitare debemus in divinis nomen *diversitatis* et *differentiæ*, ne tollatur unitas essentiæ; possumus autem uti nomine *distinctionis*, propter oppositionem relativam. Unde sicubi in aliqua scriptura authentica *diversitas* vel *differentia* personarum invenitur, sumitur *diversitas* vel *differentia* pro distinctione. Ne autem tollatur simplicitas divinæ essentiæ, vitandum est nomen *separationis* et *divisionis*, quæ est totius in partes. Ne autem tollatur æqualitas, vitandum est nomen *disparitatis*. Ne verò tollatur similitudo, vitandum est nomen *alieni* et *discrepantis*. Dicit enim Ambrosius, lib. I *de Fide*, quòd « in Patre et Filio non est discrepans, sed una divinitas (1); » et secundùm Hilarium (ut dictum est), « in divinis nihil est separabile. »

Ad vitandum verò errorem Sabellii, vitare debemus *singularitatem*, ne tollatur communicabilitas essentiæ divinæ; unde Hilarius dicit, VII. *de Trin.*: « Patrem et Filium singularem Deum prædicare, sacrilegum est. » Debemus etiam vitare nomen *unici*, ne tollatur numerus personarum; unde Hilarius in eodem lib. dicit quòd « à Deo excluditur singularitas, atque unici intelligentia (2). » Dicimus tamen *unicum Filium*, quia non sunt plures filii in divinis; neque tamen dicimus *unicum Deum*, quia pluribus deitas est communis. Vitamus etiam nomen *confusi*, ne tollatur ordo naturæ à personis. Unde Ambrosius dicit, I. *de*

(1) Ut cap. 2 plenius videre est his verbis : *Est plenitudo divinitatis in Patre; est plenitudo divinitatis in Filio; non discrepans sed una divinitas.*

(2) Id est notio vel conceptus quo Deus ut unicus intelligatur.

qualificatif *confus ;* saint Ambroise dit fort bien, *De Fide*, I, 2 : « Ce qui est un n'est pas confus, et ce qui ne renferme aucune différence n'est pas multiple. » On doit pareillement, de crainte de détruire la société des personnes, rejeter le mot *solitaire ;* car saint Hilaire dit, *De Trin.*, IV : « Le Dieu que nous adorons n'est pas un Dieu solitaire, isolé. »

Le terme *autre* ne présente aucun de ces inconvénients. Pris au masculin ou au féminin, il n'emporte que la distinction du suppôt. Disons donc sans crainte d'erreur : « Le Fils est autre que le Père, » parce qu'il est un autre suppôt de la nature divine, comme il est une autre personne, une autre hypostase.

Je réponds aux arguments : 1° Le signe *autre*, formant comme un terme particulier, se rapporte au suppôt. Il implique donc seulement la distinction de la substance prise dans le sens d'*hypostase* ou de *personne ;* mais *divers* emporte la distinction de la substance entendue dans la signification d'*essence*. Il nous est donc permis de dire que le Père et le Fils sont autres ; mais nous ne pouvons dire qu'ils sont divers.

2° La différence se fonde sur la distinction de la forme. Or il n'y a qu'une forme dans la nature divine, comme on le voit par ce mot, *Philipp.*, II, 6 : « Comme il étoit dans la forme de Dieu. » Le terme *différence* ne peut donc figurer parmi les noms qui se donnent à l'Être simple ; saint Ambroise le proscrit formellement dans un passage cité plus haut. Cependant saint Jean Damascène l'emploie pour désigner, sous le point de vue de la forme, les propriétés relatives ; il dit, *De Fide*,

---

Fide (1) : « Neque confusum est quod unum est, neque multiplex esse potest quod indifferens est. » Vitandum est enim nomen *solitarii*, ne tollatur consortium trium personarum ; dicit enim Hilarius, in IV. *de Trin.* : « Nobis neque solitarius neque diversus Deus est confitendus. »

Hoc autem nomen, *alius*, masculinè sumptum, non importat nisi distinctionem suppositi. Unde convenienter dicere possumus quòd Filius est alius à Patre ; quia scilicet est aliud suppositum divinæ naturæ, sicut est alia persona et alia hypostasis.

Ad primum ergo dicendum, quòd *alius*, quia est sicut quoddam particulare nomen, tenet se ex parte suppositi. Unde ad ejus rationem sufficit distinctio substantiæ, quæ est hypostasis vel persona ; sed diversitas requirit distinctionem substantiæ, quæ est essentia. Et ideo non possumus dicere quòd Filius sit diversus à Patre, licèt sit alius.

Ad secundum dicendum, quòd differentia importat distinctionem formæ. Est autem tantùm una forma in divinis, ut patet per id quod dicitur *Philip.* II (2) : « Qui cùm in forma Dei esset. » Et ideo nomen *differentiæ* non propriè competit in divinis, ut patet per authoritatem inductam. Utitur tamen Damascenus (3) nomine *differentiæ* in divinis personis, secundùm quòd proprietas relativa significatur per modum formæ ; unde dicit quòd « non dif-

(1) Ubi supra immediatè post prædicta, sic tantùm : *Nec confusum, quod unum est ; neque multiplex, quod indifferens :* quamvis æquivalenter intelligitur quòd *multiplex esse non potest*, ut hîc proinde refert S. Thomas. Dicitur autem *indifferens* quasi differentiâ carens quæ propriè non potest esse in divinis : quamvis extensiore sensu potest.

(2) Ubi et græcè μορφὴ quod propriè *forma* est.

(3) Nempe lib. III *Fidei orthodoxæ*, cap. 5, ubi ait quòd *in divinitate differentiam hypostaseon* (διαφορὰν) *in solis tribus proprietatibus agnoscimus ;* et inferiùs quòd *est impossibile unam hypostasim dicere, ne hypostasum differentiæ* (διαφορᾶς) *abolitionem inducamus.*

III, 5 : « Les hypostases n'ont aucune différence entre elles sous le rapport de la substance, mais à l'égard des propriétés déterminées. » Ici le mot *différence* est pris, selon ce que nous avons dit dans le corps de l'article, pour *distinction*.

3° *Etranger* désigne quelque chose d'extérieur et de dissemblable; mais *autre* ne présente pas cette idée. On peut donc dire que le Fils est autre que le Père, quoiqu'il ne lui soit pas étranger.

4° Les noms pris neutralement ne signalent rien de formel, de déterminé, de particulier; mais les noms masculins, comme les noms féminins, dénotent les êtres d'une manière nette et précise, avec distinction. Le neutre convient donc spécialement pour exprimer l'essence générale ou commune, et l'on emploie de préférence le masculin et le féminin pour dénoncer le suppôt existant dans cette essence. Quand nous demandons : « Quel est cet homme? » on répond : « Socrate, » par exemple; mais quand nous posons la question : « Qu'est-ce qu'est cet homme? » la réponse est : « Un animal raisonnable et mortel. » Dans la Trinité, comme la distinction tombe sur les personnes et non sur l'essence, nous disons que le Père est autre que le Fils et non pas autre chose; et pour exprimer le contraire, nous disons qu'ils sont une même chose ou un, et non pas uns.

ARTICLE III.

Peut-on appliquer à Dieu la particule exclusive seule *jointe à un terme essentiel?*

Il paroît qu'on ne peut attribuer à Dieu la particule exclusive *seule* jointe à un terme essentiel. 1° Le Philosophe dit, *Elench.*, II, 3 : « Celui-là est seul qui n'est pas avec un autre. » Or Dieu est avec les anges et les saints : donc nous ne pouvons pas dire qu'il est seul.

---

ferunt ab invicem hypostases secundùm substantiam, sed secundùm determinatas proprietates. » Sed differentia sumitur pro distinctione, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd *alienum* est quod est extraneum et dissimile; sed hoc non importatur cùm dicitur *alius*. Et ideo dicimus Filium *alium à Patre*, licèt non dicamus *alienum*.

Ad quartum dicendum, quòd neutrum genus est informe; masculinum autem est formatum et distinctum, et similiter femininum. Et ideo convenienter per neutrum genus significatur essentia communis; per masculinum autem et femininum, aliquod suppositum determinatum in communi natura. Unde etiam in rebus humanis, si quæratur : « Quis est iste? » respondetur, « Socrates, » quod nomen est suppositi; si autem quæratur : « Quid est iste? » respondetur : « Animal rationale et mortale. » Et ideo, quia in divinis distinctio est secundùm personas, non autem secundùm essentiam, dicimus quòd Pater est *alius à Filio*, sed non *aliud*; et è converso, dicimus quòd sunt *unum*, sed non *unus*.

ARTICULUS III.

Utrùm dictio exclusiva, solus, *sit addenda termino essentiali in divinis.*

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd dictio exclusiva, *solus*, non sit addenda termino essentiali in divinis. Quia secundùm Philosophum, II. *Elench.* (cap. 13) : « Solus est qui cum alio non est. » Sed Deus est cum Angelis et sanctis animabus : ergo non possumus dicere Deum *solum*.

(1) De his etiam I. *Sent.*, dist. 21, quæst. 1, art. 1

2° Lorsqu'un mot s'applique à Dieu conjointement avec un terme essentiel, il peut s'affirmer de chaque personne séparément et de toutes collectivement; ainsi comme nous disons : « Dieu est sage, » de mêmr nous pouvons dire : « Le Père est sage, » et « la Trinité est sage. » Oe l'évêque d'Hippone écrit, *De Trin.*, VI, 9 : « Considérez que le Père n'es; pas seul vrai Dieu. » Donc il n'est pas permis de dire que Dieu est seul.

3° Joint à un terme essentiel, *seul* doit avoir un prédicat personnel ou un prédicat substantiel, point de milieu. Or il ne peut avoir un prédicat personnel; car il est faux de dire, par exemple : « Dieu seul est Père, » attendu que l'homme l'est aussi. Il ne peut non plus avoir un prédicat substantiel; car supposez vraie cette proposition : « Dieu seul crée, » cette autre le seroit aussi : « Le Père seul crée, » puisque tout ce qui s'affirme de Dieu peut s'affirmer du Père; mais cette dernière proposition est erronée, vu que le Fils est créateur comme le Père. Donc on ne peut appliquer à Dieu le mot *seul* joint à un terme essentiel.

Mais saint Paul dit, I *Timoth.*, I, 17 : « Au roi des siècles immortel, invisible, au seul Dieu (1). »

(Conclusion. — La particule *seule* jointe à un terme essentiel peut s'appliquer à Dieu dans le sens syncatégorématique, non pour signifier qu'il est solitaire, isolé dans son être, mais pour exprimer que nul autre ne possède l'attribut de la proposition.)

(1) L'Ecriture sainte renferme une foule de semblables passages. *Deuter*, VI, 13 : « Vous craindrez le Seigneur votre Dieu, vous ne servirez que lui seul. » — De même, X, 20. — IV *Rois*, XIX, 15 : « Seigneur, Dieu d'Israël, qui êtes assis sur les chérubins, vous êtes le seul Dieu de tous les rois du monde. » — De même, 19. — *Tobie*, VIII, 19 : « Faites, Seigneur, qu'ils vous bénissent de plus en plus, ... afin que l'universalité des nations connoisse que vous êtes seul Dieu dans toute la terre. » — *Ps.* LXXXV, 10 : « Parce que vous êtes grand, que vous faites des prodiges et que vous seul êtes Dieu. » — De même *Eccli.*, XVIII, 1; — *Isaïe*, II, 11; — *ibid.*, XXXVII, 16; — *Daniel*, III, 45; — II *Machab.*, VII, 37; — *Matth.*, IV, 10; — *Luc*, IV, 8; — *Jean*, XVII, 3; — *Rom.*, XVI, 7.

---

2. Præterea, quicquid adjungitur termino essentiali in divinis, potest prædicari de qualibet persona per se, et de omnibus simul : quia enim convenienter dicitur *sapiens* Deus, possumus dicere : « Pater est sapiens Deus : et Trinitas est sapiens Deus. » Sed Augustinus, in VI. *de Trin.* (cap. 9) (1), dicit : « Consideranda est illa sententia, qua dicitur non esse Patrem verum Deum solum : » ergo non potest dici *solus* Deus.

3. Præterea, si hæc dictio, *solus*, adjungitur termino essentiali, aut hoc erit respectu prædicati personalis, aut respectu prædicati essentialis. Sed non respectu prædicati personalis, quia hæc est falsa : « Solus Deus est Pater, » cùm etiam homo sit pater. Neque etiam respectu prædicati essentialis, quia si hæc esset vera : « Solus Deus creat, » videtur sequi quòd hæc esset vera : « Solus Pater creat, » quia quicquid dicitur de Deo potest dici de Patre. Hæc autem est falsa, quia etiam Filius est creator. Non ergo hæc dictio, *solus*, potest in divinis adjungi termino essentiali.

Sed contra est, quod dicitur, I. *ad Tim.* I : « Regi sæculorum immortali, invisibili, soli Deo. »

(Conclusio. — Dictio exclusiva, *solus*, non categorematicè, sed syncategorematicè termino essentiali in divinis addenda est; id est, non quatenus solitudinem, sed ut aliorum omnium exclusionem à consortio prædicati, significat.)

(1) Sive paulò aliter : ***Solum non significat quid neque quantum neque quale, sed ad aliquid, id est non cum alio;*** ex cap. 3, post medium

Il faut dire ceci : le mot seul est catégorématique ou syncatégorématique (1). Un mot est catégorématique lorsqu'il applique directement au suppôt la chose qu'il signifie, comme *blanc* dans cette expression : « Homme blanc. » Or l'adjectif *seul* ne peut aucunement se joindre à un nom divin de cette manière : car il entoureroit ce nom, qu'on nous passe l'expression, d'une solitude complète ; il établiroit que Dieu est solitaire,

(1) Aristote et saint Thomas lui-même vont nous expliquer les termes logiques ; on ne dédaignera pas d'écouter ces grammairiens-là.

Le terme (de *terminus*, τέρμα, borne) circonscrit la pensée ; c'est la limite du jugement, l'extrême de la proposition. Quand j'écris : « Dieu est juste, » aux extrémités de ma phrase vous voyez deux mots qui la délimitent, *Dieu* et *juste*, ce sont les termes ; le petit signe qui se trouve entre les deux, le verbe par excellence *est*, forme la copule, le lien, comme le trait d'union qui les joint l'un à l'autre. D'après cela, si vous parveniez à détruire toute proposition, soit mentale, soit articulée, vous auriez détruit tout terme logique. Dans chaque énonciation, d'abord l'idée universelle de l'être, puis la délimitation de cette idée par l'affirmation ; donc point de détermination, partant point de terme sans l'affirmation, c'est-à-dire sans la proposition.

Les termes sont sujets et attributs, substantifs et adjectifs, concrets et abstraits, de première et de seconde intention, particuliers et généraux, catégorématiques et syncatégorématiques et mixtes, univoques et équivoques et analogues.

1° La proposition borne l'idée de l'être, comme nous le disions à l'instant même, en la circonscrivant entre deux termes qu'elle unit par l'affirmation. Or le terme dont elle affirme l'autre, c'est le sujet ; le terme qu'elle affirme, c'est l'attribut. Inutile d'expliquer cela ; remarquons seulement que, dans l'ancienne logique, l'attribut s'appelle prédicat, de *prædicare*, traduction de κατηγορεῖν, affirmer.

2° Le sujet qui sert de suppôt à l'attribut est la substance, et l'attribut qui s'appuie sur le sujet est la forme accidentelle. Nous savons déjà qu'il y a deux sortes de substance : la substance première, qui est l'individu existant en lui-même par l'acte de la nature, comme tel et tel arbre, tel et tel animal, tel et tel homme ; puis la substance seconde, qui est l'espèce ou le genre existant dans l'idée par l'acte des facultés intellectuelles, comme végétal, animal, humanité. Quant à la forme accidentelle, elle comprend les qualités modales qui s'ajoutent à l'être subsistant, comme vrai, juste, charitable. Or les termes qui expriment les substances premières ou secondes sont les substantifs, et ceux qui désignent la forme contingente sont les adjectifs. — Les anciens logiciens nomment souvent le substantif *terme absolu*, et l'adjectif *terme connotatif*. Ces deux dénominations sont claires par elles-mêmes.

3° Ce qu'on vient de lire renferme la définition des termes concrets et des termes abstraits : les premiers sont les noms qui signifient tout ensemble la substance et la forme, le sujet et l'attribut, comme homme, sage, vertueux ; les seconds sont les noms qui expriment la forme ou l'attribut seulement, comme humanité, sagesse, vertu. Quand les êtres sont produits par la nature et perfectionnés par elle, ils vont se développant tout entiers, pour ainsi dire d'une seule pièce, la substance et la forme *croissent* ensemble dans l'union la plus étroite : de là le mot *concret*, de *concrescere*, croître avec ; mais quand l'esprit les forme, les crée lui-même, il analyse et décompose, il sépare en quelque sorte sous le scapel de l'abstraction la forme de la substance : de là le connotatif *abstrait*, de *abstrahere*, séparer.

4° Puisque la nature produit elle-même les êtres réels ou concrets, nous les percevons de première vue ; mais comme l'esprit forme les êtres rationnels ou abstraits par sa propre élaboration, nous ne pouvons plus les percevoir que par un second regard. Si l'on fait une substitution de mots dans cette phrase, si l'on replace par *intention* les vocables *vue*, *regard*,

---

Respondeo dicendum, quòd hæc dictio, *solus*, potest accipi ut *categorematica*, vel *syncategorematica*. Dicitur autem dictio *categorematica*, quæ absolute ponit rem significatam circa aliquod suppositum, ut *albus* circa hominem, cùm dicitur *homo albus*. Si ergo sic accipiatur hæc dictio, *solus*, nullo modo potest adjungi alicui termino in divinis, quia poneret solitudinem circa terminum cui adjungeretur; et sic sequeretur Deum esse solitarium, quod

isolé dans son être, ce qui n'est pas permis d'après ce qui précède. Ensuite un mot est syncatégorématique, lorsqu'il marque les rapports du sujet avec l'attribut : telle est la particule *tout* ou *nul;* tel est aussi notre connotatif *seul* quand il exclut tout autre suppôt de la participation du prédicat, comme dans cette phrase : « Socrate seul écrit ; » ce qui ne veut pas dire que Socrate est séparé de toute compagnie, mais que nul, parmi

on aura les termes de première et de seconde intention. Que sont donc ces termes ? Les termes de première intention sont les mots qui représentent les choses dans leur état naturel, ainsi papier, livre ; les termes de seconde intention sont les mots qui signalent les choses dans l'état que leur donne l'intelligence, par exemple blancheur, instruction. De même que les grammairiens connoissent des noms de choses et des noms de noms, tels que perle, rose, cheval d'une part, vigueur, beauté, charme de l'autre ; ainsi les logiciens admettent des conceptions de choses et des conceptions de conceptions : voilà précisément les termes que nous venons de définir. — Saint Thomas dit simplement *nom d'intention* pour *nom de première intention.* Jusqu'ici, pour ne pas employer une expression peu connue, nous avons traduit la formule du saint docteur par *terme abstrait.* Dans la suite, après la définition qui vient d'être donnée, nous déclinerons le mot propre.

5º Les êtres réels, ou concrets, ou de première intention, comme on voudra, sont uns, parce que la nature ne produit que des individus ; mais les êtres rationnels, abstraits, de seconde intention sont multiples, parce que l'esprit les forme en rassemblant les propriétés communes qui se trouvent dans un grand nombre d'êtres. De là les termes particuliers, qui n'expriment qu'une seule chose, comme Socrate ; puis les termes généraux, qui représentent plusieurs choses sous une seule idée, comme homme. — Saint Thomas nous a dit, dans l'article précédent : « Le vocable *autre*, formant un terme particulier, se rapporte au suppôt. » Nous comprenons maintenant ce langage : les termes particuliers se rapportent au suppôt, parce qu'ils expriment des êtres individuels et que le suppôt est nécessairement un être de cette nature.

6º Doués de la plus grande souplesse, parce qu'ils expriment des êtres formés par l'intelligence, les termes abstraits ne se prennent pas tous de la même manière. Les catégorématiques, significatifs de leur nature, désignent une chose à eux seuls, par leur propre vertu : tels sont arbre, animal, homme ; les syncatégorématiques, destitués de toute signification intrinsèque, ne désignent rien par eux-mêmes, mais seulement par leur union avec d'autres mots : tels sont nul, aucun, quelque ; enfin les mixtes, pouvant signifier une chose et ne rien signifier, prennent le caractère des premiers tour à tour et le caractère des seconds : tels sont seul, tout (substantif et adjectif), le latin *nemo* (pour *nullus homo*). Or les mixtes sont catégorématiques dans l'énonciation, quand ils qualifient le sujet ; et ils sont syncatégorématiques, lorsqu'ils marquent les rapports du sujet avec l'attribut. Si je dis : « L'homme seul est malheureux, » *seul* est catégorématique et la phrase signifie : « L'homme séparé de ses semblables est malheureux ; » mais si je dis : « Dieu seul est tout-puissant, » *seul* est syncatégorématique et la proposition veut dire : « Aucun autre que Dieu n'est tout-puissant. » On donne aux termes syncatégorématiques le nom de *signe*, parce qu'ils signalent comme une sorte d'enseigne l'étendue de la proposition, avertissant de la prendre dans le sens général ou dans le sens particulier. Le lecteur a déjà remarqué que *catégorématique* vient de κατηγορέω, j'affirme ; et si l'on ajoute συν, avec, on aura les deux radicaux de syncatégorématique.

7º Les termes qu'il nous reste à définir forment une catégorie spéciale. Les univoques signifient des choses qui ont le même nom et la même essence : ainsi le nom d'*homme* est univoque lorsqu'il est donné à Paul et à Pierre ; les équivoques dénoncent des choses qui ont le même nom, mais pas la même essence : ainsi *lion* dit du roi des déserts et *lion* dit du cinquième signe du zodiaque sont équivoques ; enfin les analogues désignent des choses qui ont les mêmes qualités accidentelles, mais non les mêmes qualités essentielles ; ainsi *divin* affirmé du Fils de Dieu, de la Vierge mère et de l'Ecriture forme trois termes analogues.

---

est contra prædicto. Dictio verò *syncategorematica* dicitur quæ importat ordinem prædicati ad subjectum : sicut hæc dictio, *omnis* et *nullus*, et similiter hæc dictio, *solus*, quia excludit omne aliud suppositum à consortio prædicati ; sicut cùm dicitur : « Solus Socrates scribit, » non datur intelligi quòd Socrates sit solitarius, sed quòd nullus sit ei consors in scri-

les personnes qui l'entourent, ne partage avec lui l'attribut renfermé dans le verbe, *écrivant*. En ce sens on peut, en parlant de Dieu, joindre la particule *seul* à un terme essentiel pour exclure tout autre être de l'attribut; rien n'empêche de dire, par exemple : « Dieu seul est éternel, » parce que nul autre n'a le droit de revendiquer ce qualificatif.

Je réponds aux arguments : 1° Bien que Dieu soit toujours avec les anges et les saints, si son essence ne renfermoit pas la pluralité des personnes, il n'en seroit pas moins seul ou solitaire ; car un être est dans la solitude avec un être qui ne partage pas sa nature (1). Comme on dit de quelqu'un qu'il est seul au jardin, bien qu'il s'y trouve nombre de plantes et d'animaux : de même on diroit que Dieu est seul dans la compagnie des anges et des saints, si la Trinité ne comprenoit plusieurs personnes. Mais si la société des anges et des saints n'empêche pas Dieu d'être seul, combien donc ne peut-elle empêcher qu'il ne jouisse seul des attributs qui n'appartiennent qu'à son essence ?

2° A parler proprement, l'adjectif *seul* ne se rapporte pas à l'attribut, qui se prend formellement : il regarde le sujet de la phrase pour en éloi-

En résumé, les termes logiques se distinguent par la nature intrinsèque, ou par la différence respective des êtres qu'ils expriment.

Les termes qui se distinguent par la nature intrinsèque des êtres qu'ils expriment, se subdivisent en deux catégories. D'abord les termes qui signifient les êtres réels, la substance, les individus : ce sont les termes sujets, substantifs, concrets, de première intention, particuliers et catégorématiques. Ensuite les termes qui signifient les êtres rationnels, la forme accidentelle, les qualités : ce sont les termes attributs, adjectifs, abstraits, de seconde intention, généraux et syncatégorématiques.

Les termes qui se distinguent par la différence respective des êtres qu'ils expriment, ne forment qu'une seule catégorie. Ils expriment des choses qui diffèrent individuellement, ou dans l'essence, ou dans les propriétés accidentelles : ce sont les univoques, les équivoques et les analogues.

(1) Jésus-Christ dit, *Jean*, VIII, 16 : « Mon jugement est vrai, parce que je ne suis pas seul, mais moi et le Père qui m'a envoyé. » Le Dieu fait homme auroit donc été seul au milieu des apôtres, si le Père n'avoit été avec lui. C'est dans ce sens que le divin Maître ajoute, *ibid.*, 29 : « Celui qui m'a envoyé est avec moi, et il ne m'a point laissé seul. »

Mais dans presque tous les passages de l'Ecriture ; dans tous ceux que nous avons cités précédemment, comme dans celui-ci, IV *Rois*, XIX, 15 : « Seigneur, Dieu d'Israël, qui êtes assis sur les chérubins, vous êtes le seul Dieu de tous les rois du monde, » *seul* exclut les divinités étrangères et *Dieu* se prend pour *vrai Dieu ;* de sorte que le sens est : « Vous êtes seul vrai Dieu. »

---

bendo, quamvis cum eo multis existentibus. Et per hunc modum, nihil prohibet hanc dictionem *solus* adjungere alicui essentiali termino in divinis, in quantum excluduntur omnia alia à Deo à consortio prædicati ; ut si dicamus : « Solus Deus est æternus, » quia nihil præter Deum est æternum.

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt angeli et animæ sanctæ semper sint cum Deo, tamen si non esset pluralitas personarum in divinis, sequeretur quòd Deus esset *solus* vel *solitarius*; non enim tollitur solitudo per associationem alicujus quod est extraneæ naturæ : dicitur enim aliquis esse solus in horto, quamvis sint ibi multæ plantæ et animalia. Et similiter diceretur Deus esse *solus* vel *solitarius*, angelis et hominibus cum eo existentibus, si non essent in divinis personæ plures. Consociatio igitur angelorum et animarum non excludit solitudinem absolutam à divinis, multò minùs solitudinem respectivam et per comparationem ad aliquod prædicatum.

Ad secundum dicendum, quòd hæc dictio *solus* (propriè loquendo) non ponitur ex parte

gner tout autre; mais l'adverbe *seulement*, exclusif de sa nature, peut se rapporter à l'attribut; car, de même que nous disons : « Seulement Socrate court, » pour signifier que nul autre ne court; ainsi nous pouvons dire : « Socrate court seulement, » pour marquer qu'il ne fait que courir. Il ne seroit donc pas exact de dire : « Le Père est seul Dieu, » ou : « La Trinité est seul Dieu; » cette manière de parler ne deviendroit légitime que par l'explication sous-entendue du prédicat, comme si l'on disoit : « La Trinité est le Dieu qui est seul Dieu. » En conséquence on pourroit dire aussi : « Le Père est le Dieu qui est seul Dieu, » en faisant tomber le relatif non sur le sujet, mais sur l'attribut. Quand l'évêque d'Hippone écrit ces mots, dont l'objection rapporte la première partie : « Le Père n'est pas seul Dieu, mais c'est la Trinité qui est seul Dieu, » il se proposoit d'expliquer le langage de l'Ecriture; il vouloit dire à peu près ceci : « Les paroles de saint Paul : Au roi des siècles invisible, au seul vrai Dieu, ne doivent pas s'entendre seulement du Père, mais de toute la Trinité. »

3° L'adjectif *seul* peut se joindre à un terme essentiel de deux manières. Quand on dit : « Dieu seul est père, » la proposition présente un double sens : ou le mot *Père* désigne la première personne de la sainte Trinité, et dans ce cas on dit vrai, car l'homme ne peut être cette personne adorable; ou le même terme exprime la dignité paternelle, et dans cette hypothèse on dit faux, car l'homme peut avoir la paternité, quoique d'une autre manière que Dieu. Il est aussi vrai de dire : « Dieu seul crée; » mais cette proposition ne renferme pas celle-ci : « Le Père seul rée; » car les particules exclusives immobilisent, comme s'expriment les logiciens, le terme qu'elles accompagnent de telle sorte qu'on ne peut ces remplacer par un autre; si je prends cette énonciation, par exemple :

---

prædicati, quod sumitur formaliter : respicit enim suppositum, in quantum excludit aliud suppositum ab eo cui adjungitur; sed hoc adoerbium, *tantùm*, cùm sit exclusivum, potest poni ex parte prædicati : possumus enim dicere : « Tantùm Socrates currit, » id est *nullus alius*. Et : « Socrates currit tantùm, » id est nihil aliud facit. Unde non propriè dici potest : « Pater est solus Deus, » vel : « Trinitas est solus Deus, » nisi fortè ex parte prædicati intelligatur aliqua implicatio, ut dicatur : « Trinitas est Deus qui est Deus solus. » Et secundùm hoc etiam posset esse vera ista : « Pater est Deus qui est solus Deus, » si relativum referret prædicatum et non suppositum (1). Augustinus autem cùm dicit : « Patrem non esse solum Deum, » sed : « Trinitatem esse solum Deum, » loquitur expositivè; ac si diceret, cùm dicitur : « Regi sæculorum invisibili, soli Deo, » non esse exponendum de persona Patris, sed de tota Trinitate.

Ad tertium dicendum, quòd utroque modo potest hæc dictio, *solus*, adjungi termino essentiali. Hæc enim propositio : « Solus Deus est Pater, » est duplex, quia vox *Pater* potest prædicare personam Patris, et sic est vera; non enim homo est illa persona, vel potest prædicare relationem tantùm, et sic est falsa, quia relatio paternitatis etiam in aliis invenitur, licèt non univocè. Similiter hæc est vera : « Solus Deus creat; » nec tamen sequitur : « Ergo solus Pater; » quia, ut sophistæ dicunt, dictio exclusiva immobilitat terminum cui adjungitur, ut non possit fieri sub eo descensus

(1) Id est si pronomen illud *qui* referatur ad nomen Deus quod prædicati locum tenet; non autem referatur ad nomen Patris quod locum tenet suppositi, hoc est subjecti; nempe dicendo quòd *qui Deus est solus Deus;* non, *qui Pater est solus Deus.*

o» L'homme seul est un animal raisonnable, » je ne puis mettre un aute mot à la place du sujet et dire : « Socrate seul est un animal raisonnable. »

ARTICLE IV.

Peut-on appliquer à Dieu le mot exclusif seul *joint à un nom personnel?*

Il paroît qu'on peut attribuer à Dieu le mot exclusif *seul* joint à un nom personnel, alors même que l'attribut est commun à toutes les personnes. 1° Notre Seigneur dit, en s'adressant à son Père, *Jean*, XVII, 3 : « Ceci est la vie éternelle, qu'ils vous connoissent, vous seul vrai Dieu. » Donc le Père seul est vrai Dieu.

2° Le divin Maître dit aussi, *Matth.*, XI, 27 : « Nul ne connoît le Fils, si ce n'est le Père ; » ce qui revient à ceci : Le Père seul connoît le Fils. Or connoître le Fils est une chose commune aux trois personnes divines : donc, etc.

3° La particule *seule* n'exclut pas les choses contenues dans la notion du mot qu'elle accompagne, c'est-à-dire elle n'exclut ni la partie ni l'universel ; ainsi, de cette proposition : « Socrate seul est blanc, » on ne peut conclure ni que sa main ni que l'homme n'ont pas cette couleur. Or les personnes divines sont renfermées les unes dans la notion des autres; car on conçoit le Père dans le Fils, et le Fils dans le Père. Donc cette affirmation : « Le Père seul est Dieu, » n'exclut de la divinité ni le Fils ni le Saint-Esprit ; donc elle est vraie.

4° L'Eglise chante : « Vous êtes seul très-haut, Jésus-Christ (1). »

Mais cette proposition : « Le Père seul est Dieu, » se résout dans les deux affirmations que voici : « Le Père est Dieu ; » puis « nul autre que

(1) Dans le *Gloria in excelsis* ou *chant angélique.* On sait que les anges annoncèrent aux bergers la naissance du Messie par ces paroles, *Luc*, II, 14 : « *Gloria in excelsis*, gloire à

---

pro aliquo suppositorum. Non enim sequitur : « Solus homo est animal rationale mortale : » ergo *solus Socrates.*

ARTICULUS IV.

Utrùm dictio exclusiva possit adjungi termino personali.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd dictio exclusiva possit adjungi termino personali, etiam si prædicatum sit commune. Dicit enim Dominus ad Patrem loquens, *Joan.* XVII : « Ut cognoscant te solum Deum verum ; » ergo solus Pater est Deus verus.

2. Præterea, *Matth.* XXI, dicitur : « Nemo novit Filium, nisi Pater; » quod idem significat ac si diceretur : « Solus Pater novit Filium. » Sed nosse Filium est commune : ergo idem quod priùs.

3. Præterea, dictio exclusiva non excludit illud quod est de intellectu termini cui adjungitur : unde non excludit partem, neque universale. Non enim sequitur : « Solus Socrates est albus, ergo manus ejus non est alba ; » vel : « Ergo homo non est albus. » Sed una persona est in intellectu alterius, sicut Pater in intellectu Filii, et è converso : non ergo per hoc quod dicitur : « Solus Pater est Deus, » excluditur Filius vel Spiritus sanctus ; et sic videtur hæc locutio esse vera.

4. Præterea, ab Ecclesia cantatur : « Tu solus Altissimus Jesu Christe. »

Sed contra, hæc locutio : « Solus Pater est

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 21, qu. 1, art. 2; et *Cont. Gent.*, lib. IV, cap. 35; et qu. 10, de potent., art. 4, ad 12.

le Père n'est Dieu. » Or la dernière pèche grandement; car le Fils, autre que le Père, est Dieu. Donc il faut rejeter la proposition : « Le Père seul est Dieu, » de même que toutes les propositions pareilles.

(Conclusion. — On ne peut joindre le mot exclusif *seul* à un nom personnel se rapportant à un attribut commun.)

Il faut dire ceci : la proposition : « Le Père seul est Dieu, » peut se prendre dans le sens catégorématique et dans le sens syncatégorématique. Quand elle se prend dans le sens catégorématique, l'adjectif *seul* représente le Père comme solitaire, isolé, séparé de toute autre personne, et notre énonciation dès lors choque la vérité. Et quand on la prend dans le sens syncatégorématique, on peut avoir encore plus d'une signification. L'exclusion marquée par *seul* tombe-t-elle sur la forme, sur la personnalité du sujet, la proposition : « Le Père seul est Dieu, » présente un sens vrai; car elle signifie : « Celui avec lequel aucun autre n'est le Père est Dieu. »

Dieu dans le haut des cieux, et paix sur la terre aux hommes de bonne volonté. » De là les deux titres qu'on vient de lire.

Mais d'où viennent les paroles qui suivent, dans notre hymne religieuse, les paroles des anges? On n'est point d'accord là-dessus. Les uns, s'appuyant sur les *Constitutions apostoliques*, XVII, 48, disent qu'elles ont été composées par les apôtres; les autres, invoquant l'autorité d'Innocent III, *De mysteriis missæ*, II, 20, soutiennent qu'elles ont eu pour auteur le pape Télesphore. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'elles remontent, comme un témoignage solennel de la foi primitive, à la plus haute antiquité.

Comme *gloria*, gloire se dit en grec δόξα, le chant angélique s'appelle aussi la grande *Doxologie*, par opposition à la petite, qui est le *Gloria Patri*, gloire au Père, et au Fils et au Saint-Esprit. Des auteurs graves, entre autres Théodoret, *Hist.*, IV, 1, disent que ces paroles viennent des apôtres. Sans doute Pline le Jeune vouloit en parler, comme aussi du *Gloria in excelsis*, quand il écrivoit à Trajan, *Epist.* XCIX, 10, que les chrétiens chantoient dans leurs assemblées des hymnes à Jésus-Christ comme à un Dieu. Lucien rend le même témoignage dans le dialogue *Philopatris*. Le quatrième concile de Tolède, tenu en 523, s'exprime ainsi : « A la fin des psaumes, nous disons : Gloire au Père, et au Fils et au Saint-Esprit. » Ces paroles sont un monument indélébile, non moins éclatant que le précédent, de la foi primitive dans la divinité des trois personnes adorables.

Les ariens n'ont pas craint de les plier à leur doctrine. Les uns ont dit : « Gloire au Père par le Fils dans le Saint-Esprit; » les autres : « Gloire au Père dans le Fils et dans le Saint-Esprit; » d'autres encore : « Gloire au Père et au Fils dans le Saint-Esprit. » Ces formules diverses et ces altérations sacriléges montrent que les ariens mutiloient l'antique expression de la foi, sans se mettre en peine de s'accorder sur leur nouveau symbole. Ils commençoient, ou plutôt ils continuoient cette longue série de contradictions grossières et de frauduleuses falsifications qui signalent à travers les âges, comme un long sillon tracé par l'orgueil et marqué par la honte, l'histoire de toutes les hérésies. C'est par cette voie que le protestantisme d'aujourd'hui remonte au protestantisme des premiers siècles.

---

us, » habet duas expositivas, scilicet : Pater est Deus, et nullus alius à Patre est us. » Sed hæc secunda est falsa, quia Filius us est a Patre, qui est Deus. Ergo hæc est lsa : « Solus Pater est Deus; » et sic de similibus.

(Conclusio. — Dictio exclusiva non adjungitur terminis personalibus respectu prædicati communis.)

Respondeo dicendum, quòd cùm dicimus : « Solus Pater est Deus, » hæc propositio potest habere multiplicem intellectum. Si enim *solus* ponat solitudinem circa Patrem, sic est falsa secundùm quòd sumitur *categorematicè*. Secundùm verò quòd sumitur *syncategorematicè*, sic iterum potest intelligi multipliciter. Quia si excludat à forma subjecti, sic est vera; ut sit sensus : « Solus Pater est Deus; » id est : « Ille cum quo nullus alius est pater, est Deus; » et hoc modo exponit Augustinus, in VI. *de*

Saint Augustin la comprend ainsi, quand il écrit, *De Trin.*, VI, 2 : « Nous disons le Père seul, non qu'il soit séparé du Fils et du Saint-Esprit, mais parce que ni le Fils ni le Saint-Esprit ne sont Père avec lui. »

Toutefois cette interprétation ne se présente pas ordinairement à l'esprit ; elle suppose une explication, comme celle-ci : « Celui qu'on appelle seul Père est Dieu. » Dans le sens propre, le connotatif *seul* exclut le vocable *autre* pris au masculin ; et pour que notre proposition ne sortît pas de la vérité, il faudroit qu'il prononçât l'exclusion de la formule *autre chose* entendue neutralement : car le Fils et le Saint-Esprit sont autres que le Père, et non pas autre chose. Mais, répétons-le, comme le mot *seul* regarde proprement le sujet, il va plutôt à bannir *autre* que *autre chose*. Il faut donc l'employer avec réserve, et l'interpréter selon la foi quand on le trouve dans l'Ecriture sainte ou dans un écrit faisant autorité (1).

Je réponds aux arguments : 1° La parole du Rédempteur : « Vous seul vrai Dieu, » ne s'entend pas, comme l'explique saint Augustin, *De Trin.*, V, 9, seulement du Père, mais de toute la Trinité ; ou si nous devons la rapporter spécialement à la première personne, elle n'exclut, vu l'unité de la nature divine, ni la deuxième ni la troisième ; car, nous le disions à l'instant même, *seul* écarte uniquement l'expression neutre *autre chose*.

2° Il faut donner la même réponse au deuxième argument. Lorsqu'on affirme du Père une chose essentielle, on ne peut exclure, à cause de l'unité de nature, ni le Fils ni le Saint-Esprit. En conséquence le mot *nul* ne signifie pas, dans le passage objecté, *nulle personne*, car il est clair qu'il n'excepte pas le Père ; mais il se prend distributivement pour *nulle créature raisonnable*.

(1) Quelques commentateurs pensent que l'expression de l'original, *authentica scriptura*, ne comprend que l'Ecriture sainte : nous croyons qu'elle embrasse tous les écrits qui font autorité parmi les catholiques. Le lecteur a pu remarquer déjà cette expression plus haut, article 2 ; là, elle présente manifestement le sens que nous venons d'y donner.

Trin., cap. 2, cùm dicit : « Solum Patrem dicimus, non quia separatur à Filio, vel Spiritu sancto, sed hæc dicentes significamus quòd illi simul cum eo non sunt pater. »

Sed hic sensus non habetur ex consueto modo loquendi, nisi intellectâ aliâ implicatione, ut si dicatur : « Ille qui solus dicitur Pater, est Deus. » Secundùm verò proprium sensum excludit *alium*, masculinè ; est autem vera, si excludit *aliud* neutraliter tantùm, quia Filius est alius à Patre, non tamen aliud, similiter et Spiritus sanctus. Sed quia hæc dictio, *solus*, respicit propriè subjectum (ut dictum est) magis se habet ad excludendum *alium* quàm *aliud*; unde non est extendenda talis locutio, sed piè exponenda, sicubi inveniatur in authenticâ scripturâ.

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm dicit Dominus : « Te solum Deum verum, » non intelligitur de persona Patris, sed de tota Trinitate, ut Augustinus exponit (lib. VI *de Trin.*, cap. 9) ; vel, si intelligatur de persona Patris, non excluduntur aliæ personæ, propter essentiæ unitatem, prout vox *solus* excludit tantùm *aliud*, ut dictum est.

Et similiter dicendum est ad secundum. Cùm enim aliquid essentiale dicitur de Patre, non excluditur Filius, vel Spiritus sanctus, propter essentiæ unitatem. Unde sciendum est quòd in authoritate prædictâ, hæc dictio, *nemo*, non idem est quod *nullus homo*, quod videtur significare vocabulum (non enim posset excipi persona Patris) ; sed sumitur secundùm usum loquendi, distributivè pro quacumque rationali natura.

3° Le mot *seul* n'exclut pas les choses contenues dans la notion du terme qu'il accompagne, quand ces choses ne diffèrent pas sous le rapport du suppôt, comme la partie et l'universel; mais il faut dire le contraire, quand cette différence existe. Or le Fils diffère du Père par le suppôt; l'argument pèche donc par le défaut de parité dans les propositions qui le composent.

4° L'Eglise ne dit pas absolument que le Fils est seul très-haut, mais elle dit qu'il est très-haut avec l'Esprit saint dans la gloire du Père (1).

QUESTION XXXII.

De la connoissance des personnes divines.

Nous devons parler maintenant de la connoissance des personnes divines.

On demande quatre choses sur cette question : 1° L'homme peut-il connoître les personnes divines par les lumières naturelles de la raison? 2° Devons-nous admettre des notions dans les personnes divines? 3° Combien y a-t-il de notions dans les personnes divines? 4° Est-il permis d'avoir différents sentiments sur les notions des personnes divines?

(1) Ne pourroit on pas dire aussi que Jésus-Christ est seul très-haut comme homme?

Ad tertium dicendum, quòd dictio exclusiva non excludit illa quæ sunt in intellectu termini cui adjungitur, si non differunt secundùm suppositum, ut pars et universale. Sed Filius differt supposito à Patre, et ideo non est similis ratio.

Ad quartum dicendum, quòd non dicimus absolutè quòd solus Filius sit altissimus, sed quòd solus sit altissimus cum Spiritu sancto in gloria Dei Patris.

QUÆSTIO XXXII.

De divinarum personarum cognitione in quatuor articulos divisa.

Consequenter inquirendum est de cognitione divinarum personarum.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm per rationem naturalem possint cognosci divinæ personæ. 2° Utrùm sint aliquæ notiones divinis personis attribuendæ. 3° De numero notionum. 4° Utrùm liceat diversimodè circa notiones opinari.

ARTICLE I.

L'homme peut-il connoître les personnes divines par les lumières naturelles de la raison?

Il paroît que l'homme peut connoître les personnes divines par les lumières naturelles de la raison. 1° Les philosophes ont acquis, par les lumières naturelles de la raison, toutes leurs connoissances sur la nature divine. Or, plusieurs parlent de la trinité des personnes en Dieu. En effet, Aristote dit, *De Cœlo*, I, 2 : « Nous nous efforçons, par le nombre trois, de glorifier le Dieu unique, que révèlent les perfections des choses créées. » Saint Augustin écrit ces paroles, *Conf.*, VII, 9 : « M'étant procuré quelques livres platoniciens, j'y lus, non pas en propres termes, mais dans le même sens, avec beaucoup de preuves diverses, que dès le commencement étoit le Verbe, et que le Verbe étoit en Dieu, et que Dieu étoit le Verbe; .... » paroles qui établissent la distinction des personnes adorables. Commentant *Rom.*, I, la Glose dit : « Les mages de Pharaon défaillirent au troisième signe, » c'est-à-dire dans la connoissance de la troisième personne, du Saint-Esprit; par où nous voyons qu'ils connurent au moins le Père et le Fils. Enfin, nous lisons dans Hermès Trismégiste, *Pimandre*, dial., IV : « La monade a engendré la monade, et ramené dans elle son ardeur; » paroles qui enseignent la génération du Fils et la procession du Saint-Esprit (1).

2° Richard de Saint-Victor dit, *De Trin.*, I, 4 : « Je crois fermement

(1) L'homme ne peut connoître la sainte Trinité que par la révélation divine : voilà ce qu'enseignent les livres saints, tous les Pères et tous les théologiens dignes de ce nom. Ce-

---

ARTICULUS I.

Utrùm trinitas divinarum personarum possit per naturalem rationem cognosci.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quod trinitas divinarum personarum possit per naturalem rationem cognosci. Philosophi enim non devenerunt in Dei cognitionem nisi per rationem naturalem. Inveniuntur autem à philosophis multa dicta de trinitate personarum. Dicit enim Aristoteles in I. *de Cœl. et Mund.*, text. 2 : « Per hunc numerum (scilicet ternarium) adhibuimus nos ipsos magnificare Deum unum, eminentem proprietatibus eorum quæ sunt creata. » Augustinus etiam dicit, VII. *Confess.*, cap. 9 : « Ibi legi (scilicet in libris Platonicorum) non quidem his verbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quòd in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum, » et hujusmodi quæ ibi sequuntur : in quibus verbis distinctio divinarum personarum traditur. Dicit etiam Glossa, *Rom.* I, et *Exod.* VIII (2), quòd « magi Pharaonis defecerunt in tertio signo, » id est in notitia tertiæ personæ, scilicet Spiritus sancti : et sic ad minus duas cognoverunt. Trismegistus etiam (in *Pimandro*, dialog. 4) dixit : « Monas genuit monadem, et in se suum reflexit ardorem; » per quod videtur generatio Filii et Spiritus sancti processio intimari. Cognitio ergo divinarum personarum potest per rationem naturalem haberi.

2. Præterea, Richardus de S. Victore dicit in lib. II *de Trin.* (cap. 4) : « Credo sine du-

(1) De his etiam infra, quæst. 39, art. 7; et I, *Sent.*, dist. 3, quæst. 1, art. 4; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 14; et quæst. 10, de verit., art. 13; et qu. 9, de potent., art. 5; et *super Boëtium*, de Trinit., qu. 1, art. 4; et *ad Rom.*, I, lect. 6, in fine.

(2) Non *Exod.*, VII, sicut priùs, hoc autem ibi vetus et manuscripta glossa tantùm, non moderna expressè habet, quamvis et insinuat; sed *ad Rom.*, I, ex utraque colligi potest.

que nous avons, pour établir toutes les vérités, non-seulement des raisons probables, mais des arguments invincibles. » Aussi, prouve-t-on la sainte Trinité de plusieurs manières : les uns tirent leurs raisonnements de la bonté suprême, qui se communique infiniment dans la procession des

pendant quelques auteurs ont dit que nous pouvons connoître le plus sublime et le plus caché de nos mystères par les lumières naturelles de la raison; d'autres ont prétendu que les philosophes de l'antiquité payenne l'ont connu par la révélation de l'ancien Testament.

I. Un certain Mamert, non pas le saint évêque qui occupa le siége de Vienne dans le cinquième siècle, mais un prêtre de cette église, a défendu la première opinion ; il soutenoit que Platon a découvert l'adorable Trinité, non dans les livres des Hébreux, mais dans les lumières de son esprit : « Plein d'une sainte audace, doué d'une rare éloquence, cet admirable génie, dit-il, *De Statu animæ*, VII, a recherché, trouvé, démontré l'existence du Dieu trine et un. » L'incomparable Abailard, il nous l'assure lui-même, opéra le même prodige; ce qui lui valut la condamnation du concile de Soissons et du souverain Pontife. Voici ce qu'en dit saint Bernard, *Epist.* CXC, *ad Innocent.* : « Un ancien maître-ès-arts vient de se faire théologien nouveau. Après avoir passé sa jeunesse dans les jeux de la dialectique, il consacre sa vieillesse à la défense d'erreurs condamnées depuis longtemps. Il met des nombres dans l'éternité, des modes dans la Majesté suprême, des degrés dans la très-sainte Trinité.... D'une rare audace, affirmatif, tranchant, il prétend s'élever jusque dans le sein de Dieu, d'où il rapporte des lumières ineffables; il prétend expliquer le plus inexplicable des mystères. Quoi de plus déraisonnable que de vouloir rendre raison de ce qui est au-dessus de la raison? Quoi de plus absurde que de prétendre embrasser par l'intelligence ce qui dépasse l'intelligence ? » Un nommé Raymond Lulle n'avoit ni moins de pénétration ni moins de modestie qu'Abailard; si nous en croyons son témoignage, il avoit trouvé une preuve que n'a connue ni l'ancienne ni la nouvelle école, une preuve qui n'est ni *a priori* ni *a posteriori*, une preuve d'équiparence, manifeste, claire comme le jour; bref, une preuve qui explique la sainte Trinité, qui la rend évidente, qui la montre aux yeux, qui devoit convertir en masse les idolâtres et les mahométans. Cette preuve, si on veut la connoître, se formuloit ainsi : Il y a dans la Trinité un pouvoir sans bornes, et par cela même un *possifiant* infini. Or un possifiant infini dans Dieu produit nécessairement, dans l'homme, un *possifié* de même nature (*posse, possificans* et *possificatum*) : donc l'homme trouve en lui-même la connaissance de la Trinité. Les docteurs de Paris ne virent qu'une chose dans cet argument, c'est que Dieu peut se faire connoître à l'homme; et Grégoire XI condamna le savant dialecticien, qui avoit aussi trouvé le grand œuvre, dit-on. Enfin Hugues de Saint-Victor dit que l'on peut asseoir l'ineffable mystère sur des preuves solides, et plusieurs lui ont attribué l'erreur que nous venons de signaler; mais le célèbre scolastique établit tout l'édifice de la raison sur la révélation divine et sur la foi. Aussi l'ange de l'école ne trouve-t-il dans ces preuves, comme on le verra bientôt, rien de contraire à la doctrine catholique, et Vasquez, *Disp.*, I, p., CXXXIII, 4, les approuve sans réserve. Restent donc Lulle, Abailard et Mamert; ces trois maîtres-ès-arts ont seuls compris la Trinité.

Cependant le divin Maître dit, *Matth.*, XI, 27 : « Nul ne connoît le Fils, si ce n'est le Père, et nul ne connoît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils a voulu le révéler. » Ces paroles sont claires et précises, nul ne connoît le Fils sans la révélation du Père, ni réciproquement. Lorsque Simon Pierre dit à Jésus : « Vous êtes le Christ, fils du Dieu vivant, il lui fut répondu, *Matth.*, XVI, 17 : « Tu es heureux, Simon, fils de Jean ; car ni la chair ni le sang ne t'ont révélé cela, mais le Père qui est dans les cieux. » C'est que la majesté du Père, la génération du Fils et la procession du Saint-Esprit sont l'objet de la foi, et pour cela même des mystères cachés : « La foi, dit saint Paul, *Hébr.*, XI, 1, est la substance des choses espérées et l'argument de celles qu'on ne voit point. » — « Nous prêchons, continue le même apôtre, I *Cor.*, II, 6 et 7, la sagesse parmi les parfaits; non la sagesse de ce siècle,.... mais la sagesse de Dieu dans le mystère, (la sagesse) qui a été cachée, que Dieu a prédestinée avant les siècles pour notre gloire ; » c'est-à-dire que les juifs ont ignorée, mais qui devoit être révélée aux chrétiens. *Eph.*, I, 16 : « Je ne cesse de rendre grâces pour vous,

---

bio quòd ad quamcumque explanationem veritatis non modò probabilia, imò etiam necessaria argumenta non desint. » Unde etiam ad probandum trinitatem personarum aliqui induxerunt rationem ex infinitate bonitatis divinæ, quæ seipsam infinitè communicat in processione di-

personnes; les autres se fondent sur ce principe, qu'un bien doit être partagé pour rendre heureux; d'autres, par exemple saint Augustin, procèdent comme nous avons procédé nous-même : ils partent de la production du verbe et de l'amour dans le fond de notre être. On peut donc démontrer et connoître la Trinité par la raison naturelle.

me souvenant de vous dans mes prières : afin que le Dieu de notre Seigneur Jésus-Christ, le Père de gloire, vous donne l'esprit de sagesse et de révélation pour le connoître. » Nous avons souvent trouvé, dans notre saint auteur, le commentaire de cette doctrine : c'est que les choses créées certifient l'existence de Dieu, mais elles ne révèlent point sa nature. « La raison nous apprend donc que Dieu est, dit saint Basile, *Contra Eunom.*, I; mais elle ne nous apprend pas ce qu'il est. » — « Cessez donc, audacieux insensés, crioit saint Athanase aux ariens, *Epist.* 1, *ad Serap.*; cessez de scruter l'inscrutable mystère de la Trinité; apprenez que nous devons le recevoir par la foi; rappelez-vous les paroles de saint Paul, *Hebr.*, XI, 6: «Il faut que celui qui s'approche de Dieu croie qu'il est. » — « On ne peut exprimer l'ineffable mystère de Dieu dans aucune langue, et ce qu'on ne peut exprimer est incompréhensible. » (S. Aug., *De Symb. ad catech.*, IX.) — « Quand je veux raconter la génération du Verbe, mon esprit se trouble, ma voix devient muette, et non-seulement la mienne, mais celle des anges, mais celle des chérubins et des séraphins. » (S. Ambroise, *De Fide*, *ad Grat. Aug.*, I, 10.)

II. La seconde opinion a pour but de prouver la première par les faits : elle affirme que les anciens philosophes ont connu par les livres juifs, ou par les lumières naturelles de la raison, le dogme de la sainte Trinité; des hommes tels que le grand Huet, des savants d'un mérite réel ont accumulé citations sur citations, textes sur textes pour établir que les mages de la Perse, les Chaldéens, les Egyptiens et Zoroastre, et Parmenides et Pythagore, surtout le divin Platon, surtout ses disciples, ont découvert par la pénétration de leur génie le plus sublime des mystères que la Sagesse éternelle est venue révéler aux hommes plongés dans les plus épaisses ténèbres. Nous laisserons-nous éblouir par cet appareil d'érudition, par tant de témoignages, tant d'autorités, tant de noms? « Le théologien ne cède point à la foule, dit Melchior Canus; car les hommes ne pèsent point par le nombre, mais par le poids. » Et dans tous ces admirateurs des philosophes païens, parmi tous ces savants, combien y en a-t-il qui, non contents de transcrire leurs devanciers, se soient donné la peine de remonter aux sources, de consulter les originaux, de discuter les textes, de comparer les différents passages? N'entendons-nous pas toujours la même déposition dans cent témoins? La science moderne a, d'ailleurs, compromis l'orthodoxie de la sagesse antique; personne n'oseroit plus, de nos jours, retrouver le Symbole catholique dans les fables du paganisme; on abandonne les Egyptiens, les Chaldéens, les Hindous, pour concentrer la défense autour de Platon et de son école. Nous allons nous placer sur ce terrain.

On dit : « Le plus sublime des philosophes admet dans le *Timée* et dans la *Lettre à Denis*, d'abord un Dieu nécessaire, éternel, sage et puissant, juste et bon, qu'il appelle *Père;* puis un être seul-engendré, sagesse infinie, idée type et modèle du monde, qu'il nomme *logos*, verbe; puis un esprit universel, répandu dans l'univers entier, qui embrasse et vivifie toute chose : voilà le Père, le Fils et le Saint-Esprit. » La conclusion est catégorique; mais sur quoi repose-t-elle? Où Platon a-t-il puisé les rares connoissances qu'on lui prête? Dans les livres sacrés des Hébreux, dit-on. Il n'y a qu'une petite difficulté dans cela, c'est que l'ancien Testament n'enseigne pas clairement, distinctement, formellement le dogme de la sainte Trinité: nous le prouverons dès que l'espace nous le permettra. Nous pourrions donc renverser d'un seul mot tout l'échafaudage des adversaires; mais étudions les faits.

Platon ne donne pas à Dieu le nom de *Père* purement et simplement; mais il l'appelle le

---

tinarum personarum. Quidam verò per hoc quòd « nullius boni sine consortio (1) potest esse jucunda possessio. » Augustinus verò, lib. X *de Trin.*, cap. 11, procedit ad manifestandum trinitatem personarum ex processione verbi et amoris in mente nostra : quam viam suprà secuti sumus (qu. 27). Ergo per rationem naturalem potest cognosci trinitas personarum.

(1) Sive, *sine socio*, ut Seneca loquitur, *Epist.* VI, unde hoc desumptum est; etsi nomine Boëtii apud quem non occurrit, citat id S. Thomas in *quæst. disput.* de potest., qu. 9, 5, argu. 23, et II, *Sent.*, dist. 3, qu. 3, art. 4; et iterum 1, 2, qu. 4, art. 7.

3° Il seroit inutile de transmettre à l'homme des vérités que sa raison ne sauroit connoître. Or, personne ne conteste l'utilité de la tradition qui transmet, à travers les siècles, les enseignements divins sur la Trinité. Donc la raison humaine peut connoître ce mystère.

Mais saint Hilaire dit, *De Trin.*, I, 5 : « Que l'homme ne se fasse point

Père de toute chose : il ne lui fait point engendrer l'image de sa substance, un fils partageant sa nature; mais il lui fait produire le monde, et de quelle manière? D'après le plus grand nombre de ses interprètes, l'Auteur des choses a façonné la matière qui est éternelle; selon d'autres commentateurs, il a tiré les êtres de son sein par émanation. Dans l'une et l'autre interprétation, le plus grand des sages va droit au panthéisme; car si la matière est éternelle, tous les corps sont Dieu; si les êtres sortent par émanation de la substance infinie, tout est Dieu. Ce Dieu qui réunit tout, l'esprit et la matière, la lumière et les ténèbres, le bien et le mal, est-ce le Père tout-puissant, infiniment parfait, que nous adorons dans la sainte Trinité? Ensuite, pour établir l'ordre et l'harmonie dans l'univers, pour coordonner, pondérer, équilibrer les êtres, il falloit au suprême Architecte un nombre, une mesure, un paradygme, une idée type : voilà le logos. Le logos n'est donc pas une hypostase, une subsistance, une personne; c'est, comme nous le voyons dans le Thœétête, la parole qu'engendre la faculté de penser; c'est l'intelligence, la raison, l'idée, rien de plus; jamais le chef des académiciens ne l'appelle *fils;* jamais il ne lui donne, quoi qu'on en dise, la qualification de μονογενες; ce connotatif s'applique à l'univers, et signifie dès lors *unique production.* Or qu'est-ce que l'idée? Selon plusieurs platoniciens, les idées sont des entités réelles, subsistant éternellement en elles-mêmes, c'est-à-dire elles sont autant de dieux puisqu'elles n'ont point de limites; selon d'autres disciples du grand philosophe, elles sont des modifications résidant dans le grand Etre, en d'autres termes elles sont Dieu même, puisque rien ne les sépare de son essence. C'est encore ici, comme on le voit, la matière éternelle ou sortant de la substance infinie, et nous voilà ramenés sur le chemin du panthéisme. Mais puisque le Père du monde réalise l'idée ou logos, il s'enfante lui-même ou produit des dieux. Aussi, d'après le Sage des sages, a-t-il formé ces corps immenses qui peuplent l'espace, les astres, les planètes, la terre; « dieux visibles, célestes, immortels, suprêmes. » A leur tour ces dieux visibles ont engendré des dieux invisibles, les démons ou génies, moins anciens qu'eux, d'un rang inférieur, êtres intermédiaires que les peuples ont adorés sous les noms de Saturne, de Jupiter, de Vénus. Si ces fortunés génies, folâtrant sur le sommet de l'Olympe, savourent aujourd'hui les délices du divin nectar avec les douceurs d'une molle oisiveté, ils ont déployé dans l'origine la puissance créatrice; ils ont produit les hommes et les animaux pétrissant ensemble des portions de matière et des parcelles des astres. Telle est la réalisation du logos : est-ce là le Verbe qui est « la splendeur du Père et la figure de sa substance, » est-ce le Fils que nous adorons dans la sainte Trinité? Enfin, les choses formées, le souverain artisan, reprenant sa tâche comme en sous-œuvre, façonne une grande ame à la fois spirituelle et matérielle; il met cette ame dans l'universalité des êtres et fait de la matière brute, de l'homme, des planètes, de tout l'univers un seul animal qui se meut et vit, qui sent et pense. Qu'on nous le dise encore : est-ce là l'Esprit de force, de conseil, de sagesse infinie que nous adorons dans la sainte Trinité? En un mot, Dieu père de toutes choses, qui a moulé le monde ou tiré les êtres de son sein, ensuite le logos, idée pure, modification de la grande substance ou entité subsistant par elle-même; puis l'ame universelle, qui fait de l'univers un seul être animé, qui donne le sentiment à la brute, l'intelligence à l'arbre et le génie à la pierre; le tout farci de génies, de faunes, de satires, de fables, de folies païennes : voilà la doctrine de Platon. Et cela seroit le résumé de la Sagesse de Dieu, l'abrégé de la Parole éternelle, le plus divin des mystères révélés d'en haut, le dogme ineffable de la Trinité! Cela seroit le Père, le Fils et le Saint-Esprit !

Mais si la bouche mortelle pouvoit « raconter l'inénarrable génération » du Verbe, si l'intelligence enchaînée sous le poids de la matière pouvoit se donner accès auprès « du Dieu inaccessible, » si l'homme captivé par le mensonge pouvoit pénétrer dans l'essence adorable, au

---

3. Præterea, superfluum videtur homini tradere quod humana ratione cognosci non potest. Sed non est dicendum quòd traditio divina de cognitione trinitatis sit superflua : ergo trinitas personarum ratione humana cognosci potest.

Sed contra est, quod Hilarius dicit in lib. I.

illusion : il ne sauroit découvrir, par son intelligence, le mystère de la génération du Verbe. » Et saint Ambroise, *De Fide*, II, 5 : « L'homme, livré à lui-même, s'efforce vainement de saisir le secret de la génération divine : son esprit reste sans lumière et sa bouche sans parole. » Or, les personnes ineffables se distinguent, comme nous l'avons vu plus haut, par la génération et par la procession. Puis donc que l'homme ne peut pénétrer de lui-même ces mystères incompréhensibles, il ne peut connoître la trinité des personnes par les lumières naturelles de la raison.

(Conclusion. — Il est impossible de parvenir à la connaissance de la Trinité divine par la raison naturelle.)

Il faut dire ceci : l'homme s'efforceroit vainement de découvrir, dans son intelligence, la trinité des personnes divines. La raison naturelle ne peut, nous l'avons prouvé, connoître Dieu que par les créatures. Or, les créatures conduisent à la connoissance de Dieu, comme l'effet conduit à la connoissance de la cause ; la raison peut donc découvrir uniquement les attributs que Dieu possède comme principe des êtres, comme créateur. Eh bien ! la puissance créatrice est commune à toute la Trinité ; elle

sein de la Vérité même, à quoi bon l'incarnation de la Sagesse éternelle ? à quoi bon la révélation chrétienne ? Les nouveaux platoniciens l'avoient bien compris : ils prêtoient à leur maître la doctrine de l'Evangile, et s'en paroient eux-mêmes. On trouve dans leurs écrits, saint Thomas nous le dira, des propositions comme celles-ci : « Au commencement étoit le Verbe, toutes les choses ont été faites par lui ; » mais on voit que ces paroles ont été prises dans le disciple bien-aimé. Car, dit saint Basile sur ce sujet, « le diable est voleur, et soustrait la vérité chrétienne pour la prêter aux organes de ses mensonges. » — « Plutarque et Plotin, continue Théodoret, *Serm.* II, connoissoient nos livres saints : Amélius, qui enseigna dans l'école de Porphire, le montre jusqu'à l'évidence. Ce philosophe admiroit lui-même le commencement de l'Evangile de saint Jean. »

Nous nous réservons le droit de revenir sur Platon. Dans ce qu'on vient de lire, nous avons constaté pour ainsi dire son symbole dogmatique ; il nous reste à mettre en lumière les principes métaphysiques de son système. Tertullien, *Adv. Hermogen.*, l'appelle « le patriarche des hérétiques ; » on doit ajouter à ce titre celui de patron des panthéistes. Nous prenons l'engagement de le prouver.

---

de Trin. : « Non putet homo suâ intelligentiâ generationis sacramentum posse consequi. » Ambrosius etiam dicit (1) : « Impossibile est generationis scire secretum : mens deficit, vox silet. » Sed per originem generationis et processionis distinguitur trinitas in personis divinis, ut ex supra dictis patet : cùm ergo illud homo non possit scire et intelligentiâ consequi, ad quod ratio necessaria haberi non potest, sequitur quòd trinitas personarum per rationem cognosci non possit.

(Conclusio. — Impossibile est per rationem naturalem ad trinitatis divinarum personarum cognitionem pervenire.)

Respondeo dicendum, quòd impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem trinitatis divinarum personarum pervenire. Ostensum est enim suprà quòd homo per rationem naturalem in cognitionem Dei pervenire non potest, nisi ex creaturis. Creaturæ autem ducunt in Dei cognitionem sicut effectus in causam : hoc igitur solùm ratione naturali de Deo cognosci potest, quod competere ei necesse est secundùm quod est omnium entium principium ; et hoc fundamento usi sumus suprà in consideratione Dei. Virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitati : unde pertinet ad unitatem essentiæ, non ad distinctionem personarum. Per rationem

(1) Ut videre est lib. I, *de Fide*, ad Gratianum, cap. 5, circa medium, ubi addit : *Non mea tantùm, sed et Angelorum.* Ac deinde mox : *Tu quoque manum ori admove : scrutari non licet superna mysteria*, etc.

appartient à l'unité de l'essence divine, et non pas à la pluralité des personnes : la raison ne peut donc découvrir ce qui se rapporte, dans l'Etre ineffable, à la Trinité.

Au demeurant, qui s'efforce d'établir la trinité des personnes sur des preuves tirées de la raison pure, déroge doublement à la foi. D'abord, il la blesse dans sa dignité; car elle a pour objet les choses invisibles, c'est-à-dire qu'elle ne peut atteindre la vue de l'intelligence humaine. C'est dans ce sens que saint Paul écrit, *Hebr.*, XI, 1 : « La foi... est la démonstration des choses qu'on ne voit point; » et encore, I *Cor.*, II, 6 : « Nous prêchons la sagesse parmi les parfaits, non la sagesse de ce siècle ni des princes de ce siècle qui détruisent; mais nous prêchons la sagesse de Dieu dans le mystère, (la sagesse) qui a été cachée. » Ensuite, celui qui s'efforce d'établir la Trinité par le raisonnement, éloigne les autres de la foi. Quand nous apportons, en faveur de nos saintes croyances, des raisons qui ne forcent pas l'assentiment de l'esprit, nous nous livrons nous-mêmes à la dérision des impies, car ils s'imaginent que nous croyons sur ces preuves peu solides, peu sérieuses. A ceux qui admettent l'autorité, prouvons notre doctrine par l'autorité; à ceux qui ne l'admettent pas, contentons-nous de montrer que les choses de la foi ne renferment rien d'impossible, rien de contraire à la raison. « Si l'on ne reconnoît pas l'Ecriture sainte, dit l'Aréopagite, *De div. nom.*, II, on ne se rendroit point aux raisonnements philosophiques; mais quand on la reconnoît, nous l'invoquons comme règle de la vérité. »

Je réponds aux arguments : 1° Les philosophes n'ont point connu la Trinité par les propriétés des personnes, par les attributs qui leur sont propres, la paternité, la filiation et la procession; l'Apôtre l'enseigne formellement quand il dit, I *Cor.*, 7 et 8 : « Nous prêchons la sagesse de Dieu..., qu'aucun prince de ce siècle (c'est-à-dire aucun philosophe, selon la Glose) n'a connue. » Cependant les sages du monde ont connu

---

igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea quæ pertinent ad distinctionem personarum.

Qui autem probare nititur trinitatem personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat. Primò quidem, quantum ad dignitatem ipsius fidei, quæ est ut sit de rebus invisibilibus, quæ rationem humanam excedunt. Unde Apostolus dicit ad *Hebr.* II, quòd « fides est de non apparentibus; » et Apostolus dicit, 1. *Cor.* II, cap. : « Sapientiam loquimur inter perfectos, sapientiam verò non hujus sæculi, neque principium hujus sæculi; sed loquimur Dei sapientiam in mysterio, quæ est abscondita. » Secundò, quantum ad utilitatem trahendi alios ad fidem. Cùm enim aliquis ad probandam fidem inducit rationes quæ non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium : credunt enim quòd hujusmodi rationibus innitamur, et propter eas credamus. Quæ igitur fidei sunt, non sunt tentanda probari nisi per authoritates his qui authoritates suscipiunt; apud alios verò, sufficit defendere non esse impossibile quod prædicat fides. Unde Dionysius dicit, II. cap. *De div. nomin.* : « Si aliquis est qui totaliter eloquiis resistit, longè erit à nostra philosophia; si autem ad veritatem eloquiorum (scilicet sacrorum) respicit, hoc et nos canone utimur. »

Ad primum dicendum, quòd philosophi non cognoverunt mysterium Trinitatis divinarum personarum per propria (quæ sunt paternitas, filiatio et processio), secundùm illud Apostoli, 1. *ad Cor.* II : « Loquimur Dei sapientiam, quam nemo principum hujus sæculi cognovit » (id est philosophorum, secundùm Glossam).

quelques-uns des attributs essentiels appropriés aux personnes, la puissance, la sagesse et la bonté qu'on attribue spécialement au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Lors donc qu'Aristote dit : « Nous nous efforçons, par le nombre trois, de glorifier le Dieu unique, que révèlent les perfections des choses créées, » il ne met point ce nombre dans la nature divine; il veut dire seulement que les anciens l'employoient, à cause d'une certaine perfection qu'on y reconnoît, dans les sacrifices et les prières publiques (1).

Il est vrai qu'on lit, sinon en propres termes, du moins équivalemment, dans les platoniciens : « Au commencement étoit le verbe; mais le *verbe* ne signifie point, ici, la personne engendrée dans la nature divine; il signifie la raison idéale, la sagesse par laquelle Dieu a fait toute chose, et qu'on attribue au Fils par appropriation. Nos philosophes connoissoient donc la sagesse infinie; ils connoissoient, comme nous l'avons dit, les attributs qu'on approprie aux subsistances ineffables; mais ils n'en faillirent pas moins, l'objection le reconnoît elle-même, au troisième signe, c'est-à-dire dans la connoissance de la troisième personne, parce qu'ils s'écartoient de la bonté que l'on met spécialement dans le Saint-Esprit : « Connaissant Dieu, dit saint Paul, *Rom.*, I, 21, ils ne l'ont point glorifié comme Dieu. » En général, les platoniciens reconnoissoient un premier être, Père du monde; puis ils plaçoient au-dessous de lui une autre substance qu'ils appeloient son intelligence ou son esprit et qui renfermoit, comme Macrobe le rapporte, *Somnium Scipionis*, IV, les raisons prototypes de toute chose; mais ils n'admettoient point une troisième substance réelle, distincte, séparée des deux autres, qui puisse être le Saint-Esprit. D'ailleurs, nous ne représentons pas, nous, le Père et le Fils comme deux substances essentiellement différentes; cette

(1) Aristote dit que la triade ou nombre trois possède, selon Pythagore, des propriétés merveilleuses dans le culte de la Divinité; puis il ajoute : « Effectivement nous croyons ne pas avoir bien invoqué les dieux, quand nous ne les avons pas invoqués trois fois. »

Cognoverunt tamen quædam essentialia attributa, quæ appropriantur personis, sicut *potentia* Patri, *sapientia* Filio, *bonitas* Spiritui sancto, ut infrà patebit. Quod ergo Aristoteles dicit : « Per hunc numerum adhibuimus nos ipsos, etc., » non est sic intelligendum, quòd ipse poneret ternarium numerum in divinis; sed vult dicere quòd antiqui utebantur ternario numero in sacrificiis et orationibus, propter quamdam ternarii numeri perfectionem.

In libris etiam Platonicorum invenitur : « In principio erat Verbum, » non secundùm quòd *Verbum* significat personam genitam in divinis, sed secundùm quòd per *Verbum* intelligitur ratio idealis, per quam Deus omnia condidit, quæ Filio appropriatur, et licèt appropriata tribus personis cognoscerent, dicuntur tamen in tertio signo defecisse (id est in cognitione tertiæ personæ), quia à bonitate, quæ Spiritui sancto appropriatur, deviaverunt; dum « cognoscentes Deum, non sicut Deum glorificaverunt, » ut dicitur *Rom.* I. Vel quia ponebant Platonici unum primum ens, quod etiam dicebant esse patrem totius universitatis rerum, consequenter ponebant aliam substantiam sub eo (quam vocabant mentem vel paternum intellectum), in qua erant rationes omnium rerum, sicut Macrobius recitat lib. IV, *super Somnium Scipionis;* non autem ponebant aliquam substantiam tertiam separatam, quæ videretur Spiritui sancto respondere. Sic autem nos non ponimus Patrem et Filium secundùm

erreur est celle d'Origène et d'Arius, qui suivirent l'école de Platon.

Enfin, quand Hermès Trismégiste dit : « La monade a enfanté la monade et ramené dans elle son ardeur, » il ne parle ni de la génération du Fils ni de la procession du Saint-Esprit, mais de la création du monde ; il veut dire tout simplement : Le Dieu un a produit le monde parce qu'il l'aimoit, puis il a ramené son amour en lui-même.

2° Il y a deux sortes de raisonnements. D'abord les raisonnements démonstratifs, qui prouvent rigoureusement l'existence d'une vérité ; ainsi l'on établit, dans les sciences physiques, l'uniformité du mouvement céleste. Ensuite, les raisonnements de convenance, qui montrent qu'une vérité posée, admise, reconnue, s'accorde avec la raison, avec l'expérience, avec les faits : ainsi l'on prouve, en astronomie, la supposition des épicycles par la raison qu'ils expliquent les mouvements apparents de certains astres; mais cette preuve n'établit point l'existence des cercles excentriques, parce qu'il n'est pas impossible, du moins rien ne le démontre, qu'une autre hypothèse ne résolve tout aussi bien le problème (1). Or les raisonnements qu'on apporte en faveur de l'existence de Dieu sont démonstratifs; mais ceux qu'on présente à l'appui de la

(1) Les épicycles sont des cercles imaginés par les anciens astronomes pour expliquer les irrégularités apparentes, les stations et les rétrogradations des planètes. Ces cercles ont leur centre sur la circonférence d'un cercle plus grand ; le plus haut point s'appelle l'*apogée*, et le plus bas le *périgée*. Copernic plaçoit l'épicycle de la lune, par exemple, sur l'orbite de la terre ; mais Ptolémée, supposant les cieux solides, le mettoit sur un globe qui tournoit autour de notre satellite.

Saint Thomas dit que l'existence des épicycles n'est établie par aucun raisonnement démonstratif, parce que rien ne prouve qu'une autre hypothèse ne peut résoudre le problème posé. Effectivement les astronomes modernes ont remplacé les épicycles par des cercles ovales ou elliptiques.

Au reste, épicycle (de ἐπὶ, sur, et de κύκλος, cercle), veut dire *cercle tracé sur un autre cercle;* et excentrique (de *ex*, hors, et de *centrum*, centre), signifie *qui sort du cercle.*

---

substantiam differentes; sed fuit error Origenis et Arii (1) sequentium in hoc Platonicos.

Quòd verò Trismegistus dixit : « Monas monadem genuit, et in se suum reflexit ardorem, » non est referendum ad generationem Filii vel processionem Spiritus sancti, sed ad productionem mundi : nam unus Deus producit mundum, propter sui ipsius amorem.

Ad secundum dicendum, quòd ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio; uno modo ad probandum sufficienter aliquam radicem; sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum quòd motus cœli semper sit uniformis velocitatis : alio modo inducitur ratio non quæ sufficienter probet radicem, sed quæ radici jam positæ ostendat congruere consequentes effectus; sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclorum ex hoc quòd hâc positione factâ possunt salvari apparentia sensibilia circa motus cœlestes; non tamen ratio hæc est sufficienter probans, quia etiam fortè aliâ positione factâ salvari possent. Primo ergo modo potest induci ratio ad probandum Deum esse unum, et similia; sed secundo modo

(1) Ut videre est tom. 2, in *Joan.*, scilicet super illud : *Et Deus erat Verbum.* Ubi vult solum Patrem esse cum articulo *Deum* (τὸν θεὸν) quia solus est *per se Deus* (ὁ αὐτὸ θεος); Filium autem sine articulo *Deum* esse (θεὸν), quia communione tantùm divinitatis deificatus et reliquis qui præter *per se Deum* dii dicuntur, præstantior : quamvis impugnet eos qui aliam à Patre Filii essentiam faciunt, sed non eodem sensu quo Catholici putant impugnandos; quia nempe aliam negat quasi alienam. Hinc Hieronymus, *Epist.* 65, ad Pammachium et Oceanum : *Damnantes* (inquit) *eos qui Filium de Patris negant esse substantia, Origenem pariter Ariumque damnarunt.*

Trinité sont de convenance : voyez plutôt vous-même. D'abord on dit que la bonté divine devoit nécessairement se manifester dans la procession des personnes ineffables; mais cette bonté se révèle tout entière dans la production de l'univers : car la création dénonce une cause incommensurable, sans bornes; puis il n'est pas nécessaire, pour la manifestation de la bonté parfaite, qu'elle produise l'infini, il suffit qu'elle se donne aux créatures dans les limites de leur être. On dit ensuite que la possession d'un bien non partagé ne rend pas heureux; mais cela n'est vrai que pour les êtres limités; comme les créatures n'ont pas la bonté parfaite, elles ont besoin de partager le bien qu'elles possèdent pour compléter leur bonté et leur bonheur par cela même. Quant aux analogies que nous trouvons en nous-mêmes, elles ne fournissent pas non plus une preuve démonstrative de la Trinité; car l'intelligence humaine diffère essentiellement de l'intelligence divine. En un mot, « ce n'est pas, comme le dit saint Augustin, *in Joann.*, XXVII, la science qui mène à la foi, mais c'est la foi qui mène à la science. »

3° La connoissance des personnes divines nous étoit doublement nécessaire. D'abord elle nous donne seule une juste idée de la création (1).

(1) Comme l'existence de l'ame est tout entière dans trois faits; comme la parole : « Je suis, » veut dire : « Je pense, je veux, j'aime ; » ainsi l'être de Dieu est intelligence, volonté, amour. Le Père connoît son essence substantiellement, éternellement, nécessairement. Or la cause naturelle n'a dans l'action d'autre mesure que sa nature, elle développe toute l'énergie de ses facultés, elle déploie toute la plénitude de sa puissance ; car elle ne peut modérer l'expansion de sa vertu, retenir l'ardeur de ses efforts. Le Père devoit donc produire, dans les profondeurs de son intelligence, un acte incommensurable, infini ; il a fait naître, selon l'expression de saint Paul, « le rayonnement de sa gloire et la figure de sa substance ; » il a engendré le Fils unique, le Verbe éternel, la Sagesse increée. D'un autre côté le Fils veut le Père, comme le Père veut le Fils ; tous deux s'aiment essentiellement, nécessairement ; cet acte de la volonté, déployant toute l'énergie suprême, produit un amour immense, infini, sans bornes, le Saint-Esprit. Ainsi la connoissance, la volonté, l'amour va du Père au Fils et au Saint-Esprit, et revient du Saint-Esprit au Fils et au Père ; les trois personnes ineffables se connoissent, se veulent, s'aiment les unes dans les autres, par les autres et pour les autres ; dans cet acte

---

se habet ratio quæ inducitur ad manifestationem Trinitatis, quia scilicet Trinitate positâ congruunt hujusmodi rationes, non tamen ita quòd per has rationes sufficienter probetur trinitas personarum. Et hoc patet per singula. Bonitas enim infinita Dei manifestatur etiam in productione creaturæ, quia infinitæ virtutis est ex nihilo producere; non enim oportet si infinitâ bonitate se communicat, quòd aliquid infinitum à Deo procedat, sed quòd secundùm modum suum recipiat divinam bonitatem. Similiter etiam quod dicitur, quòd « sine consortio non potest esse jucunda possessio alicujus boni, » locum habet quando in una persona non invenitur perfecta bonitas, unde indiget ad plenam jucunditatis bonitatem bono alicujus alterius consociati sibi. Similitudo autem intellectûs nostri non sufficienter probat aliquid de Deo, propter hoc quòd intellectus univocè invenitur in Deo et in nobis. Et inde est quod Augustinus (1) super *Joan.* dicit (Tract. 27), quòd « per fidem venitur ad cognitionem; » et non è converso.

Ad tertium dicendum, quòd cognitio divinarum personarum fuit necessaria nobis dupliciter. Uno modo ad rectè sentiendum de creatione

(1) Ad illa nempe verba : *Sed sunt quidam in vobis qui non credunt*, ubi pleniùs ait : *Non dixit :* Sunt quidam in vobis qui non intelligunt, *sed causam dixit quare non intelligant : Sunt enim quidam in vobis qui non credunt, et ideo non intelligunt quia non credunt. Propheta enim dixit : Nisi credideritis, non intelligetis ;* Isaiæ, VII, v. 9, juxta 70, ubi Vulgata legit : *non permanebitis*, etc.

Quand nous disons que Dieu a tout fait par le Verbe, nous écartons l'erreur de ceux qui lui font créer le monde par nécessité de nature; et quand nous montrons l'amour procédant en lui dans des ardeurs infinies, nous faisons comprendre qu'il n'a créé ni par besoin ni sous l'empire

substantiel, elles se communiquent leurs perfections, leur essence, leur divinité; elles se donnent tout entières, sans réserve.

Lorsque Dieu, agissant par l'efficacité de sa nature, a déployé l'énergie suprême dans l'immensité de son essence, il peut tempérer, limiter, retenir son effort; il peut manifester sa pensée productrice, sa sagesse ineffable et son amour dans les régions du fini. Le Père veut agir extérieurement, produire hors de son être; mais comme il ne trouve rien hors de lui-même, il exerce sa puissance sur le néant, il fait quelque chose de rien, il crée le monde. Le monde n'étoit donc rien avant qu'il ait été tiré du néant; donc il n'a pas toujours existé; donc il est limité dans sa durée, borné dans son être; donc il n'est pas infini. La sagesse aussi, pouvant modérer ses splendeurs ineffables, son immense rayonnement, veut se manifester au dehors et rétablir l'ordre troublé dans la création. Pour « aplanir les sentiers raboteux, redresser les chemins tortueux, » pour ramener l'homme dans le royaume de la vérité divine, le Verbe annonce la céleste doctrine et promulgue la loi de justice éternelle; mais quand il répand « la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde, » il ne produit point un effet d'une intensité infinie dans les intelligences; la foi ne garantit pas à jamais l'esprit humain de toute défaillance intellectuelle, de toute erreur; elle ne le dépouille pas de sa foiblesse, de sa nature pour le revêtir de l'attribut divin de l'infaillibilité. Enfin le Saint-Esprit met dans les cœurs, avec la charité qui est l'accomplissement de la loi, le principe et le germe de la sainteté; le juste dès lors fait le bien, pratique la vertu, marche dans la voie droite et s'élève de perfection en perfection vers l'idéal suprême. Nous avons vu comment les personnes divines se connoissent, se veulent et s'aiment les unes dans les autres; comment elles se répandent, par ce rayonnement et ces ardeurs ineffables, les unes dans les autres; comment elles se donnent tout entières, sans réserve, dans toute leur plénitude, les unes aux autres; dans l'essence adorable le Père est ce qu'est le Fils, et le Fils a ce qu'a le Saint-Esprit; ils possèdent tous trois la même bonté divine, la même vie divine, la même nature divine. Telle est l'harmonie souveraine, la peréquation suprême, la justice éternelle; tel est le prototype, le modèle et l'exemplaire de la justice chrétienne. Il faut donc que l'homme établisse la paix, l'union, la concorde entre les facultés de son ame, qu'il se réconcilie avec lui-même avant de se réconcilier avec Dieu; il faut que le cœur s'attache à la vérité que lui montre l'esprit, que la volonté pratique le bien que connoît l'intelligence; la foi ne justifie pas sans les œuvres; la justification comprend nécessairement la sanctification, ces deux choses n'en font qu'une. Cependant, malgré la plus grande vertu, l'homme reste chancelant comme le roseau, foible comme l'argile; il peut retomber dans le mal et perdre la justice, il n'est point assuré de son salut éternel.

Voilà ce qu'enseigne la doctrine catholique. Les partisans de l'unipersonnalité divine tiennent forcément un tout autre langage. Dieu, qui a l'intelligence, la volonté, l'amour, comme nous l'avons dit, est nécessairement actif; donc il produit des actes immenses, infinis, sans bornes, puisque la cause naturelle agit selon toute son énergie. Or ces actes sont en Dieu ou hors de Dieu. S'ils sont en Dieu, ils déterminent les personnes divines, et voilà ce que ne veulent pas les antitrinitaires; s'ils sont hors de Dieu, ils produisent des êtres infinis. En un mot, nous disons, nous, que les actes premiers, nécessaires, éternels en Dieu, se déploient dans les personnes adorables; les unitaires soutiennent forcément que ces actes tombent sur les êtres extérieurs et produisent l'infini dans la création du monde et dans la restauration de l'homme.

C'est en effet ce qu'enseignent Platon et la plupart des philosophes grecs, Philon et tous les hérétiques unitaires du moyen âge. Comme le chef des académiciens disoit : « Le un, le multiple, puis le un; » de même Sabellius posoit en dogme cette proposition fondamentale dans son système : « La monade sort d'elle-même et rentre dans son propre sein. » Ce qui veut dire, comme nous le prouverons quand nous reviendrons sur l'oracle de la philosophie païenne :

---

rerum. Per hoc enim quòd dicimus Deum omnia fecisse Verbo suo, excluditur error ponentium Deum produxisse res ex necessitate naturæ; per hoc autem quòd ponimus in eo processionem amoris, ostenditur quòd Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, neque

d'une cause étrangère, mais dans les ineffables effusions de sa bonté. Aussi, comment Moïse raconte-t-il l'œuvre de la création ? Il dit, *Gen.*, I, 1 : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre ; » puis il ajoute, *ibid.*, 3 : « Et Dieu dit : que la lumière soit faite, » pour marquer l'intervention du Verbe ; puis il reprend, *ibid.*, 4 : « Et Dieu vit que la lumière étoit bonne, » paroles qui annoncent l'approbation du Saint-Esprit. L'œuvre des autres jours est racontée de la même manière. Ensuite, et surtout, la connoissance des personnes divines nous étoit nécessaire pour bien connoître la rédemption du genre humain ; car le salut s'est accompli et se continue par l'incarnation du Verbe et par les dons du Saint-Esprit.

Dieu se reproduit dans le monde, puis il ramène toute chose dans sa substance. L'univers a donc tous les degrés de l'être, l'immensité, l'infinité. L'homme reçoit aussi, dans la constitution de son essence, l'action première, nécessaire, infinie du Verbe ou logos ; il possède donc la nature divine. Cela vous étonne ? Ecoutez donc les adversaires de la Trinité : « L'homme est Christ, » dit un frère de l'esprit libre ; « il est fils de Dieu, » reprend David de Dinant ; « il est le second Dieu, » selon Hermès Trismégiste ; il peut donc dire à l'Etre universel avec Valentin : « Tu es moi, et je suis toi ; où tu es, là je suis aussi ; tu peux me saisir partout, mais en me saisissant tu ne saisis que toi-même. » A présent ou jamais nous devons comprendre ce dogme fondamental de toutes les hérésies, de la réforme particulièrement, que le chrétien n'a pas besoin de l'Eglise pour connoître la vérité, que sa raison particulière est la seule règle de foi, que l'erreur ne peut tromper son intelligence, qu'il est infaillible. Que pourroit-il encore manquer au fidèle ainsi régénéré par la vertu suprême, au fidèle qui est Dieu doublement, Dieu par nature et Dieu par justification ? Aussi n'a-t-il pas besoin de marcher dans la voie droite, d'accomplir les préceptes, de pratiquer la vertu, de se livrer aux travaux de la pénitence chrétienne ; au contraire, « il doit pécher, dit le réformateur allemand ; il doit pécher fortement ; .... rien ne peut arracher la justice de son ame, quand il commettroit cent mille meurtres et cent mille adultères par jour. » (*Epist. Dr Mart. Luth. ad Johann. Aurif.*, coll., tom. I, Jena 1556, 4, p. 3456.) — « En se séparant du monde, reprennent les frères de l'esprit libre, l'homme s'unifie avec la substance universelle. Dès lors il est Dieu, fils de Dieu et Christ. Et celui qui est devenu Christ ne pèche point, quand bien même il fait le mal ; car ses actions sont les actions de Dieu, qui n'est pas soumis à la loi. » (*De novem rupibus.*) On voit donc que le Saint-Esprit ne fait point éclore dans les cœurs des fruits de grace et de vertu ; la sanctification doit le jour à la superstition romaine. Mais si le juste régénéré reste souillé, corrompu, gangrené par le mal dans tout son être ; s'il viole toutes les lois divines et humaines, porte partout le fer et la flamme et fait couler des flots d'un sang innocent, il n'est pas moins assuré de son salut éternel. Il partage la nature suprême : cela dit tout. Sitôt qu'on éloigne le Dieu trine et un, on doit embrasser la religion pour ainsi dire universelle hors de l'Eglise catholique, le panthéisme.

Notre saint auteur a donc raison de l'enseigner : le dogme de la Trinité fait seul ressortir la création, la justification et la sanctification dans leur véritable jour. Concluons donc avec saint Athanase, *Contra Arian.*, que « ce dogme divin pose la base de la vraie science et comprend l'abrégé de la théologie chrétienne. » En effet, qu'est-ce que la Trinité ? C'est le Père créateur, le Fils justificateur et le Saint-Esprit sanctificateur. Or la connoissance de ces trois personnes et de leur ouvrage, voilà toute la science et toute la théologie.

---

propter aliquam aliam causam extrinsecam, sed propter amorem suæ bonitatis. Unde et Moyses postquam dixerat : « In principio creavit Deus cœlum et terram, » subdit : « Dixit Deus : Fiat lux, » ad manifestationem divini Verbi ; et postea dixit : « Vidit Deus lucem quòd esset bona, » ad ostendendum probationem divini amoris. Et similiter in aliis operibus. Alio modo et principaliùs, ad rectè sentiendum de salute generis humani, quæ perficitur per Filium incarnatum et per donum Spiritus sancti.

ARTICLE II.

Devons-nous admettre des notions dans les personnes divines?

Il paroît que nous ne devons pas admettre de notions dans les personnes divines : 1° Saint Denis dit, *De div. nom.*, I : « Que personne n'ose dire de Dieu autre chose que ce qui nous est révélé par les oracles sacrés. » Or les oracles de l'Ecriture ne parlent point de notions dans les personnes divines : donc nous ne devons point leur en attribuer (1).

2° Tout ce qui est en Dieu appartient à l'unité d'essence ou à la trinité

(1) « Comme trois soleils réunis ne formeroient qu'une lumière, dit saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXI, 13, de même le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne font qu'un seul Dieu. » Ainsi une divinité et trois personnes divines, une substance et trois hypostases : comment l'identité produit-elle la distinction? comment l'unité fait-elle naître la pluralité? ou comment les attributs communs deviennent-ils des attributs particuliers?

Répétons ce que nous avons dit précédemment: Dieu renferme l'intelligence et la volonté. De là deux actes éternels, immenses, infinis: la génération qui s'accomplit dans les splendeurs de la connoissance suprême, et la spiration qui se consomme sous les ardeurs de l'amour substantiel. Bien que ces actes ne soient au fond que l'essence ineffable, ils vont se distinguant vers leur but, et déjà présentent à l'esprit deux points de vue. On les appelle *actes notionels.*

Si nous examinons les deux actes notionels dans leurs termes, nous verrons naître trois propriétés : car la génération, principe et fin, appelle à l'existence la paternité et la filiation; puis l'aspiration active, commune aux deux premières personnes, donne le jour à la procession passive dans la troisième. Comme le Père imprime la première impulsion dans la Trinité par son énergie féconde, que le Fils naît de la connoissance et que l'Esprit-Saint procède de l'amour, on leur attribue spécialement, au Père la puissance, au Fils la sagesse, au Saint-Esprit la bonté. Cependant ces trois perfections, formes absolues, qualificatifs essentiels, n'appartiennent, réellement parlant, pas plus à la première personne qu'à la deuxième, pas plus à la deuxième qu'à la troisième; elles n'ont de sujet propre, dans la Trinité, que par l'attribution de notre esprit, et nous les appelons pour cela même *attributs appropriés.* Au contraire, les perfections dont nous avons parlé d'abord, connotatifs personnels, qualités relatives, ont, selon la réalité des choses aussi bien que d'après les idées de notre intelligence, un suppôt particulier dans chacune des subsistances ineffables; la paternité, la filiation et la spiration passive appartiennent spécialement, exclusivement, l'une au Père, l'autre au Fils, l'autre au Saint-Esprit, et nous réservons pour les désigner le terme de *propriété.* Ces attributs propres font donner à chacune des personnes trois noms : on appelle la première *Père, innascible* et *principe;* la deuxième *Fils, image* et *Verbe;* la troisième *Esprit, don* et *amour.* Le docteur angélique nous parlera plus tard de ces dénominations.

Maintenant, si nous considérons les trois propriétés, non plus dans leurs suppôts particuliers, mais dans leur opposition, nous aurons quatre attributs. D'abord à la paternité correspond, comme terme opposé, la filiation; puis la spiration active réclame, au même titre, la spiration passive. Tout à l'heure, quand nous envisagions les propriétés dans leur sujet, comme particulières à une seule personne, nous ne pouvions mettre en ligne de compte la spiration active, attendu qu'elle se trouve dans le Père et dans le Fils tout à la fois; mais à présent que nous sommes au point de vue de l'opposition relative, nous devons la faire entrer dans

---

ARTICULUS II.

Utrùm sint ponendæ notiones in divinis.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd non sint ponendæ notiones in divinis. Dicit enim Dionysius in cap. *De divin. nom.*, quòd « non est audendum dicere aliquid de Deo, præter ea quæ nobis ex sacris eloquiis sunt expressa. » Sed de notionibus nulla fit mentio in eloquiis sacræ Scripturæ : ergo non sunt ponendæ notiones in divinis.

2. Præterea, quicquid ponitur in divinis,

(1) De his etiam infra qu. 40, art. 1; ut et I, *Sent.*, dist. 26, qu. 2, art 1; et distinct. 33, art. 2.

des personnes. Or les notions n'appartiennent pas à l'unité d'essence, car nous n'en affirmons pas les attributs essentiels en disant, par exemple : « La paternité est sage, créatrice; » elles n'appartiennent pas davantage à

notre supputation. Voilà donc, comme nous l'avons dit, quatre attributs . la paternité, la filiation, la spiration active et la spiration passive ou procession. C'est ici, comme on le voit, les quatre relations, dont notre saint auteur a parlé précédemment.

Revenons au point de vue des personnes. Nous avons signalé la première par l'attribut de paternité ; mais cela ne suffit, ni pour caractériser complètement cette hypostase divine, ni pour déterminer nettement la Trinité. De ce que le Père est père, il ne s'ensuit nullement qu'il n'a pas de père. Si donc nous ne voulons pas qu'on lui ôte, on nous pardonnera l'expression, la paternité de lui-même pour lui donner un principe ; si nous avons à cœur qu'on ne multiplie pas indéfiniment, en le reportant sans cesse en arrière, les personnes avec les processions, nous devons signaler sa nature d'une manière plus précise, avec plus de rigueur. C'est ce que nous faisons par l'attribut d'innascibilité. En ajoutant donc ce nouveau connotatif aux précédents, nous aurons l'innascibilité, la paternité, la filiation, la spiration active et la spiration passive. Voilà précisément les cinq notions.

Les notions en Dieu, s'il est encore besoin de les définir, sont en quelque sorte les points de repère qui dirigent l'esprit dans les immensités de la Trinité, comme les jalons qui indiquent les différents points de vue des subsistances infinies; ce sont les formes particulières, les signes caractéristiques, les marques distinctives qui révèlent, notifient, font connoître les personnes adorables. « A quoi bon ces notions? demande l'ignorance avec les sociniens ; prétendez-vous nous faire comprendre la nature du Dieu trine et un? » Non; les saints docteurs ne veulent point dévoiler à nos regards la sainte Trinité; les hérétiques seuls ont expliqué, nous le savons, le plus inexplicable des mystères et l'Eglise les a condamnés ; mais les notions divines nous font seules connoître les personnes suprêmes. Aussi les Pères et les docteurs les ont-ils toujours enseignées. Saint Augustin dit, *De Trin.*, V, 6 : « Autre est la notion du Père, autre celle du Fils, autre celle du Saint-Esprit. » Le Maître des *Sentences*, I, 13 et 27, entend ces paroles des notions proprement dites, et les scolastiques les commentent après lui. Saint Grégoire de Nazianze dit aussi, *Orat.*, 32 : « Les personnes se distinguent, non par la nature, mais par les propriétés notionelles. » Au concile de Florence, comme on demandoit aux Grecs, dans la session 19, « si les attributs sont les mêmes dans toutes les personnes, » ils répondirent par l'organe de Bessarion : « Ils sont les mêmes par la nature, mais ils diffèrent par les notions. » On peut voir une foule d'autres témoignages dans le P. Petau, *De Trin.*, IV.

En résumé, les deux attributs essentiels, l'intelligence et la volonté, déterminent, en se formulant dans la science et dans l'amour, les deux actes notionels, la génération et la spiration. Ces deux actes produisent, dans leurs termes, les trois propriétés personnelles, savoir la paternité, la filiation et la procession. Et comme l'opposé appelle l'opposé, la procession ou spiration passive réclame impérieusement la spiration active ; et nous voyons naître les quatre relations, qui sont la paternité, la filiation, la spiration active et la spiration passive. Enfin, pour qu'on ne multiplie pas la paternité capricieusement, pour qu'on ne la recule pas toujours, sans cesse, à l'infini, nous la fixons pour ainsi dire à l'aide d'un nouveau terme ; et voilà les cinq notions qui s'énumèrent ainsi : l'innascibilité, la paternité, la filiation, la spiration active et la spiration passive. Ces notions manifestent les personnes adorables. Vous me commandez, ô mon Dieu, de croire d'une manière explicite et formelle votre sainte Trinité ; et ce que vous demandez de moi, c'est l'assentiment de mon esprit, et non pas l'articulation de mots vides que je ne comprendrois point, de vaines paroles qui n'offriroient point des idées nettes et précises à ma raison. Vous voulez donc que je connoisse le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Ah ! c'est là mon unique désir, parce que là est votre gloire, et ma science et mon bonheur et mon salut. Mais je ne puis connoître les personnes suprêmes sans les notions qui les révèlent : veuillez donc, s'il vous plaît, mettre dans mon ame ces notions divines, ces merveilleuses empreintes de votre vertu substantielle et de votre Verbe ; faites que leur rayonnement donne à ma volonté la force de la foi, et qu'il remplisse mon intelligence de la lumière de la science. « Je crois, Seigneur ; secourez mon incroyance. »

---

aut pertinet ad unitatem essentiæ aut ad trinitatem personarum. Sed notiones non pertinent ad unitatem essentiæ, nec ad trinitatem personarum ; de notionibus enim neque prædican-

la trinité des personnes, car nous n'en affirmons pas non plus les propriétés personnelles comme on feroit dans ces deux propositions : « La paternité engendre, la filiation est engendrée. » Donc nous ne devons pas mettre de notions en Dieu.

3° On ne doit pas attacher des idées abstraites aux choses simples pour les discerner, car elles se connoissent par elles-mêmes. Or, les personnes divines sont infiniment simples : donc on ne doit point y attacher des notions.

Mais saint Jean Damascène dit, *De fide orth.*, III, 5 : « Nous connoissons la distinction des hypostases divines par les trois propriétés de paternité, de filiation et de procession. » Donc nous devons mettre des propriétés et des notions en Dieu.

(Conclusion. — Nous devons mettre en Dieu certaines notions; car il est nécessaire d'exprimer par des termes abstraits et par des termes concrets les attributs essentiels, ce qui ne nuit pas à la simplicité divine.)

Il faut dire ceci : le docteur affirmatif, Durand de Saint-Pourçain, craignant de blesser la simplicité des personnes, refusoit d'admettre des propriétes et des notions dans la Trinité; et quand il les trouvoit exprimées dans le discours, il vouloit qu'on prît l'abstrait pour le concret : comme nous disons : « Je prie votre bonté, » pour « je vous prie, vous qui êtes bon, » de même on dit, selon cet auteur : « La paternité divine, » pour « Dieu le Père. » Cette opinion n'est pas fondée.

Ainsi qu'on l'a vu dans une question précédente, nous pouvons, sans porter préjudice à la simplicité souveraine, appliquer à Dieu des

---

tur ea quæ sunt essentiæ (non enim dicimus quòd paternitas sit sapiens vel creet), neque etiam ea quæ sunt personæ (non enim dicimus quòd paternitas generet, et filiatio generetur). Ergo non sunt ponendæ notiones in divinis (1).

3. Præterea, in simplicibus non sunt ponenda aliqua abstracta quæ sunt principia cognoscendi, quia cognoscuntur seipsis. Sed divinæ personæ sunt simplicissimæ : ergo non sunt ponendæ in divinis personis notiones.

Sed contra est, quod dicit Joannes Damascenus (2) : « Differentiam hypostaseon (id est personarum) in tribus proprietatibus (id est paternali, et filiali et processionali) recognoscimus; » sunt ergo ponendæ proprietates et notiones in divinis.

(Conclusio. — Notiones quasdam in divinis necesse est poni, in quantum essentialia nomina significare oportet in abstracto et in concreto, quod nullatenus divinæ simplicitati obstat.)

Respondeo dicendum, quòd Præpositivus, attendens simplicitatem personarum, dixit non esse ponendas proprietates et notiones in divinis, et sicubi inveniantur, exponit abstractum pro concreto : sicut enim consuevimus dicere : « Rogo benignitatem tuam, » id est *te benignum;* ita cùm dicitur in divinis *paternitas*, intelligitur *Deus Pater*.

Sed sicut ostensum est suprà (qu. 3, art. 3, et qu. 13, art. 1), divinæ simplicitati non præjudicat quòd in divinis utamur nominibus concretis et abstractis, quia secundùm quod

(1) Id est aliquæ formæ in abstracto significatæ, ut paternitas et similes.

(2) Ut videre est lib. III, *Fidei orthodoxæ*, cap. 5, ubi etiam paternalem proprietatem simul appellat αναἴτιον, quasi quæ non habeat causam seu principium ; filialem appellat αἴτιατιον velut a causa seu principio existentem, sicut et processivam (ἐκπορευτον) similiter appellat αἴτιατιον, quia et ipsa causam seu principium habet. Quamvis *causam* latinè in divinis non usurpamus, quia relativa est ad effectum; nihil autem est in divinis quod possit appellari effectus. Nec eamdem relationem græcum ἄτιος vel αἰτία importat : unde potest non incommodè usurpari.

noms abstraits et des noms concrets. Un principe incontestable, c'est que nous nommons les choses comme nous les connoissons. Or notre intelligence ne peut saisir la simplicité divine en elle-même, telle qu'elle est, dans sa pure essence; nous la percevons, par conséquent nous la nommons, comme nous la découvrons dans les choses sensibles qui sont la source de nos connoissances (1). Eh bien, dans les choses sensibles, nous nous servons de noms abstraits pour désigner les formes simples, et de noms concrets pour représenter les êtres subsistants et complets. Nous devons en faire autant dans les choses divines : nous devons employer des noms abstraits par rapport à la simplicité suprême, et des noms concrets relativement à la subsistance; nous devons décliner ces deux sortes de termes, soit qu'il s'agisse de la nature, soit que nous parlions des personnes; nous devons dire, d'une part : « Divinité et Dieu, sagesse et sage; » d'une autre part : « Paternité et Père, filiation et Fils. »

Deux raisons principales nous imposent rigoureusement cette double terminologie. D'abord les instances des hérétiques. Quand ils nous demandent comment le Père, et le Fils, et le Saint-Esprit sont un seul Dieu et comment ils forment trois personnes, nous répondons qu'ils sont un seul Dieu par l'essence ou par la divinité; mais si nous n'avions pas des mots semblables pour spécialiser leurs attributs, par quoi pourrions-nous expliquer qu'ils forment trois personnes? Il nous faut donc des termes abstraits qui distinguent les subsistances divines; des termes qui marquent, indépendamment du suppôt, leurs propriétés ou notions; des termes comme ceux-ci : *paternité, filiation* et *procession*. Ainsi l'essence divine est exprimée comme la substance, la personne comme l'être sub-

(1) La parole qui éclaire notre intelligence, est elle-même une chose sensible. Au reste, on a dit quelques mots sur ce sujet, vol. I, p. 27, n. 1.

---

intelligimus, sic nominamus. Intellectus autem noster non potest pertingere ad ipsam simplicitatem divinam, secundùm quòd in se est, considerandam : et ideo secundùm modum suum divina apprehendit et nominat, id est secundùm quòd inveniuntur in rebus sensibilibus, à quibus cognitionem accipit : in quibus ad significandum simplices formas nominibus abstractis utimur, ad significandum verò res subsistentes utimur nominibus concretis. Unde et divina, sicut suprà dictum est (qu. 3, art. 3), ratione simplicitatis per nomina abstracta significamus; ratione verò subsistentiæ et complementi, per nomina concreta. Oportet autem non solùm nomina essentialia in abstracto et in concreto significare (ut cùm dicimus *deitatem* et *Deum*, vel *sapientiam* et *sapientem*), sed etiam personalia, ut dicamus *paternitatem* et *patrem*.

Ad quod duo præcipuè nos cogunt. Primò quidem, hæreticorum instantia. Cùm enim confiteamur Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse unum Deum et tres personas (1), quærentibus quo sunt unus Deus et quo sunt tres, sicut respondetur quòd sunt essentiâ vel deitate unum, ita oportuit esse aliqua nomina abstracta, quibus responderi possit personas distingui : et hujusmodi sunt proprietates vel notiones in abstracto significantes, ut *paternitas* et *filiatio*.

(1) Sic in quinta Synodo, Collat. 8, can. 1 : *Si quis non confitetur unam deitatem in tribus subsistentiis sive personis adorandam, anathema sit.* Sic in sexta Synodo ex Agathonis Papæ Confessione quæ veluti *Spiritûs sancti suggestio per os illius declaratæ* unanimiter ab omnibus Patribus recepta est act. 8 : *Confitemur trium subsistentiarum subsistentiam unam.*

sistant et la propriété comme le principe de l'existence individuelle; ces entités répondent aux questions *quoi, qui* et *par quoi?* La seconde raison qui nous commande d'employer des termes abstraits dans la question de la Trinité, ce sont les relations. Une personne se rapporte, dans l'essence divine, à deux personnes: ainsi la personne du Père se rapporte à la personne du Fils et à celle du Saint-Esprit. Or ce rapport du Père ne constitue pas une seule relation, mais il en forme deux: si vous prétendiez le contraire, vous seriez forcé de dire que le Fils et le Saint-Esprit ne se rapportent non plus au Père que par une seule relation; dès lors ils ne seroient pas deux personnes, mais une seule, puisque la distinction, le nombre résulte dans l'ineffable mystère de l'entité relative. On dira peut-être, avec le docteur affirmatif: « Quoique les créatures aient des rapports divers avec Dieu, cela n'empêche pas que Dieu n'ait qu'une sorte de rapport avec les créatures: pourquoi donc le Père ne pourroit-il se rapporter au Fils et au Saint-Esprit par une seule relation, bien que le Fils et le Saint-Esprit se rapportent au Père par deux? Il est facile d'en donner la raison. Comme la nature de la relation consiste fondamentalement dans le rapport d'une chose à une autre, deux relations ne se distinguent pas spécifiquement par cela seul qu'elles ont leur terme dans une relation opposée, il faut qu'elles aboutissent à deux entités d'espèce différente: ainsi, dans les choses terrestres, la relation de maître et celle de père sont diverses par la diversité de la servitude et de la filiation. Or toutes les relations des créatures avec Dieu sont de la même espèce, puisqu'elles sont toutes fondées sur le rapport de l'effet avec la cause; mais les relations du Fils et du Saint-Esprit avec le Père n'ont pas la même nature. On ne peut donc assimiler ces deux sortes de relations. D'une autre part, les relations du Créateur avec les créatures ne sont pas réelles, comme nous l'avons vu dans une question précédente; mais les relations du Père avec le Fils et le Saint-Esprit reposent sur la

---

Et ideo essentia significatur in divinis, ut *quid;* persona verò, ut *quis;* proprietas autem, ut *quo.* Secundò, quia una persona invenitur in divinis referri ad duas personas, scilicet persona Patris ad personam Filii et ad personam Spiritus sancti. Non autem unâ relatione, quia sic sequeretur quòd etiam Filius et Spiritus sanctus unâ et eadem relatione referrentur ad Patrem; et sic, cùm sola relatio in divinis multiplicet trinitatem, sequeretur quòd Filius et Spiritus sanctus non essent duæ personæ. Neque tamen potest dici (ut Præpositivus dicebat) quòd, sicut Deus uno modo se habet ad creaturas, cùm tamen creaturæ diversimodè se habeant ad ipsum, sic Pater unâ relatione refertur ad Filium et ad Spiritum sanctum, cùm tamen illi duo duabus relationibus referantur ad Patrem; quia cùm ratio specifica relativi consistat in hoc quòd *ad aliud* se habet, necesse est dicere quòd duæ relationes non sunt diversæ secundùm speciem, si ex opposito una relatio eis correspondeat: oportet enim aliam esse speciem relationis *domini* et *patris* secundùm diversitatem *filiationis* et *servitutis.* Omnes autem creaturæ sub una specie relationis referuntur ad Deum, ut sunt creaturæ ipsius; Filius autem et Spiritus sanctus non secundùm relationes unius rationis referuntur ad Patrem: unde non est simile. Et iterum, in Deo non requiritur relatio realis ad creaturam, ut suprà dictum est; relationes autem rationis in Deo multiplicare non est inconveniens: sed in Patre oportet esse relationem realem, qua refertur ad Filium et Spiritum sanctum: unde secundùm

réalité des choses. Si donc le Fils et le Saint-Esprit ont deux relations qui les unissent au Père, il faut que le Père en ait aussi deux qui le rattachent au Fils et au Saint-Esprit. Comment donc exprimer ces deux relations, le Père n'étant qu'une personne, sinon par les termes abstraits qui dénoncent les propriétés et les notions?

Je réponds aux arguments: 1° On ne lit pas dans l'Ecriture les noms des notions, mais on y lit les noms des personnes. Or les noms des personnes renferment les noms des notions, comme le concret renferme l'abstrait (1).

2° Bien que les notions mêmes se trouvent réellement dans la nature divine, elles ne sont pas, telles que nous les exprimons, des réalités subsistantes, mais des entités relatives qui font connoître les personnes. On ne sauroit donc en affirmer des choses qui impliquent un acte essentiel ou personnel, parce que cela répugneroit à l'idée qu'en donne le langage humain : ainsi nous ne pouvons dire que la paternité engendre ou crée, ni qu'elle est sage ou intelligente; mais rien n'empêche de leur attribuer les qualificatifs qui, au lieu de se rapporter aux actes, éloignent de Dieu les imperfections des créatures : ainsi nous disons légitimement que la paternité est éternelle, ou immense, ou d'autres choses pareilles. Il est aussi permis de leur appliquer, vu l'identité du sujet et de l'attribut, des substantifs essentiels et personnels; car nous disons fort bien : « La paternité est Dieu, » et « la Divinité est Père (2). »

(1) On trouve dans l'Ecriture les noms du Père, et du Fils et du Saint-Esprit. Or le Père ne peut être sans la paternité, ni le Fils sans la filiation, ni le Saint-Esprit sans la spiration.

(2) La paternité divine, considérée en elle-même, dans son essence, c'est Dieu le Père et se trouve nécessairement dans l'essence infinie ; mais telle que nous l'exprimons, comme la représente le terme qui la signifie, c'est une idée rationnelle, abstraite. Or on ne peut affirmer d'une idée pure rien qui suppose l'action, mais on peut lui attribuer toutes les qualités qui ne répugnent pas à sa nature, chacun comprend cela : on ne peut dire qu'elle marche, vit ou crée, ni qu'elle est discrète, perspicace, intelligente; mais on peut dire qu'elle est vraie, profonde, large, immense, éternelle.

---

duas relationes Filii et Spiritus sancti quibus referuntur ad Patrem, oportet intelligi duas relationes in Patre, quibus referatur ad Filium et Spiritum sanctum : unde, cùm non sit nisi una Patris persona, necesse fuit seorsum significari relationes in abstracto, quæ dicuntur *proprietates* et *notiones*.

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt de notionibus non fiat mentio in sacra Scriptura, fit tamen mentio de personis, in quibus intelliguntur notiones, sicut abstractum in concreto.

Ad secundum dicendum, quòd notiones significantur in divinis, non ut res, sed ut relationes quædam, quibus cognoscuntur personæ; licèt ipsæ notiones vel relationes (1) realiter sint in Deo, ut suprà dictum est (qu. 28, art. 1). Et ideo ea quæ habent ordinem aliquem ad actum aliquem essentialem vel personalem, non possunt dici de notionibus, quia hoc repugnat modo significandi ipsarum : unde non possumus dicere quòd paternitas generet vel creet, neque quòd sit sapiens vel intelligens; essentialia verò quæ non habent ordinem ad aliquem actum, sed removent conditiones creaturæ à Deo, possunt prædicari de notionibus : possumus enim dicere quòd paternitas est æterna vel immensa, vel quodcumque hujusmodi. Et similiter propter identitatem rei possunt substantiva personalia et essentialia prædicari de notionibus : possumus enim dicere quòd « paternitas est Deus, et Deitas est Pater. »

(1) A majori parte denominando; cum alioqui notiones dicantur quinque, relationes autem quatuor tantùm.

3° Quoique les personnes soient simples, nous pouvons, sans porter préjudice à leur simplicité, notifier par des termes abstraits la nature propre qui les distingue : nous l'avons vu dans le corps de l'article.

ARTICLE III.

Y a-t-il cinq notions dans les personnes divines?

Il paroît qu'il n'y a pas cinq notions dans les personnes divines. 1° Les notions propres des personnes adorables ne sont, au fond, que les relations qui les distinguent. Or il n'y a que quatre relations dans les personnes divines : donc il n'y a non plus que quatre notions.

2° Nous disons que Dieu est un, parce qu'il n'a qu'une essence; et nous disons qu'il est trine, parce qu'il comprend trois personnes. Si donc il renfermoit cinq notions, nous devrions dire qu'il est quinaire, ce qu'on n'admet pas.

3° Si la Trinité renferme cinq notions, une des personnes divines doit nécessairement en avoir deux ou trois; et c'est ainsi qu'on reconnoît dans le Père l'innascibilité, la paternité et la spiration active, qui lui est commune avec le Fils. Alors de deux choses l'une : ou ces notions diffèrent réellement, ou elles ne diffèrent que rationnellement : si elles diffèrent réellement, le Père sera composé de plusieurs réalités; si elles ne diffèrent que rationnellement, on pourra les affirmer les unes des autres : ainsi, comme nous disons, vu l'identité réelle de ces deux attributs, que la bonté du souverain Etre est sa sagesse, de même nous pourrons dire que la spiration commune est la paternité, ce qu'on n'accorde pas.

4° Et pour argumenter dans le sens contraire, nous dirons : On attribue

---

Ad tertium dicendum, quòd licèt personæ sint simplices, tamen absque præjudicio simplicitatis possunt propriæ rationes personarum in abstracto significari, ut dictum est.

ARTICULUS III.

Utrùm sint quinque notiones.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd non sint quinque notiones. Propriæ enim notiones personarum sunt relationes, quibus distinguuntur. Sed relationes in divinis non sunt nisi quatuor, ut suprà dictum est : ergo et notiones sunt tantùm quatuor.

2. Præterea, propter hoc quòd in divinis est una essentia dicitur *Deus unus;* propter hoc autem quòd sunt tres personæ, dicitur *Deus trinus.* Si ergo in divinis sunt quinque notiones, dicetur *quinus :* quod est inconveniens.

3. Præterea, si tribus personis existentibus in divinis sunt quinque notiones, oportet quòd in aliqua personarum sint notiones duæ vel plures; sicut in persona Patris ponitur *innascibilitas* et *paternitas,* et *communis spiratio* (2). Aut igitur istæ tres notiones differunt re, aut non : si differunt re, sequitur quòd persona Patris sit composita ex pluribus rebus; si autem differunt ratione tantùm, sequitur quòd una earum possit de alia prædicari, ut dicamus quòd sicut bonitas divina est ejus sapientia, propter indifferentiam rei, ita communis spiratio sit paternitas, quod non conceditur. Igitur non sunt quinque notiones.

Sed contra, videtur quòd sint plures : quia sicut Pater à nullo est, et secundùm hoc acci-

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 26, qu. 2, art. 3; et dist. 27, qu. 1, art. 1; et dist. 28, qu. 1, art. 1 et 2; et qu. 9, de potent., art. 9, ad 21 et 27; et quæst. 10, art. 5, ad 12; et *Opusc.* 2, cap. 57, 58, 59, 60, 61.

(2) Id est activa, quæ communis est Patri et Filio sicut unico principio à quo procedit Spiritus sanctus, ut à passiva distinguatur quæ soli Spiritui sancto propria est.

u Père la notion d'innascibilité, parce qu'il n'a pas une autre personne pour principe. Or le Saint-Esprit n'est pas le principe d'une autre personne : donc on doit lui attribuer une notion spéciale pour consacrer ce aractère ; donc il y a six notions dans la Trinité.

5° Comme il est commun au Père et au Fils de produire le Saint-Esprit, de même il est commun au Fils et au Saint-Esprit d'être produit par le Père. Puis donc qu'on assigne au Père et au Fils une notion commune pour caractériser leur spiration active, on doit prêter également au Fils et au Saint-Esprit une notion commune qui dénote leur procession.

(Conclusion. — Il y a cinq notions dans la Trinité, savoir : l'innascibilité, la paternité, la filiation, la spiration commune et la procession.)

Il faut dire ceci : la notion est la raison propre, l'idée particulière, l'attribut spécial qui dénonce et fait connoître distinctement les personnes divines. Les personnes divines se multiplient, se distinguent, se révèlent par l'origine et cela de deux manières : comme principe ou comme terme de procession, comme faisant procéder une personne ou comme en procédant. Or le Père ne procède pas d'une personne, et sous ce rapport il se signale par la notion d'innascibilité; mais il fait procéder deux personnes, et sous ce point de vue il se caractérise doublement : par la paternité à l'égard du Fils, et par la spiration commune relativement au Saint-Esprit. Quant au Fils, il procède par génération de la première personne, et se notifie sous le signe de la filiation; puis il fait procéder le Saint-Esprit et se dénote, avec le Père, sous la marque de la spiration commune. Enfin le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, et présente la procession pour note caractéristique; mais il n'a point de notion comme principe d'origine, parce qu'aucune personne ne procède de lui.

Il y a donc cinq notions dans la Trinité : l'innascibilité, la paternité, la filiation, la spiration commune et la procession. De ces cinq notions,

---

pitur notio quæ dicitur *innascibilitas;* ita à Spiritu sancto non est alia persona : et secundùm hoc oportebit accipere sex notiones.

5. Præterea, sicut Patri et Filio commune est quòd ab eis procedat Spiritus sanctus, ita commune est Filio et Spiritui sancto quòd procedant à Patre. Ergo sicut una notio ponitur communis Patri et Filio, ita debet poni una notio communis Filio et Spiritui sancto.

(Conclusio. — Quinque tantùm notiones sunt in divinis : innascibilitas, paternitas, filiatio, communis spiratio et processio.)

Respondeo dicendum, quòd *notio* dicitur id quod est *propria ratio cognoscendi divinam personam.* Divinæ autem personæ multiplicantur secundùm originem; ad originem autem pertinet *à quo alius,* et *qui ab alio;* et secundùm hos duos modos potest innotescere persona. Igitur persona Patris non potest innotescere per hoc quòd sit ab alio, sed per hoc quòd à nullo est, et sic ex hac parte ejus notio est *innascibilitas;* sed in quantum aliquis est ab eo, innotescit dupliciter : quia in quantum Filius est ab eo, innotescit notione paternitatis; in quantum autem Spiritus sanctus est ab eo, innotescit notione communis spirationis. Filius autem potest innotescere per hoc quòd est ab alio, nascendo, et sic innotescit per filiationem, et per hoc quòd est alius ab eo, scilicet Spiritus sanctus, et per hoc innotescit eodem modo sicut et Pater, scilicet communi spiratione. Spiritus sanctus autem innotescere potest per hoc quòd est ab alio vel ab aliis, et sic innotescit processione; non autem per hoc quòd alius sit ab eo, quia nulla divina persona procedit ab eo.

Sunt igitur quinque notiones in divinis; scilicet *innascibilitas, paternitas, filiatio, communis spiratio et processio.* Harum autem

quatre seulement sont des relations, car l'innascibilité n'en est une que réductivement (1); quatre également sont des propriétés, puisque la spiration, commune au Père et au Fils, n'appartient pas exclusivement à une personne; trois sont des relations personnelles, c'est-à-dire constituant des personnes, la spiration commune et l'innascibilité se bornant à les caractériser (2).

Je réponds aux arguments : 1° Il y a seulement quatre relations dans

(1) Quand on la réduit ou ramène à la paternité, qui se rapporte à la filiation.

(2) Ajoutons quelques mots pour éclaircir de plus en plus notre sujet.

Comme nous l'avons dit précédemment, les notions divines sont en quelque sorte les jalons qui signalent les différents points de vue de la Trinité ; ce sont les formes abstraites, les caractères distinctifs, les attributs propres qui dénotent la nature de chacune des personnes adorables.

Pour remplir cette fonction, pour caractériser les hypostases divines spécialement, distinctement, elles doivent avoir quatre propriétés, que voici. 1° Elles doivent appartenir à une ou à deux personnes tout au plus, non pas à toutes. On comprend cela sans peine : si les notions convenoient à toutes les personnes, elles ne nous offriroient aucun trait particulier pour les discerner les unes des autres. 2° Elles doivent se rapporter à l'origine d'une seule personne. En effet, l'origine est le principe de toute distinction dans l'adorable Trinité ; les notions ne peuvent donc distinguer les personnes qu'en partant de leur origine. 3° Elles doivent impliquer une dignité. Comme elles ont pour but de caractériser les personnes, il faut qu'elles retracent leur essence ; or la qualité de personne constitue une dignité, puisqu'elle est la subsistance dans une nature raisonnable et libre. 4° Enfin elles doivent exprimer des attributs permanents, et non des actes transitifs. Pourquoi encore? Parce qu'elles ont pour mission, nous devons toujours en revenir là, de notifier les personnes dans tous les temps, perpétuellement.

Ces simples remarques fournissent la réponse à toutes les objections. Pour prouver qu'il y a plus de cinq notions dans la Trinité, on dit : 1° « La puissance appartient au Père, la sagesse au Fils et la bonté au Saint-Esprit : donc ces trois attributs forment autant de notions divines. » — Il est vrai que la puissance, la sagesse et la bonté sont appropriées par l'attribution de notre esprit, la première au Père, la deuxième au Fils et la troisième à l'Esprit saint ; mais elles n'en sont pas moins communes, dans la réalité des choses, à toute la Trinité. Elles ne conviennent donc pas, comme le veut notre première règle, seulement à une ou à deux personnes, mais à toutes ; elles ne les distinguent donc pas les unes des autres, c'est-à-dire elles ne forment pas des notions divines.

2° « La production du Saint-Esprit par le Père et le Fils enfante une note distinctive des personnes : la production du Fils et du Saint-Esprit par le Père doit donc aussi donner le jour à une marque personnelle, qu'on pourroit appeler la *productibilité passive.* » — Le Père et le Fils produisent le Saint-Esprit de la même manière, par l'amour : il n'y a donc là qu'une seule action productrice, et partant qu'une seule origine ; on ne peut donc établir une notion sur ce fondement. Au contraire, le Père produit le Fils et le Saint-Esprit de deux manières, l'un par l'intelligence, l'autre par la volonté : dès lors deux actes, la génération et la spiration; dès lors deux origines, partant deux caractères distinctifs, partant point de notion selon notre deuxième règle.

3° « On attribue au Père l'innascibilité, parce qu'il n'a pas une autre personne pour principe : on doit donc prêter au Saint-Esprit l'improduction active, parce qu'il n'est pas le principe d'une autre personne ; il y a donc plus de cinq notions dans la Trinité. » — C'est une grande dignité de n'avoir pas de principe, à telles enseignes que le Fils dit, *Jean*, XIV, 28 : « Le Père est plus grand que moi, » bien que les personnes infinies soient égales en toute chose.

---

tantùm quatuor sunt *relationes* : nam *innascibilitas* non est relatio nisi per reductionem, ut infrà dicetur (qu. 35); quatuor autem tantùm *proprietates* sunt : nam communis spiratio non est proprietas, quia convenit duabus personis. Tres autem sunt notiones personales (id est constituentes personas), scilicet *paternitas*, *filiatio* et *processio* : nam communis spiratio et innascibilitas dicuntur notiones personarum, non autem personales, ut infrà magis patebit (qu. 40).

Ad primum ergo dicendum, quòd præter

l'adorable mystère, cela est vrai; mais nous devons admettre une notion de plus, l'innascibilité. Voilà ce que nous venons de voir.

2° L'essence et les personnes divines se présentent à l'esprit, même telles que nous les exprimons, comme des réalités; mais les notions se dénoncent, sous la forme qu'y prête le langage humain, comme de simples caractères, comme des idées pures qui notifient les personnes. On peut donc dire que Dieu est un par l'unité d'essence et trine par la trinité des personnes; mais on ne peut dire qu'il est quinaire, si l'on passe le terme, par les cinq notions.

3° Puisque l'opposition relative établit seule la pluralité réelle dans la nature divine, plusieurs attributs d'une personne ne diffèrent point selon la réalité des choses, vu qu'ils ne sont point opposés relativement. Cependant nous ne les affirmons pas les uns des autres, parce que nous les désignons comme les perfections diverses de toutes les personnes : ainsi nous ne disons pas que l'attribut de la puissance est l'attribut de la science, bien que nous disions que la science est la puissance dans la nature infiniment simple.

4° Puisque la personnalité est une dignité, comme nous l'avons dit ailleurs, ce n'est point une dignité pour le Saint-Esprit de ne pas produire de personne, comme c'en est une pour le Père de n'être pas produit : on

Mais l'impossibilité de produire n'est pas une dignité; on ne peut donc en faire, selon notre troisième régle, une notion pour discerner les personnes. Perfection positive énoncée par un terme négatif, l'innascibilité appartient, disent les docteurs, à l'autorité du Père; mais l'infécondité, négative dans l'idée comme dans le mot, n'est pas une perfection. Au reste, comment les trois personnes, malgré l'autorité du Père, sont-elles égales? nous le verrons plus tard. Pourquoi le Saint-Esprit ne peut-il produire une quatrième personne? nous l'avons déjà dit, parce qu'il épuise avec le Fils toute la fécondité divine : « Tout est accompli, tout est parfait, dit Bossuet, quand Dieu est infiniment exprimé dans le Fils et infiniment aimé dans le Saint-Esprit. »

4° « La génération active et la génération passive ont la même nature que la paternité et que la filiation : donc elles forment des notes caractéristiques des personnes. » — On considère la génération active et la génération passive comme des actes permanents ou comme des actes transitifs : si comme des actes permanents, elles ne sont pas autre chose que la paternité et la filiation; si comme des actes transitifs, elles ne peuvent former, selon la quatrième régle, de notions divines.

Tous les docteurs et tous les théologiens s'accordent à reconnoître cinq notions en Dieu; seulement Don Scot vouloit en ajouter une sixième, l'infécondité du Saint-Esprit.

---

quatuor relationes oportet ponere aliam notionem, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd essentia in divinis significatur ut res quædam, et similiter personæ significantur ut res quædam; sed notiones significantur ut rationes notificantes personas. Et ideo licèt dicatur *Deus unus* propter unitatem essentiæ, et *trinus* propter trinitatem personarum, non tamen dicitur *quinus* propter quinque notiones.

Ad tertium dicendum, quòd cùm sola oppositio relativa faciat pluralitatem realem in divinis, plures proprietates unius personæ (cùm non opponantur ad invicem relativè) non differunt realiter. Nec tamen de se invicem prædicantur, quia significantur ut diversæ rationes personarum : sicut etiam non dicimus quòd attributum potentiæ sit attributum scientiæ licèt dicamus quòd scientia sit potentia.

Ad quartum dicendum, quòd cùm persona importet dignitatem (ut suprà dictum est), non potest accipi notio aliqua Spiritus sancti ex hoc quòd nulla persona est ab ipso : hoc enim non pertinet ad dignitatem ipsius, sicut

ne peut donc établir une notion du Saint-Esprit sur la considération qu'aucune personne ne procède de lui.

5° Le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas produits par le Père d'un seul acte particulier, comme le Père et le Fils produisent l'Esprit saint d'un seul acte particulier. Or le principe, le critère, la marque qui notifie une chose, doit avoir un caractère particulier. Il n'y a donc point parité dans les deux termes de l'objection.

ARTICLE IV.

La différence d'opinions est-elle permise dans la question des notions divines?

Il paroît que la différence d'opinions n'est pas permise dans la question des notions divines. 1° Saint Augustin dit, *De Trin.*, I, 3 : « Les erreurs ne sont nulle part plus dangereuses que dans la question de la Trinité, » question qui renferme évidemment les notions. Or la différence d'opinions sur le même sujet implique l'erreur : donc elle n'est pas permise dans la matière des notions divines.

2° Les personnes de la Trinité sont connues par les notions. Or la différence d'opinions n'est pas permise dans la question des personnes : donc elle ne l'est pas non plus dans l'article des notions.

Mais l'Eglise n'a pas défini les notions comme articles de foi : donc les opinions sont libres dans cette matière.

(Conclusion. — Comme les notions n'appartiennent à la foi qu'indirectement, la différence d'opinions est permise sur ce sujet, pourvu que ces opinions n'entraînent pas ou qu'on ne voie pas qu'elles entraînent des conséquences contraires à la foi.)

Il faut direc eci : les choses peuvent appartenir à la foi de deux manières. D'abord certaines choses y appartiennent directement ; ce sont les

---

pertinet ad authoritatem Patris quòd sit à nullo.

Ad quintum dicendum, quòd Filius et Spiritus sanctus non conveniunt in uno speciali modo existendi à Patre, sicut Pater et Filius conveniunt in uno speciali modo producendi Spiritum sanctum. Id autem quod est principium innotescendi, oportet esse aliquid speciale. Et ideo non est simile.

ARTICULUS IV.

Utrùm liceat contrariè opinari de notionibus.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd non liceat contrariè opinari de notionibus. Dicit enim Augustinus in I. *de Trin.*, quòd « non erratur alicubi periculosiùs » quam in materia Trinitatis, ad quam certum est notiones pertinere (2). Sed contrariæ opiniones non possunt esse absque errore : ergo contrariè opinari circa notiones non licet.

2. Præterea, per notiones cognoscuntur personæ, ut dictum est. Sed circa personas non licet contrariè opinari : ergo nec circa notiones.

Sed contra : articuli fidei non sunt de notionibus : ergo circa notiones licet sic vel aliter opinari.

(Conclusio. — Cùm notiones ad fidem non nisi indirectè spectent, contrariè opinari de ipsis licet, si nihil adsit vel consideretur consequi, quod fidei sit contrarium.)

Respondeo dicendum, quòd ad fidem pertinet aliquid dupliciter. Uno modo directè, sicut ea quæ nobis sunt principaliter divinitus tradita,

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 33, art. 5.

(2) Ut jam pleniùs notatum est, qu. 31, art. 2, ex cap. 3 libri primi *de Trinit.*, paulò aliis verbis.

dogmes principalement révélés d'en haut, comme ceux-ci : « Dieu est trine et un, le Fils éternel s'est incarné, » et d'autres; ici l'opinion fausse, surtout quand on y joint l'opiniâtreté, entraîne l'hérésie par elle-même. Ensuite il est des choses qui appartiennent à la foi indirectement; ce sont les vérités qu'on ne peut nier sans provoquer des conséquences contraires à la doctrine révélée, comme si l'on disoit que Samuel n'étoit pas fils de Helcana, car il s'en suivroit que l'Ecriture sainte n'est pas véridique. Ici l'opinion fausse ne constitue pas l'hérésie, principalement s'il n'y a pas opiniâtreté, avant qu'il ait été remarqué ou décidé qu'il s'ensuivroit des choses contraires à la vérité divine; mais après qu'il est devenu manifeste, principalement lorsque l'Eglise a défini que l'erreur avancée renferme des conséquences opposées à la foi, on ne peut plus la soutenir sans se rendre coupable d'hérésie. On taxe aujourd'hui comme hérétiques plusieurs propositions qui n'avoient pas cette note autrefois, parce qu'on voit plus clairement les inductions qu'elles entraînent. D'après tout cela on peut soutenir, sans péril d'hérésie, des sentiments divers sur les notions divines, pourvu qu'on ne veuille rien enseigner de contraire à la foi; mais si on voyoit que ces opinions la contredisent dans leurs conséquences, on commettroit le crime d'hérésie (1).

Ces réflexions renferment la réponse aux arguments.

(1) Il y a dans la nature divine trois personnes distinctes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit : ce dogme appartient directement à la foi.

Il y a dans Dieu trine et un des perfections spéciales, des attributs propres qui distinguent le Père, le Fils et le Saint-Esprit : cette doctrine appartient indirectement à la foi.

Enfin il y a dans la Trinité deux actes notionels, trois propriétés, quatre relations et cinq notions : cet enseignement propre à faire concevoir le divin mystère appartient à la théologie catholique.

De là suivent trois conséquences. D'abord nier les trois personnes en Dieu, c'est commettre directement le crime d'hérésie. En entrant dans la société chrétienne, le fidèle entend la voix de l'Eglise qui lui propose à croire le mystère de la Trinité, il professe sa foi dans les personnes adorables, il reçoit le baptême au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit; il ne peut donc nier un point de ce dogme ineffable sans devenir infidèle à son baptême, sans blesser grièvement sa foi, ni sans s'insurger contre l'enseignement de l'Eglise.

Ensuite nier les perfections particulières, les attributs propres qui distinguent les personnes suprêmes, c'est commettre indirectement le crime d'hérésie. Le Père ne peut exister distinctement sans la paternité, ni le Fils sans la filiation, ni le Saint-Esprit sans la spiration : rien

ut « Deum esse trinum et unum, Filium Dei esse incarnatum, » et hujusmodi; et circa hæc opinari falsum, hoc ipso inducit hæresim, maximè si pertinacia adjungatur. Indirectè verò ad fidem pertinent ea ex quibus negatis consequitur aliquid contrarium fidei : sicut si quis diceret Samuelem non fuisse filium Helcanæ, ex hoc enim sequitur Scripturam divinam esse falsam. Circa hujusmodi ergo absque periculo hæresis aliquis falsum potest opinari, antequam consideretur vel determinatum sit quòd ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei, et maximè si non pertinaciter adhæreat; sed postquam manifestum est, et præcipuè si sit per Ecclesiam determinatum, quòd ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei, in hoc errare non esset absque hæresi. Et propter hoc multa nunc reputantur hæretica, quæ priùs non reputabantur, propter hoc quòd nunc est magis manifestum quid ex eis sequatur. Sic igitur dicendum est quòd circa notiones aliqui absque periculo hæresis contrariè sunt opinati, non intendentes sustinere aliquid contrarium fidei; sed si quis falsum opinaretur circa notiones, considerans quòd ex hoc sequatur aliquid contrarium fidei, in hæresim laberetur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUESTION XXXIII.

De la personne du Père.

Nous allons maintenant parler des personnes en particulier, et d'abord de la personne du Père.

On demande : 1° Peut-on dire que le Père est le principe du Fils ou du Saint-Esprit ? 2° Le mot *Père* est-il le nom propre d'une personne divine ? 3° Ce nom se dit-il, quand on l'applique à Dieu, de la personne avant de se dire de l'essence ? 4° Enfin est-il propre au Père d'être non engendré ou innascible ?

ARTICLE I.

Peut-on dire que le Père est le principe du Fils ou du Saint-Esprit ?

Il paroît qu'on ne peut dire que le Père est le principe du Fils ou du Saint-Esprit. 1° Le principe et la cause, d'après le Philosophe, ne sont qu'un. Or nous ne disons pas que le Père est la cause du Fils : donc nous ne devons pas dire non plus qu'il est son principe (1).

de plus clair. Qui donc rejette la paternité, la filiation et la spiration, rejette logiquement, dans le principe de leur existence distincte, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Alors ou il connoît la conséquence de sa négation, ou il ne la connoît pas : s'il la connoît, l'hérésie, matérielle et formelle, existe en elle-même et dans sa conscience ; s'il ne la connoît pas, l'hérésie, seulement matérielle, n'est pas formée dans sa conscience, mais elle l'est toujours en elle-même.

Enfin nier qu'il y ait dans l'essence infinie deux actes notionels, trois propriétés, quatre relations et cinq notions, c'est pécher, si cela vaut la peine d'être dit, contre la science. La foi nous oblige de professer explicitement trois personnes distinctes dans la nature divine, puis d'y reconnoître implicitement des propriétés distinctives ; mais la science seule nous commande d'admettre tant ou tant de notions, de les appeler de telle ou telle manière, de les déduire dans un ordre logique plutôt que dans un autre.

Voilà comment on peut entendre, ce nous semble, le plus grand des théologiens.

(1) Rappelons brièvement quelques observations que nous avons faites dans une note précédente.

Tandis que certains attributs restent communs dans l'essence adorable, d'autres deviennent

---

QUÆSTIO XXXIII.

De persona Patris, in quatuor articulos divisa.

Consequenter considerandum est de personis in speciali. Et primò de persona Patris.

Circa quam quæruntur quatuor : 1° Utrùm Patri competat esse principium. 2° Utrùm persona Patris propriè significetur hoc nomine *Pater*. 3° Utrùm per prius dicatur in divinis *pater* secundùm quòd sumitur personaliter, quàm secundùm quòd sumitur essentialiter. 4° Utrùm sit proprium Patri esse ingenitum.

ARTICULUS I.

Utrùm competat Patri esse principium.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd Pater non possit dici principium Filii vel Spiritus sancti. Principium enim et causa idem sunt, secundùm Philosophum. Sed non dicimus Patrem esse causam Filii : ergo non debet dici quòd sit ejus principium.

(1) De his etiam infrà, qu. 36, art. 4 ; ut et *Sent.*, dist. 29, art. 2 ; et *Opusc.* 1, cap. 2 ; et quæst. 10, de potent., art. 1, ad 8 et 10.

2° Le principe a pour corrélatif le *principié*. Si donc le Père est principe, le Fils est *principié*, et partant subordonné; conséquence manifestement fausse.

3° Le mot *principe* vient de *prioritas*, priorité. Or il n'y a dans Dieu, comme le dit saint Athanase, ni priorité ni postériorité : donc on ne doit point appliquer à Dieu le mot *principe*.

Mais saint Augustin dit, *De Trin.*, IV, 20 : « Le Père est le principe de toute la Divinité (1). »

propres, sous la loi de l'opposition relative, pour former les personnes. Il y a donc des attributs communs et des attributs propres dans la Trinité.

Les attributs communs sont ceux qui appartiennent à toutes les personnes, comme la divinité, l'éternité, la puissance, la sagesse, la miséricorde. Au contraire, les attributs propres sont ceux qui n'appartiennent qu'à une personne : c'est la paternité, la filiation et la procession ou spiration passive. Ces dernières perfections s'appellent *propriétés*, par opposition aux attributs communs. — Nous prions le lecteur de ne pas oublier ces termes; l'ange de l'école s'en servira fréquemment dans la question que nous abordons.

Chacune des personnes divines prend, à raison des propriétés, trois noms qui les caractérisent distinctement : la première s'appelle principe, Père et non-engendré; la deuxième Fils, image et Verbe; la troisième Esprit, don et amour. — Notre saint auteur parlera des trois premiers noms dans cet article, puis des autres dans les articles subséquents.

Le mot *principe* (non-seulement de *primus*, premier, mais de *capere*, prendre, d'où *caput*, tête) signifie l'origine, la première partie, pour ainsi dire la tête d'un être; c'est la source où il puise d'abord, en quelque sorte la souche d'où il tire son extraction; c'est ce d'où provient, découle, émane une chose.

Ce mot révèle l'ordre. Appliqué au Dieu trine et un, il peut s'entendre des attributs communs et des attributs propres. Quand il s'entend des attributs communs, il implique des actes extrinsèques et trouve son terme hors de l'essence adorable, dans les créatures; car il est clair que la divinité, l'infinité, l'éternité, par exemple, n'ont point d'origine. Mais ce n'est point ainsi que notre vocable figure ici.

Quand il s'entend des attributs propres, il a pour fondement des actes intrinsèques, les processions immanentes, et rencontre son terme dans les propriétés divines. Puis donc qu'il se consomme dans les profondeurs de l'Etre infini deux processions qui découlent l'une de l'autre, il y a deux principes dans l'ineffable mystère : il y a un principe sans principe qui est le Père, puis un principe avec principe qui est le Fils. Saint Thomas ne parle que du premier.

D'après tout cela le mot *principe* a pour but, dans la question présente, de révéler le Père comme l'origine du Fils. Saint Jean dit, I, 1 : « Dans le commencement étoit le Verbe, et le Verbe étoit en Dieu. » Qu'est-ce que ce commencement, dit un interprète d'outre-Rhin, puisque le Verbe n'a pas de commencement? C'est le principe vivant, éternel, infini. L'évêque d'Hippone, l'ange de l'école, le concile de Smyrne admettent la même interprétation. L'Evangile nous a donc donné le modèle de cette formule théologique : « Le Père est le principe du Fils. »

Un mot encore. *Principe* a pour corrélatif *principié*. Ce dernier mot, prenant son idée principale dans *caput*, veut dire *qui a un chef*, *qui est subordonné*. Fréquemment employé par les scolastiques, il est devenu pour nous quelque peu barbare. Cependant, comme il s'agissoit de ce mot même, nous l'avons conservé dans deux passages qu'on lira tout à l'heure. Quand la discussion portera sur l'idée qu'il exprime, il sera facile de le remplacer.

(1) L'évêque d'Hippone a pris ces paroles dans l'Aréopagite, et saint Athanase les répète sur ce mot : *Dieu de Dieu*, Deus ex Deo. Mais nous avons dit que le mot *principe* ne peut

---

2. Præterea, principium dicitur respectu principiati. Si igitur Pater est principium Filii, sequitur Filium esse principiatum, et per consequens esse creatum; quod videtur esse erroneum.

3. Præterea, nomen principii à prioritate sumitur. Sed in divinis non est prius et posterius, ut Athanasius dicit (1) : ergo in divinis non debemus uti nomine principii.

Sed contra est, quod dicit Augustinus III. *de Trin.* : « Pater est principium totius Deitatis. »

(1) In Symbolo toties indicato. Appendix autem Augustini ex lib. IV *de Trin.*, paulò ple-

(CONCLUSION. — On peut dire que le Père est principe, puisque le Fils et l'Esprit saint procèdent de lui.)

Il faut dire ceci : le mot *principe* signifie ce d'où procède quoi que ce soit; car nous appelons de ce nom toutes les choses dont nous voyons sortir, n'importe de quelle manière, d'autres choses. Le Père est donc principe, puisqu'un autre sort de lui.

Je réponds aux arguments : 1° Les Grecs appliquoient indifféremment au Père le mot *cause* et le mot *principe;* mais les docteurs latins ne lui attribuent que le dernier : voici pourquoi. Le principe est plus général que la cause, et la cause plus que l'élément; car le premier terme d'une chose, même sa première partie ne se dit pas cause, mais il peut fort bien s'appeler principe. Or plus les noms sont généraux, mieux ils s'approprient, comme nous l'avons dit ailleurs, à l'essence infinie; tout comme ils s'adaptent d'autant plus étroitement à la nature des êtres limités, qu'ils renferment une signification plus restreinte. La cause implique diversité de substance et subordination dans l'effet; car partout l'effet se montre, soit sous le rapport de la perfection, soit au point de vue de la puissance, au-dessous de la cause. Le mot principe n'emporte pas avec lui la même idée; nous nous en servons pour désigner des choses qui, possédant une substance commune, ne diffèrent que dans un certain ordre, par certaines relations : ainsi nous disons que la ligne a son principe dans le point, et même dans la première partie de la ligne (1).

avoir pour terme les attributs communs, essentiels, absolus; car il est clair que la divinité, l'infinité, l'éternité, par exemple, n'ont pas d'origine. Il faut donc entendre le passage cité dans ce sens, que le Père est le principe de toutes les personnes divines. C'est l'explication du Maître des *Sentences*, I, 29.

(1) Saint Jean Damascène dit à peu près ceci, *De fide orthod.*, III, 5 : La personne du Père est sans cause (ἀναίτιον); mais la personne du Fils et celle du Saint-Esprit sont produites par

(CONCLUSIO. — Cùm Pater sit à quo est Filius et Spiritus sanctus, convenienter esse principium ei convenit.)

Respondeo dicendum, quòd hoc nomen, *principium,* nihil aliud significat quàm id *à quo aliquid procedit :* omne enim à quo aliquid procedit quocumque modo, dicimus esse principium, et è converso. Cùm ergo Pater sit, *à quo procedit alius*, sequitur quòd Pater est principium.

Ad primum ergo dicendum, quòd Græci utuntur in divinis indifferenter nomine *causæ,* sicut et nomine *principii;* sed latini doctores non utuntur nomine *causæ*, sed solùm nomine *principii.* Cujus ratio est, quia principium communius est quàm causa, sicut causa communius quàm elementum : primus enim terminus, vel etiam primà pars rei, dicitur *principium,* sed non *causa.* Quantò autem aliquod nomen est communius, tantò convenientiùs accipitur in divinis (ut suprà dictum est), quia nomina quantò magis specialia sunt, tantò magis determinant modum convenientem creaturæ. Unde hoc nomen, *causa*, videtur importare diversitatem substantiæ et dependentiam alicujus ab altero, quam non importat nomen *principii :* in omnibus enim causæ generibus semper invenitur distantia inter causam et id cujus est causa, secundùm aliquam perfectionem aut virtutem. Sed nomine *principii* utimur etiam in his quæ nullam hujusmodi differentiam habent, sed solùm secundùm quemdam ordinem : sicut cùm dicimus punctum esse principium lineæ, vel etiam cùm dicimus primam partem lineæ esse principium lineæ.

niùs cap. 20, habetur versùs finem, ubi ait ideo Christum de Spiritu sancto non dixisse : *Quem mittet Pater à me*, sed *quem mittam vobis à Patre;* ut ostenderet *quòd totius divinitatis, vel si meliùs dicitur, deitatis principium est Pater.*

2° Les Grecs disent du Fils et du Saint-Esprit qu'ils sont *principiés;* mais les Latins n'emploient pas cette expression. Nous reconnoissons dans le Père, comme principe, une sorte d'autorité; mais, pour éloigner toute cause d'erreur, nous n'attribuons au Fils, non plus qu'au Saint-Esprit, rien qui implique la subordination, l'infériorité. Saint Hilaire dit excellemment, *De Trin.*, IX : « Le Père est plus grand que le Fils dans l'autorité, parce qu'il donne; mais le Fils n'est pas plus petit que le Père, parce qu'il reçoit la même nature (1). »

3° Bien que le mot *principe* vienne de *prioritas*, il ne veut pas dire *priorité*, mais *origine;* car les noms ne signifient pas toujours, comme nous l'avons vu dans une autre occasion, les choses d'où ils dérivent.

une cause (αἰτίατα). Saint Basile ajoute formellement, *Contra Eunom.*, I : « Le Père est la cause (αἰτία) du Fils. » On peut voir dans le P. Peteau, *De Trin.*, V, 1, une foule de semblables passages; d'ailleurs Bessarion reconnut dans le concile de Florence, session XXV, que les Grecs appliquent au Père le terme dont il s'agit, et la sainte assemblée confirma ce fait dans un témoignage que nous rapporterons tout à l'heure.

Mais que suit-il de tout cela? Il s'ensuit qu'on peut appeler le Père l'*aitia* du Fils, mais il ne s'ensuit pas qu'on puisse l'appeler sa cause. Deux mots signifient-ils absolument la même chose, offrent-ils une synonymie parfaite, par cela seul qu'ils se traduisent l'un par l'autre dans deux langues différentes? L'*aitia* voit sortir d'elle un être qui partage sa nature, et le chef des péripatéticiens nous dit qu'elle est la même chose que le principe; mais la cause forme, produit, appelle à l'existence un être qui ne partage pas sa substance : ainsi l'architecte est la cause de l'édifice, l'horloger de la montre. Suivons donc tous le génie de notre idiome. Que l'Eglise orientale dise, dans la langue des Hellènes, que le Père est l'*aitia* du Fils, rien ne s'y oppose; mais nous devons dire nous, dans les langues dérivées du latin, qu'il est son principe. C'est ce qu'enseigne le concile de Florence dans le projet d'union : « D'après les Grecs, dit-il, le Père est la cause (aitia) du Fils; mais il est son principe, d'après les Latins. »

(1) Ne devons-nous pas distinguer entre *auctoritas* et *authoritas?* Auctoritas (de *augere, auctum*) révèle l'action d'acquérir, puis le droit de possession, puis le pouvoir de commander; mais authoritas (de αὐτὸς, lui-même) indique l'être propre, l'existence par soi, l'aséité. Les anciens docteurs, surtout ceux de l'Eglise orientale, n'ont-ils pas employé le second terme, quand ils ont mis dans le Père l'*authoritatem*, que nous avons très-mal traduit par *autorité?* Vouloient-ils dire que la première personne divine commande aux deux autres, ou bien qu'elle a l'existence d'elle-même? N'est-ce pas dans ce dernier sens que saint Athanase appelle le Père *anarchos*, sans principe; que saint Grégoire de Nazianze le dit *anaitios*, sans cause; que saint Epiphane le qualifie de *autotheos*, Dieu par lui-même, enfin que d'autres Pères grecs lui décernent le titre de *prôtos Theos*, expression qu'Origène rend par *Deus princeps?*

Notre saint auteur nous dira dans l'*article 4*, ad primum : « Fontalitas et authoritas nihil aliud significant in divinis quàm principium originis : l'aséité et la source de l'être ne sont autre chose, dans la nature divine, que le principe de procession. » Ce passage nous paroît décisif.

Ad secundum dicendum, quòd apud Græcos invenitur de Filio vel Spiritu sancto dici quòd principientur; sed non est in usu doctorum nostrorum. Quia licèt attribuamus Patri aliquid authoritatis ratione principii, nihil tamen ad subjectionem vel minorationem quocumque modo pertinens attribuimus Filio vel Spiritui sancto, ut vitetur omnis erroris occasio; secundùm quem modum Hilarius dicit *de Trinit.*: « Donantis authoritate Pater major est; sed minor non est Filius, cui unum *esse* donatur. »

Ad tertium dicendum, quòd licèt hoc nomen, *principium*, quantum ad id à quo imponitur ad significandum, videatur à prioritate sumptum, non tamen significat prioritatem, sed originem : non enim idem est quod significat nomen, et à quo nomen imponitur, ut suprà dictum est (qu. 13, art. 8).

ARTICLE II.

Le mot Père *est-il le nom propre d'une personne divine?*

Il paroît que le mot *père* n'est pas le nom propre d'une personne divine. 1° *Père* désigne une relation. Or la personne est une substance individuelle : donc *Père* n'est pas le nom propre d'une personne divine.

2° Le mot *générateur* est plus général que le mot *père;* car tout générateur est père, mais non réciproquement. Or plus un nom est général, mieux il convient, comme nous l'avons dit, à la nature divine. Donc *générateur* est, plutôt que *père*, le nom propre d'une personne divine.

3° Le nom qui se dit figurément ne peut être un nom propre. Or, puisque *engendré* se dit par métaphore du verbe humain, *père* s'énonce dans le même sens de son principe. Donc ce mot ne peut désigner, comme nom propre, le principe du Verbe divin.

4° Tous les noms propres qui conviennent à Dieu se disent plus justement, plus éminemment de lui que des créatures. Or la génération se dit avec plus de justesse, plus d'excellence des créatures que Dieu; car elle est plus vraie, plus complète, quand elle produit un être distinct de son principe par les relations tout ensemble et par l'essence. Donc le mot *Père*, fondé sur la génération, n'est pas le nom propre d'une personne divine.

Mais il est écrit, *Ps*. LXXXVIII, 27 : « Il m'invoquera, disant : Vous êtes mon Père (1). »

(1) Ces paroles se rapportent directement, dans le texte biblique, à David ; mais elles ne peuvent s'entendre, dans la rigueur des termes, que de Jésus-Christ : « Vous êtes mon Père, mon Dieu. »

Au reste, l'Ecriture sainte contient une foule de semblables passages, qui ne souffrent pas

---

ARTICULUS II.

Utrùm hoc nomen, Pater, *sit nomen proprie divinæ personæ.*

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd hoc nomen, *pater*, non sit propriè nomen divinæ personæ. Hoc enim nomen, *pater*, significat relationem. Persona autem est substantia individua : non ergo hoc nomen, *pater*, est propriè nomen significativum personæ.

2. Præterea, *generans* communius est quàm *pater;* nam omnis pater est generans, sed non è converso. Sed nomen communius magis propriè dicitur in divinis, ut dictum est (2) : ergo magis proprium nomen est personæ divinæ *generans* et *genitor*, quàm *pater*.

3. Præterea, nihil quod secundùm metaphoram dicitur, potest esse nomen proprium alicujus. Sed *verbum* metaphoricè apud nos dicitur *genitum* vel *proles;* et per consequens ille cujus est verbum, metaphoricè dicitur *pater*. Non ergo principium Verbi divini potest propriè dici *pater*.

4. Præterea, omne quod dicitur in divinis, per prius dicitur de Deo quàm de creaturis. Sed generatio per prius videtur dici de creaturis quàm de Deo : verior enim ibi videtur esse generatio, ubi aliquid procedit ab alio distinctum, non secundùm relationem tantùm sed etiam secundùm essentiam. Ergo nomen *patris*, quod à generatione sumitur, non videtur esse proprium alicujus divinæ personæ.

Sed contra est, quod dicitur in *Ps*. LXXXVIII : « Ipse invocabit me; Pater meus es tu. »

(1) De his etiam infra, qu. 40, art. 2, 4; et ut *Sent.*, dist. 3, art. etiam 2, quæstiunc. 1, ad 5.

(2) Scilicet qu. 13, cùm de divinis nominibus expressè ageretur, art. 11; ubi proinde nomen *Qui est* assignatur velut proprium nomen Dei, quia communissimam significationem habet.

(Conclusion. — Puisque la première personne se distingue des deux autres par la paternité, le mot *père* est son nom propre.)

Il faut dire ceci : le nom propre se reconnoît à ce caractère, qu'il exprime ce qui distingue une personne de toute autre : ainsi, comme la nature de l'homme consiste dans l'union d'un corps et d'une ame, le nom propre doit, ici, désigner telle ame et tel corps de manière à séparer tel homme de tous ses semblables. Or la première personne divine se dis-

la moindre difficulté : « Tous ceux qui disent : Seigneur, Seigneur, n'entreront pas dans le royaume des cieux ; mais celui qui fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux, celui-là entrera dans le royaume des cieux. » (*Matth.*, VII, 21.) — « Celui qui m'aura confessé devant les hommes, moi aussi je le confesserai devant mon Père qui est dans les cieux. » (X, 32; comp. *Apoc.* III, 5.) — « Toute chose m'a été donnée par mon Père. » (XI, 27; comp. XXVIII, 18; *Luc*, X, 22; *Jean*, XVI, 15.) — « Tu es heureux, Simon, fils de Jean ; car ni la chair ni le sang ne t'ont révélé cela, mais mon Père qui est dans les cieux. » (XVI, 17.) — « Le Fils de l'homme viendra dans la gloire de son Père avec ses anges. » (27; comp. *Luc*, IX, 26.) — « Prenez garde de mépriser aucun de ces petits, parce que leurs anges voient sans cesse dans le ciel la face de mon Père qui est dans les cieux. » (XVIII, 10.) — « Mon Père, s'il est possible, que ce calice passe loin de moi. » (XXVI, 39 ; comp. *Marc*, XIV, 36; *Luc*, XXII, 42.) — « Ignorez-vous qu'il faut que je sois aux choses qui sont de mon Père. » (*Luc*, II, 49.) — « Je vous rends graces, Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que vous avez caché ces choses aux sages et aux prudents, et les avez révélées aux petits. » (X, 21.) — « Et moi je vous prépare le royaume, comme mon Père me l'a préparé. » (XXII, 29.) Nous n'en finirions pas, si nous voulions rapporter tous les passages semblables : voyez *Jean*, V, 36; VI, 32, 37, 39; VIII, 16, 28, 29; X, 29, 30; XII, 26; XIV, 11, 21, 24; XV, 8, 9, 15, 23; XVI, 28; XVII, 5, 11, 24; XX, 17, etc., etc.

Les passages que nous venons d'indiquer, comme ceux que nous avons rapportés textuellement, établissent presque tous la divinité du Père ; en voici d'autres qui la prouvent d'une manière plus directe encore : « Je monte vers mon Père et votre Père, mon Dieu et votre Dieu. » (*Jean*, XX, 17.) — « Simon Pierre dit : Vous êtes le Christ, Fils du Dieu vivant. » (*Matth.*, XVI, 16.) — « Le prince des prêtres lui dit : Je vous adjure par le Dieu vivant de nous dire si vous êtes le Christ, Fils de Dieu. Jésus lui répondit : Vous l'avez dit. » (XXVI, 63, 64; *Marc*, XIV, 61.) — « Béni soit le Dieu et le Père de notre Seigneur Jésus-Christ, le Père des miséricordes et le Dieu de toute consolation. » (II *Cor.*, I, 3.) Inutile de continuer ces citations : le langage de l'Ecriture est si clair, si formel, que l'hérésie n'a pas eu le courage de contester la nature divine à Dieu le Père tout-puissant, créateur et maître de toute chose.

Je me trompe : des exégètes ont, dans le sein de la bienheureuse réforme évangélique, au-delà du Rhin, combattu la divinité du Père en combattant sa personnalité. Comment donc interprètent-ils les textes qu'on vient de lire? Ils renversent toutes les lois du langage, et torturent le plus simple bon sens. Les saints livres nous montrent dans la première personne l'exercice des facultés qui constituent la personne, les actes souverains de l'intelligence et de la volonté. 1° Le Père connoît : *Matth.*, VI, 4, 8; XI, 27; XXIV, 36. — 2° Il révèle : *Matth.*, XVI, 17. — 3° Il veut : *Jean*, V, 30; VI, 39; *Luc*, XII, 32; *Matth.*, VI, 9, 10. — 4° Il agit : *Jean*, V, 17, 19, 36. — 5° Il envoie : *Jean*, VI, 39; VIII, 16; *Rom.*, VIII, 3; *Gal.*, IV, 4, 6. — 6° Il aime : *Jean*, III, 35; V, 20, 22; XV, 9; III, 16; XVII, 14, 21. — 7° Il décide : *Matth.*, XX, 23; *Luc*, XXII, 29. — 8° Il pardonne : *Matth.*, VI, 14; *Luc*, XXIII, 34. — 9° Il aide : *Jean*, XII, 27. — 10° Il a complaisance : *Matth.*, III, 17; XII, 18, XVII, 5. Après tout cela, comment peut-on voir dans le Père une allégorie, un mythe, un symbole?

(Conclusio. — Cùm ipsa paternitate Pater in divinis distinguatur ab omnibus aliis personis, convenienter ipsi *patris* nomen convenit.)

Respondeo dicendum, quòd nomen proprium cujuslibet personæ significat id per quod illa persona distinguitur ab omnibus aliis : sicut enim de ratione hominis est anima et corpus, ita de intellectu hujus hominis est *hæc anima* et *hoc corpus*, ut dicitur in VII. *Metaph.* His autem *hic homo* ab omnibus aliis distinguitur. Id autem per quod distinguitur persona Patris ab omnibus aliis, est paternitas : unde

tingue des deux autres par la paternité : son nom propre sera donc celui qui exprime cet attribut, ce sera le nom de *père*.

Je réponds aux arguments : 1° Dans les êtres contingents, la relation n'est point un suppôt subsistant ; de manière que le mot *père*, appliqué à l'homme, ne désigne pas une personne, mais une relation personnelle. Il en est autrement dans l'Etre nécessaire : ici, la relation dénoncée par le mot *père* est une personne subsistante ; et voilà pourquoi nous avons dit ailleurs, dans le sens inverse, que le mot *personne*, dit de Dieu, marque une relation subsistante dans la nature divine.

2° On doit principalement nommer les choses, comme le remarque le Philosophe, d'après leur état de perfection et d'achèvement (1). Or *génération* marque l'acte au moment où il s'accomplit ; mais *paternité* le représente dans son complément, dans sa consommation : *père* est donc, plutôt que *générateur* ou *géniteur*, le nom de la première personne.

3° Le verbe humain n'est pas une chose subsistante dans notre âme ; on ne peut donc le dire proprement, sans figure, *engendré* ou *fils*. Le Verbe divin forme, au contraire, une réalité subsistante dans la nature infinie; on peut donc l'appeler *fils* dans le sens propre, et donner sans métaphore à son principe le nom de *Père*.

4° Les noms *génération* et *paternité*, comme tous ceux qui conviennent à la nature divine dans le sens propre, se disent plutôt, plus justement, plus éminemment du souverain Etre que des créatures quant à l'idée, sinon quant à l'expression. Aussi l'Apôtre écrit-il, *Eph.*, III, 14 : « Je fléchis les genoux devant le Père de notre Seigneur Jésus-Christ, de

(1) C'est-à-dire que les noms principaux doivent représenter les choses telles qu'elles se montrent à nos regards, quand elles sont terminées, finies, parfaites.

---

proprium nomen personæ Patris est hoc nomen *pater*, quod significat paternitatem.

Ad primum ergo dicendum, quòd apud nos relatio non est subsistens persona ; et ideo hoc nomen, *pater*, apud nos non significat personam, sed relationem personæ. Non autem est ita in divinis, ut quidam falsò opinati sunt : nam relatio, quam significat hoc nomen, *pater*, est subsistens persona ; unde suprà dictum est quòd hoc nomen, *persona*, in divinis significat relationem ut subsistentem in divina natura.

Ad secundum dicendum, quòd secundùm Philosophum in II. *de Anima*, denominatio rei maximè debet fieri a perfectione et fine (1). Generatio autem significat ut in *fieri*; sed paternitas significat complementum generationis : et ideo potiùs est nomen divinæ personæ *pater*, quàm *generans* vel *genitor*.

Ad tertium dicendum, quòd verbum non est quid subsistens in natura humana : unde non propriè potest dici genitum vel filius. Sed Verbum divinum est aliquid subsistens in natura divina : unde proprie et non metaphoricè dicitur *filius*, et ejus principium, *pater*.

Ad quartum dicendum, quòd nomen generationis et paternitatis, sicut et alia nomina quæ propriè dicuntur in divinis, per prius dicuntur de Deo quàm de creaturis, quantum ad rem significatam, licèt non quantum ad modum significandi. Unde et Apostolus dicit ad *Ephes.*, III : « Flecto genua mea ad Patrem Domini

(1) Sic enim text. 49, cap. 4 : *A fine appellare omnia justum est* (sive denominare (προσαγορεύειν). Finis autem est perfectio rei : unde τέλος dicitur græcè *finis;* indeque τελείωσις vel τελειότης *perfectio*, et τέλειον *perfectum*. Hinc non mirum quod S. Thomas utrumque jungat, sive perfectionem adjungat fini, tametsi finem solum exprimat Philosophus.

qui est nommée toute paternité au ciel et sur la terre. » Tout le monde a compris ces paroles. Il est manifeste que la génération se qualifie par son effet : plus la nature du terme se rapproche de la nature du principe, plus elle est vraie, plus elle est parfaite : ainsi les générations univoques l'emportent en excellence sur les générations équivoques ; car l'être a pour but, dans sa reproduction, d'engendrer son semblable. Il est donc vrai, la génération, dans Dieu, produit l'unité numérique, quant à l'essence, entre la personne engendrant et la personne engendrée, tandis qu'elle n'amène dans les créatures que l'unité spécifique entre ces deux termes ; mais cela prouve que la génération, et par conséquent la paternité, est plus rigoureusement, plus parfaitement en Dieu que dans les créatures. Il est vrai, le Père et le Fils ne se distinguent, dans l'ineffable mystère, que par l'opposition relative ; mais c'est là précisément ce qui fait l'excellence de la génération et de la paternité divine (1).

(1) Plus un fils est parfait, ou, si l'on peut ainsi parler, plus un fils est fils, plus il est de même nature et de même substance que son père, plus il est un avec lui.

Ecoutons donc saint Hilaire, *De Trin.*, III, 1 : « Le Fils lui-même nous a dit, *Jean*, X, 30 : Moi et le Père nous sommes un. » Pour comprendre ces paroles, il faut connoître le Père et le Fils comme les Ecritures les ont révélés. L'éternité du Père est au-dessus de toute idée de lieu, de temps, de ce qui est fini. Il est éternel et sans principe ; il a engendré un Fils, à qui il a donné tout ce qui constitue l'essence divine. Mon Père, disoit Jésus-Christ lui-même, tout ce qui vous appartient m'appartient également. Ainsi le Père éternel et parfait a un Fils éternel et parfait comme lui. Recevant toute chose de Celui qui possède toute chose, ce Fils est Dieu, parce que son Père est Dieu ; il est esprit, parce que son Père est esprit ; il est lumière, parce que son Père est lumière ; et voilà comment il peut dire : « Mon Père est dans moi, et je suis dans mon Père. » Tout ce qui est dans le Fils vient donc de ce qui est dans le Père. Du Père tout entier naît le Fils tout entier. Il n'y a point d'autre principe, puisqu'aucune autre chose n'existoit avant le Fils ; il n'est point sorti du néant, puisqu'il est Fils de Dieu : mais, selon la volonté de Celui qui seul pouvoit l'engendrer, tout ce qui est dans le Père est aussi dans le Fils. L'un naît de l'autre ; tous deux ne sont qu'une même chose, mais ne sont pas une même personne. L'un est dans l'autre, parce que celui-ci possède tout ce que possède celui-là. Le Père est dans le Fils, parce que le Père est le principe du Fils ; le Fils est dans le Père, parce que le Fils vient du Père et non d'ailleurs ; tout est parfait dans le Père, tout l'est également dans le Fils : voilà comment règne en eux cette union intime, cette identité complète de nature. »

---

mei Jesu Christi, ex quo omnis paternitas in cœlo et in terra nominatur. » Quod sic apparet : manifestum est enim quòd generatio accipit speciem à termino, qui est forma generati ; et quantò hic fuerit propinquior formæ generantis, tantò verior et perfectior est generatio : sicut generatio univoca est perfectior quàm non univoca ; nam de ratione generantis est, quòd generet sibi simile secundùm formam. Unde hoc ipsum quòd in generatione divina est eadem numero forma generantis et geniti, in rebus autem creatis non est eadem numero, sed specie tantùm ; ostendit quòd generatio (et per consequens paternitas) per prius sit in Deo quàm in creaturis. Unde hoc ipsum, quòd in divinis est distinctio geniti à generante secundùm relationem tantùm, ad veritatem divinæ generationis et paternitatis pertinet.

ACTICLE III.

Le mot Père *se dit-il, en Dieu, de la personne avant de se dire de l'essence ?*

Il paroît que le mot *père* se dit, en Dieu, de l'essence avant de se di[illegible] de la personne. 1° Les noms communs précèdent les noms propres. Or l[illegible] mot *père,* quand on le prend dans le sens de la personne, est le no[illegible] propre d'une seule; mais il est commun à toutes, quand on l'emploie dans la signification de l'essence; car cette parole : *Notre Père*, s'adresse à toute la Trinité. Donc le mot *père* se dit de l'essence avant de se dire de la personne (1).

2° Lorsque deux choses présentent la même idée, l'une ne se dit ni avant ni après l'autre. Or la génération et la filiation présentent la même idée, soit que nous disions la première personne Père du Fils, soit que nous disions toute la Trinité père des créatures; car, selon saint Basile, le Fils et les créatures ont pour caractère commun de recevoir. Donc le mot *père* ne se dit pas de la personne avant de se dire de l'essence.

3° Les choses qui s'énoncent dans des sens différents ne peuvent être comparées. Or le Fils est comparé aux créatures sous le rapport de la filiation ou de la génération; car saint Paul dit, *Coloss.*, I, 15 : «... Qui est l'image du Dieu invisible, premier-né de toute créature... » Donc la paternité personnelle ne se dit pas avant la paternité essentielle.

(1) La génération du Fils est l'acte de la personne, la production du monde est l'œuvre de l'essence. Lors donc qu'on entend la paternité de la personne, elle a pour terme le Fils éternel; quand on l'applique à l'essence, elle a pour corrélatif les créatures. Ainsi demander si le mot *père* se dit en Dieu de la personne avant de se dire de l'essence, c'est demander si Dieu est père du Fils primitivement, prochainement, proprement, puis des hommes dans un sens secondaire, éloigné, métaphorique.

ARTICULUS III.

Utrùm hoc nomen Pater, *dicatur in divinis per prius, secundùm quod personaliter sumitur.*

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd hoc nomen, *pater*, non dicatur in divinis per prius, secundùm quòd personaliter sumitur. Commune enim secundùm intellectum est prius proprio. Sed hoc nomen, *pater*, secundùm quòd personaliter sumitur, est proprium personæ Patris; secundùm verò quòd sumitur essentialiter, est commune toti Trinitati : nam toti Trinitati dicimus : *Pater noster*. Ergo per prius dicitur (*pater*) essentialiter sumptum, quàm personaliter.

2. Præterea, in his quæ sunt ejusdem rationis, non est prædicatio per prius et posterius. Sed paternitas et filiatio secundùm unam rationem videntur dici secundùm quòd persona divina est pater filii, et secundùm quòd tota Trinitas est *pater noster* vel *creaturæ ;* cùm secundùm Basilium, *accipere* sit commune creaturæ et Filio (2). Ergo non per prius dicitur *pater* in divinis secundùm quòd sumitur personaliter, quàm secundùm quòd sumitur essentialiter.

3. Præterea, inter ea quæ non dicuntur secundùm rationem unam, non potest esse comparatio. Sed Filius comparatur creaturæ in ratione filiationis vel generationis, secundùm illud *Coloss.* I : « Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturæ. » Ergo non per prius dicitur in divinis paternitas personaliter sumpta, quàm essentialiter, sed secundùm rationem eamdem.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 2, quæst. 1, art. 2 et 3; ut distinct. 22, qu. 1, art. 3, ad 3.

(2) *Homilia* XV, *De fide*, ubi paulò aliis verbis ait quòd *accipere commune quidpiam est ad creaturam* (πρὸς τὴν κτίσιν) id est cum creatura (pro quo malè *creationem* novus Interpres vertit) *habere autem ex natura proprium est geniti.*

Mais les choses éternelles précèdent les choses temporelles. Or Dieu est Père du Fils dans l'éternité, mais il est père des créatures dans le temps : donc la paternité divine se dit relativement au Fils, avant de se dire à l'égard des créatures.

(CONCLUSION. — Puisque la première personne divine a toute la plénitude de la paternité à l'égard du Fils, et qu'elle n'en a que quelque similitude à l'égard des créatures, le mot *père* se dit en Dieu de la personne avant de se dire de l'essence.)

Il faut dire ceci : les noms s'appliquent aux choses qui renferment toute leur signification, avant de s'appliquer à celles qui n'en renferment qu'une partie ; car ils ne se disent des dernières qu'à cause de leur analogie avec les premières, d'autant que l'imparfait vient du parfait : ainsi le nom de *lion* se donne primitivement, et dans le sens propre, à l'animal doué de toutes les qualités qu'il exprime ; puis il s'attribue secondairement, par similitude, à l'homme qui a quelques-unes de ces qualités, comme le courage, la force et d'autres. Or, nous l'avons vu plus haut, Dieu le Père et Dieu le Fils renferment la paternité et la filiation dans toute leur plénitude, selon toute l'étendue de leur signification, car ces deux personnes adorables ont la même nature et la même majesté ; mais comme les créatures ne partagent pas la nature divine, elles ont à l'égard de Dieu la filiation, non dans toute sa vérité, non par essence, mais par similitude. Plus donc les créatures ressemblent au Créateur, plus leur filiation divine est parfaite. Aussi Dieu est-il dit père des créatures à des titres divers, selon différents degrés. D'abord il est père des créatures privées de la raison par ressemblance de vestige, d'après cette parole, *Job*, XXXVIII, 28 : « Qui est le père de la pluie, et qui a enfanté les

---

Sed contra est, quòd æternum prius est temporali. Ab æterno autem Deus est Pater Filii; ex tempore autem pater est creaturæ : ergo per prius dicitur paternitas in Deo respectu Filii, quàm respectu creaturæ.

(CONCLUSIO. — Cùm in Deo Patre perfecta paternitatis ratio inveniatur respectu Filii, in Deo autem et creatura non nisi secundùm aliqualem similitudinem, priùs nomen *pater* in divinis dicitur personaliter quàm essentialiter.)

Respondeo dicendum, quòd per prius dicitur nomen de illo in quo salvatur tota ratio nominis perfectè, quàm de illo in quo salvatur secundùm aliquid ; de hoc enim dicitur quasi per similitudinem ad id in quo perfectè salvatur, quia « omnia imperfecta sumuntur à perfectis (1) : » et inde est quòd hoc nomen, *leo*, per prius dicitur de animali in quo tota ratio leonis salvatur (quod propriè dicitur *leo*), quàm de aliquo homine in quo invenitur aliquid de ratione leonis, ut putà audacia, vel fortitudo, vel aliquid hujusmodi ; de hoc enim per similitudinem dicitur. Manifestum est autem ex præmissis (qu. 27 et 28), quòd perfecta ratio paternitatis et filiationis invenitur in Deo Patre et Deo Filio, quia Patris et Filii una est natura et gloria ; sed in creatura filiatio invenitur respectu Dei, non secundùm perfectam rationem (cùm non sit una natura creatoris et creaturæ), sed secundùm aliqualem similitudinem : quæ quantò perfectior fuerit, tantò propinquiùs accedit ad veram filiationis rationem. Dicitur enim Deus alicujus creaturæ pater propter similitudinem vestigii tantùm, utpote irrationalium creaturarum, secundùm illud *Job*, XXXVIII : « Quis est pluviæ pater? aut quis genuit stillas roris? » Alicujus verò creaturæ (scilicet ratio-

(1) Colligitur ex Boëtio *de Consolatione Philosophiæ*, lib. 3, Prosa 10, ubi *perfecti diminutione omne imperfectum denominari* ait.

gouttes de la rosée? » Ensuite, il est père des créatures raisonnables par ressemblance d'image, comme l'indique ce passage, *Deut.*, XXXII, 6 : « Est-ce ainsi que vous témoignez votre reconnoissance envers le Seigneur, peuple fou et insensé? n'est-ce pas lui qui est votre père, qui vous a possédé, qui vous a fait et créé (1)? » Après cela il est père, par ressemblance de grcae, de ses enfants adoptifs, qu'il destine à l'héritage de la gloire; d'où saint Paul dit, *Rom.*, VIII, 16, 17 : « L'Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit, que nous sommes enfants de Dieu; si donc enfants, héritiers aussi; héritiers de Dieu, cohéritiers de Jésus-Christ. » Enfin il est père, par ressemblance de gloire, des élus qui ont déjà reçu l'héritage éternel; ce qui fait encore dire à l'Apôtre, *Rom.*, V, 2 : « Nous nous glorifions dans l'espérance de la gloire des enfants de Dieu. » Il doit être clair maintenant, ce nous semble, que la paternité qui implique les relations du Père et du Fils éternel, se dit avant la paternité qui comprend les rapports du Créateur et des créatures.

Je réponds aux arguments : 1° Quand on les envisage d'une manière absolue, les attributs communs précèdent, dans nos conceptions, les attributs propres; car les derniers renferment les premiers, puisqu'on ne peut concevoir la personne du Père sans l'idée de Dieu, mais l'inverse n'a

(1) Notre saint auteur nous dira plus tard, I p., XLV, 7 : « Tous les effets représentent la cause qui les a produits, mais différemment. D'abord certains effets la représentent dans son efficacité, mais non dans sa nature, comme la fumée représente le feu; cette représentation montre le mouvement d'une chose qui passe, mais ne dit pas qu'elle est cette chose : c'est la ressemblance de vestige. Ensuite d'autres effets représentent la cause qui les a produits dans sa nature, comme la flamme représente le feu : c'est la ressemblance d'image. Cela posé, rappelons-nous que les processions divines se consomment, comme nous l'avons vu plus haut, par l'acte de l'intelligence et de la volonté; car le Fils procède comme Verbe, et le Saint-Esprit comme amour. Eh bien, les créatures raisonnables, douées d'intelligence et de volonté, présentent l'image de cet ineffable mystère : elles ont au fond d'elles-mêmes le verbe conçu et l'amour procédant. Ensuite les créatures privées de la raison portent dans leur être les vestiges de l'essence trine et une; car elles ont des propriétés, des attributs, des entités qui se rapportent aux trois personnes divines. En effet chaque créature subsiste en elle-même, possède une forme qui détermine son espèce et renferme des rapports qui l'enchaînent à d'autres êtres : substance existant en elle-même, elle représente la première cause, le Père qui n'a point de principe; forme constituée dans une espèce particulière, elle représente le Fils, car la forme de l'œuvre trouve son origine dans la conception de l'artisan; enfin liée par des rapports avec d'autres êtres, elle représente le Saint-Esprit qui subordonne les effets dans la création par amour de la fin. »

---

nalis) secundùm similitudinem imaginis, secundùm illud *Deut.* XXXII : « Nonne est ipse pater tuus qui possedit et fecit et creavit te? » Aliquorum verò est pater secundùm similitudinem gratiæ, qui etiam dicuntur filii adoptivi, secundùm quòd ordinantur ad hæreditatem æternæ gloriæ per munus gratiæ acceptum, secundùm illud *Rom.* VIII : « Ipse Spiritus reddit testimonium spiritui nostro, quòd sumus filii Dei : Si autem filii et hæredes. » Aliquorum verò secundùm similitudinem gloriæ, prout jam gloriæ hæreditatem possident, secundùm illud *Rom.* V : « Gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei. » Sic igitur patet quòd per prius *paternitas* dicitur in divinis secundùm quòd importatur respectus personæ ad personam, quàm secundùm quòd importatur respectus Dei ad creaturam.

Ad primum ergo dicendum, quòd communia absolutè dicta secundùm ordinem intellectûs nostri, sunt priora quàm propria, quia includuntur in intellectu propriorum, sed non è con-

pas lieu. Au contraire, lorsqu'on les considère dans leurs rapports avec les créatures, les attributs communs viennent après les attributs propres; car le Fils éternel procède comme principe productif des créatures. De même que le verbe conçu dans l'esprit de l'artiste précède l'œuvre qui est produite à sa ressemblance, ainsi le Fils procède du Père avant les créatures, qui ne participent à sa filiation qu'en participant à sa ressemblance. C'est dans ce sens que l'Apôtre dit, *Rom.*, VIII, 29 : « Ceux qu'il a connus par sa prescience, il les a prédestinés à être conformes à l'image de son Fils. »

2° Quand saint Basile dit que le Fils et les créatures ont pour caractère commun de recevoir, il ne veut pas dire que le Verbe éternel et les êtres tirés du néant reçoivent du Père l'existence par une génération semblable de la même manière, mais avec une certaine ressemblance éloignée, qui fait donner au Fils le nom de *premier-né parmi les créatures*. Après avoir prononcé les paroles que nous citions tout à l'heure, *Rom.* VIII, 29 : « Il les a prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, » l'Apôtre ajoute : « Afin qu'il soit lui-même (son Fils) le premier-né entre plusieurs frères. » Ce divin Fils, et saint Basile le remarque lui-même, jouit d'un privilége singulier : il possède par nature ce qu'il reçoit. C'est pour cela qu'on lui donne aussi le nom de ***Fils unique***, comme le disciple bien-aimé le fait dans ce passage, *Jean*, I, 18 : « Le Fils unique qui est dans le sein du Père, c'est lui qui l'a révélé (Dieu). »

ARTICLE IV.

Est-il propre au Père d'être non-engendré?

Il paroît qu'il n'est pas propre au Père d'être non-engendré ou innascible. 1° Toute propriété met une entité dans son sujet. Or la qualité

---

verso : in intellectu enim personæ Patris intelligitur Deus, sed non convertitur. Sed communia quæ important respectum ad creaturam, per posterius dicuntur quàm propria, quæ important respectus personales; quia persona procedens in divinis, procedit ut principium productionis creaturarum. Sicut enim verbum conceptum in mente artificis per prius intelligitur procedere ab artifice quàm artificiatum, quod producitur ad similitudinem verbi concepti in mente; ita per prius procedit Filius à Patre, quàm creatura, de qua nomen filiationis dicitur secundùm quòd aliquid participat de similitudine Filii; ut patet per illud quod dicitur *Rom.* VIII : « Quos præscivit et prædestinavit fieri conformes imaginis Filii sui, etc. »

Ad secundum dicendum, quòd *accipere* dicitur esse commune creaturæ et Filio, non secundùm univocationem, sed secundùm similitudinem quamdam remotam, ratione cujus dicitur *primogenitus creaturæ*. Unde in authoritate inductâ subditur : « Ut sit ipse primogenitus in multis fratribus; » postquam dixerat « conformes fieri aliquos imaginis Filii Dei. » Sed Filius Dei habet quoddam singulare præ aliis, scilicet habere per naturam id quod accipit, ut idem Basilius ibidem dicit. Et secundùm hoc dicitur *unigenitus*, ut patet *Joan.* I : « Unigenitus qui est in sinu Patris, ipse nobis enarravit. »

Et per hoc patet solutio Ad tertium.

ARTICULUS IV.

Utrùm esse ingenitum sit Patri proprium.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd *esse ingenitum* non sit Patri proprium. Omnis

(1) De his etiam I, *Sent.*, distinct. 13, art. 4; ut et dist. 26, qu. 2. art. 3; et *opusc.* 1, cap. 9.

d'être non-engendré ne met aucune entité dans le Père, mais elle en écarte un attribut : donc le mot *non-engendré* n'exprime pas une propriété du Père (1).

2° *Non-engendré* présente un sens négatif ou un sens privatif. S'il présente un sens négatif, tout ce qui n'a pas l'être par génération peut se dire *non-engendré* ; or le Saint-Esprit n'a pas l'être par génération, donc il est *non-engendré*, donc cet attribut n'est pas propre au Père. Si, au contraire, *non-engendré* présente un sens privatif, il exprime une imperfection, car toute privation est un défaut ; mais le Père ne peut avoir d'imperfection : donc, etc.

3° *Non-engendré* ne se dit point d'une relation, puisqu'il n'offre pas

(1) Le latin *ingenitus*, non-engendré, présente plusieurs sens.

Dans la forme de *genitus in*, engendré dans, il signifie *qui nous est donné par la génération, naturel, inné*, comme dans ce passage de l'Ecriture, II, *Mach.*, VI, 23 : « Il considéra ce que demandoient de lui un âge et une vieillesse si vénérable, ces cheveux blancs qui accompagnoient la grandeur de cœur qui lui étoit naturelle (*ingenita*). » Ce n'est pas cette idée que veut exprimer saint Thomas dans la question présente ; car elle ne convient pas à la première personne de la Trinité, non plus qu'aux deux dernières.

Pris pour *non-genitus*, non-engendré, notre mot signifie *non-fait, non-créé, qui n'a reçu l'existence ni par génération ni d'aucune manière :* ainsi saint Athanase écrit, *Dialog. de Trin.*, II, que le Saint-Esprit est ἀγένητος, ingenitus, incréé, quoique plusieurs interprètes lisent ἀγέννητος, avec deux ν, non-engendré. Ce n'est pas non plus cette idée qu'exprime notre adjectif dans la question présente ; car, autrement, il ne dénonceroit pas un attribut propre au Père, mais un attribut commun à toute la Trinité.

Ensuite *ingenitus*, toujours avec *in* privatif, comme dans le sens précédent, se dit d'un être qui n'est pas engendré et qui n'engendre pas : ainsi le Symbole de saint Athanase attribue ces deux qualificatifs au Saint-Esprit : *Non factus nec genitus*, ni fait ni engendré. Ce n'est pas encore cette signification que nous devons admettre ; car il nous faut une idée qui représente, on nous permettra de le redire, une propriété du Père.

Enfin notre connotatif peut qualifier un être qui n'est pas engendré et qui engendre, et voilà le rôle qu'il remplit sous la plume du saint docteur. *Non-engendré*, formant le contre-pied et le corrélatif de *engendré*, doit exprimer l'attribut propre du Père tout ensemble et signaler ses rapports avec le Fils : quels sont ces rapports, quel est cet attribut propre ? C'est d'une part qu'il n'est pas engendré, et de l'autre qu'il engendre le Fils. Ainsi le Père n'a pas la génération pour principe, mais il est principe de procession : voilà tout le sens du mot que nous expliquons. Entendu de cette manière, *non-engendré* ne peut s'appliquer à l'Esprit-Saint ; il convient au Père exclusivement.

La signification de *ingenitus* doit ressortir maintenant, ce nous semble, dans tout son jour. En quoi ce mot diffère-t-il de *innascible* et de *premier principe ? Premier principe* dénote l'être qui ne vient d'un autre ni par génération, ni par procession, ni d'aucune manière ; *innascible* révèle l'être qui ne vient pas d'un autre par génération ; enfin *non-engendré* dénonce l'être qui ne vient pas d'un autre par génération, mais qui est principe de génération. *Non-engendré* est moins général que *innascible*, et *innascible* l'est moins que *premier principe*. Tout premier principe est innascible et non-engendré ; mais tout non-engendré n'est pas innascible et premier principe.

---

enim proprietas ponit aliquid in eo cujus est proprietas. Sed *ingenitus* nihil ponit in Patre, removet tantùm : ergo non significat proprietatem Patris.

2. Præterea, *ingenitum* aut dicitur privativè, aut negativè. Si negativè, tunc quicquid non est genitum, potest dici *ingenitum* ; sed Spiritus sanctus non est genitus, neque etiam essentia divina : ergo *ingenitum* etiam ei convenit, et sic non est proprium Patri. Si autem privativè sumatur, cùm omnis privatio significet imperfectionem in privato, sequitur quòd persona Patris sit imperfecta : quod est impossibile.

3. Præterea, *ingenitus* in divinis non signi-

un sens relatif; il se rapporte donc à la substance; donc *non-engendré* et *engendré* expriment une différence substantielle. Or le Fils, qui est engendré, ne diffère pas substantiellement du Père : donc le Père n'est pas non-engendré.

4° L'attribut propre ne convient qu'à un seul. Or il y a dans la Trinit plus d'une personne qui procède d'une autre : donc il peut y avoir pa reillement plus d'une personne qui n'existe pas par une autre, don l'attribut de *non-engendré* n'est pas propre au Père.

5° Comme le Père est le principe de la personne engendrée, de mêm il l'est de la personne qui procède. Si donc on assigne au Père l'attribut de *non-engendré* par opposition à la personne engendrée, on doit lui décerner aussi, par opposition à la personne qui procède, l'attribut de *non-processibilité*.

Mais saint Hilaire dit, *De Trin.*, IV, 33 : « Un seul naît d'un seul en vertu de l'innascibilité et de la nascibilité (1).

(Conclusion. — Il est propre au Père d'être innascible, en ce qu'il n'est point d'un autre.)

(1) L'Eglise chante dans l'office de la sainte Trinité : « Nous vous adorons de cœur et de bouche, vous le Père non-engendré. » Le onzième concile de Tolède dit : « Nous confessons le Père non engendré, non créé, mais inengendré. » Et le Symbole de saint Athanase : « Le Père n'est ni fait, ni créé, ni engendré. »

Si l'on désire avoir de plus grandes lumieres sur ce dogme fondamental, qu'on écoute saint Basile ; voici ce qu'il dit, *Contra Eunom.*, II, 11 : « Si le Fils est engendré, tandis que le Père ne l'est pas, comment n'y a-t-il aucune distinction dans leur nature? C'est que le Verbe est la lumière éternelle issue d'une lumière éternelle; c'est qu'il est la source de la vie jaillissant de celui qui seul est la véritable vie ; c'est enfin qu'il est la puissance infinie, image parfaite de la souveraine puissance de Dieu. »

« Après cela, si l'on veut exprimer, par les mots *engendré* et *non-engendré*, certaines propriétés, certaines relations que l'on considère dans la substance et qui conduisent comme par la main à ne point confondre, mais à distinguer clairement la notion du Père et la notion du Fils : il nous semble que, d'un côté, on aura évité tout danger d'erreur et que, de l'autre, on aura parfaitement saisi la conséquence qui résulte de notre doctrine. Car les propriétés, qui sont comme des caractères et des formes de la substance, distinguent par des signes particuliers ce qui étoit commun, mais ne détruisent point l'identité de nature. La divinité,

---

ficat relationem; quia non dicitur relativè : significat ergo substantiam, *ingenitus* igitur et *genitus* secundùm substantiam differunt. Filius autem qui est genitus, non differt à Patre secundùm substantiam : Pater ergo non debet dici *ingenitus*.

4. Præterea, proprium est quod uni soli convenit (ex *Isagoge* Porphyrii, cap. 4). Sed cùm sint plures ab alio procedentes in divinis, nihil videtur prohibere quin etiam sint plures ab alio non existentes : non igitur est proprium Patri esse ingenitum.

5. Præterea, sicut Pater est principium personæ genitæ, ita et personæ procedentis. Si ergo propter oppositionem quam habet ad personam genitam, proprium Patris ponitur esse quòd sit ingenitus; etiam proprium ejus debet poni quòd sit improcessibilis.

Sed contra est, quod dicit Hilarius, IV. *d Trin.* : « Est unus ab uno (scilicet ab ingenit genitus) proprietate videlicet in unoquoque e innascibilitatis et originis (1). »

(Conclusio. — Ingenitum esse est propri Patri, in quantum ei proprium est non ab alio e

(1) Vel sic pleniùs : et *Consortem nomen unigeniti non admittit; sicut non recipit innascibilis, participem. Est ergo unus ab uno, neque præter innascibilem Deum Deus innascibilis alius est : neque præter unigenitum Deum unigenitus Deus quisquam e uterque unus et solus est; proprietate videlicet in unoquoque et innascibilitatis et originis.*

Il faut dire ceci : comme on trouve dans les choses créées des principes premiers et des principes seconds, de même on trouve dans la Trinité divine (où tout est simultané) un principe sans principe qui est le Père, puis un principe avec principe qui est le Fils. Or, dans les choses finies, le premier principe se révèle de deux manières : d'abord, comme principe premier, par ses rapports avec les êtres qui viennent de lui; puis, comme premier principe, par sa propriété de ne pas venir d'un autre. De même le Père se notifie par deux caractères : en premier lieu, par les rapports de la paternité et de la spiration commune avec les deux personnes qui procèdent de lui; en second lieu, comme principe sans principe, par cet attribut propre qu'il ne procède pas d'un autre. Eh bien, cette dernière propriété appartient à l'innascibilité, et s'exprime par le mot *non-engendré.*

Je réponds aux arguments : 1° Quelques-uns disent : « Considérée comme propriété de la première personne, l'innascibilité renferme, non-seulement un sens négatif, mais un sens positif; elle annonce tout ensemble, et que le Père n'a pas de principe, et qu'il est le principe de tout; elle exprime l'aséité parfaite, la fécondité universelle. » Mais, s'il en étoit ainsi, l'innascibilité ne différeroit ni de la paternité ni de la spiration; elle les renfermeroit comme le général renferme le particulier; car la fécondité première n'est autre chose, en Dieu, que le principe de procession. Il faut donc enseigner que l'innascibilité nie la génération passive; comme le remarque saint Augustin, *De Trin.*, V, 7, *non-en-*

voilà ce qu'il y a de commun; la paternité et la filiation, voilà ce qu'il y a de distinct, voilà les propriétés et les relations. C'est de la réunion de ce qu'il y a de commun dans la substance et de ce qu'il y a de distinct dans les propriétés, que résulte la parfaite connoissance de la vérité. »

« Ainsi, quand nous entendons dire la lumière non-engendrée, c'est le Père que nous concevons; et quand nous entendons dire la lumière engendrée, c'est le Fils. Car, en tant qu'ils sont lumière et lumière, il n'y a point de distinction entre eux; mais en tant que l'un est engendré et que l'autre ne l'est point, il y a distinction, mais seulement dans les propriétés, et non dans la nature. »

Respondeo dicendum, quòd sicut in creaturis invenitur principium primum et principium secundum, ita in personis divinis (in quibus non est prius et posterius) invenitur *principium non de principio*, quod est Pater; et *principium à principio*, quod est Filius. In rebus autem creatis aliquod principium primum innotescit dupliciter : uno quidem modo in quantum est principium primum, per hoc quòd habet relationem ad ea quæ ab ipso sunt; alio modo in quantum est primum principium, per hoc quòd non est ab alio. Sic igitur et Pater innotescit quidem paternitate et communi spiratione per respectum ad personas ab eo procedentes; in quantum autem est *principium non de principio*, innotescit per hoc quòd non est ab alio : quod pertinet ad proprietatem innascibilitatis, quam significat hoc nomen, *ingenitus*.

Ad primum ergo dicendum, quòd quidam dicunt quòd innascibilitas (quam significat hoc nomen, *ingenitus*), secundùm quòd est proprietas Patris, non dicitur tantùm negativè; sed importat vel utrumque simul (scilicet quòd Pater à nullo est, et quòd est principium aliorum); vel importat universalem authoritatem, vel etiam fontalem plenitudinem. Sed hoc non videtur verum. Quia sic innascibilitas non esset alia proprietas à paternitate et spiratione; sed includeret eas, sicut includitur proprium in communi : nam fontalitas et authoritas nihil aliud significant in divinis, quàm principium originis. Et ideo dicendum est secundùm Au-

gendré veut dire la même chose que *non-fils*. Le caractère négatif n'empêche pas, toutefois, l'innascibilité d'être une notion propre du Père : car nous connoissons les choses premières et simples par négation, et voilà pourquoi nous disons que le point est ce qui n'a pas de parties.

2° *Non-engendré* se dit quelquefois dans un sens négatif, comme lorsque saint Jérôme écrit : « L'Esprit-Saint est non-engendré ; » mais cela n'empêche pas qu'il ne se prenne aussi dans d'autres cas privativement, sans impliquer pour autant la moindre imperfection. On voit la privation se présenter avec des caractères différents, dans trois sortes de circonstances. D'abord il y a privation, quand une chose n'a pas dans sa nature ce que d'autres choses ont de cette manière : ainsi nous disons que la pierre est une substance morte, parce qu'elle est privée de la vie que certains êtres trouvent dans l'intime constitution de leur essence. Ensuite il y a privation, quand une chose n'a pas ce que d'autres choses du même genre ont dans leur nature : c'est ainsi que la taupe est aveugle. Enfin il y a privation, quand une chose n'a pas ce qu'elle devroit avoir d'après sa nature. Ici, mais seulement ici commence l'imperfection. Or le mot *non-engendré* n'emporte pas dans le Père cette dernière sorte de privation, mais la précédente : il énonce qu'un suppôt de l'essence divine n'a pas la nascibilité que possède un suppôt de la même essence. Mais dans cette signification, quand il ne fait qu'exclure la naissance, la génération passive, *non-engendré* s'applique à la troisième personne, aussi bien qu'à la première. Si donc on veut en faire l'attribut propre du Père, il faut l'entendre d'une personne qui soit principe dans la nature divine, mais qui n'ait pas de principe elle-même; il faut le consacrer exclusive-

---

gustinum, in V. *de Trin.*, cap. 7, quòd *ingenitus* negationem generationis passivè importat ; dicit enim quòd tantùm valet quod dicitur *ingenitus*, quantùm valet quod dicitur *non filius*. Nec propter hoc sequitur quòd *ingenitus* non debeat poni propria notio Patris, quia prima et simplicia per negationes notificantur ; sicut dicimus punctum esse cujus pars non est.

Ad secundum dicendum, quòd *ingenitum* quandoque sumitur negativè tantùm : et secundùm hoc Hieronymus dicit (1) « Spiritum sanctum esse ingenitum, » id est *non genitum*. Alio modo potest dici *ingenitum* aliquo modo privativè ; non tamen aliquam imperfectionem importat. Multipliciter enim dicitur privatio. Uno modo, quando aliquid non habet quod natum est habere ab alio, etiamsi ipsum non sit natum habere illud ; sicut si lapis dicatur *res mortua*, quia caret vitâ, quam quædam res natæ sunt habere. Alio modo dicitur privatio, quando aliquid non habet quod natum est haberi ab aliquo sui generis, sicut si talpa dicatur cæca. Tertio modo, quando ipsum non habet quod natum est habere ; et hoc modo privatio imperfectionem importat. Sic autem *ingenitum* non dicitur privativè de Patre, sed secundo modo ; prout scilicet aliquod suppositum divinæ naturæ non est genitum, cujus tamen naturæ aliquod suppositum est genitum. Sed secundùm hanc rationem etiam de Spiritu sancto potest dici *ingenitum*. Unde ad hoc quòd sit proprium soli Patri, oportet ulteriùs in nomine *ingeniti* intelligere quòd conveniat alicui personæ divinæ quæ sit principium alterius personæ, ut sic intelligatur importare negationem in genere prin-

(1) Refertur libro I, *Sent.*, dist. 13, § 6, seu lit. F, ut ex regulis definitionum Hieronymi. Sed nullum tamen librum nec sententiam ipsam apud illum extare notavimus ibidem ad marginem : extare autem tantùm lib. I Didymi, *de Spiritu sancto*, quem latinè reddidit Hieronymus, ut in illius operibus habetur quod sit Spiritus sanctus *increatus et ineffectus*.

ment à la qualification d'une hypostase qui ne vienne d'une autre ni par procession ni par génération. Pris de cette manière, notre connotatif ne peut plus s'entendre, ni du Saint-Esprit qui vient d'un autre par procession, ni de l'essence divine dont on peut dire qu'elle vient du Père dans le Fils et dans le Saint-Esprit.

3° Le latin *ingenitus*, littéralement *inengendré*, contient deux significations, selon saint Jean Damascène : d'abord il veut dire *incréé*, et dans ce sens il implique une entité substantielle, car les choses créées diffèrent substantiellement des choses increées; ensuite il veut dire *non-engendré*, et dans ce sens il exprime une entité relative en ramenant sa négation à l'affirmation, comme *non-homme* revient à la catégorie de la substance et *non-blanc* à celle de la qualité (1). Mais si notre vocable exprime une relation dans la forme affirmative de *engendré*, il présente la même idée sous l'expression négative de *non-engendré*; de sorte que la personne non-engendrée se distingue de la personne engendrée, non substantiellement, mais relativement; le Fils possède une relation que n'a pas le Père, voilà tout.

4° Comme nous ne devons admettre qu'une première cause dans toute série d'effets, de même nous ne devons admettre dans la nature divine qu'un premier principe, ne procédant pas d'un autre. Reconnoître deux innascibles, ce seroit reconnoître deux dieux, deux natures divines. C'est ce qui fait dire à saint Hilaire, *De Synodis*, can. XXVI : « Il ne peut y avoir deux innascibles, puisqu'il n'y a qu'un Dieu (2). » Posez

(1) *Non-engendré* cède au verbe sa négation et prend le caractère affirmatif dans cette phase : « Le Père n'est pas engendré. » Or *engendré* désigne, non pas la substance du Fils, mais ses rapports avec le Père.

Non-homme et *non-blanc* quittent aussi leur négation pour revêtir une nature nouvelle. Quand je dis : « Ce que je vois n'est pas un homme ou n'est pas blanc, » je fais entendre que je vois un objet quelconque, et que cet objet a une autre couleur que la blancheur. Eh bien, les objets et les couleurs rentrent dans la catégorie de la substance et dans celle de la qualité.

(2) Saint Hilaire commente, dans le passage indiqué, le vingt-sixième canon porté contre les Ariens. Ce canon est ainsi conçu : « Si quelqu'un, disant le Fils innascible et sans principe,

---

cipii personaliter dicti in divinis : vel ut intelligatur in nomine *ingeniti*, quòd omnino non sit ab alio, et non solùm quòd non sit ab alio per generationem. Sic enim nec Spiritui sancto convenit esse *ingenitum*, qui est ab alio per processionem, ut persona subsistens; nec etiam divinæ essentiæ, de qua potest dici quòd in Filio et in Spiritu sancto est ab alio, scilicet à Patre.

Ad tertium dicendum, quòd secundùm Damascenum, *ingenitum* uno modo significat idem quod *increatum;* et sic secundùm substantiam dicitur, per hoc enim differt substantia creata ab increata. Alio modo significat id quod non est *genitum;* et sic relativè dicitur eo modo quo negatio reducitur ad genus affirmationis, sicut *non homo* ad genus substantiæ, et *non album* ad genus qualitatis. Unde, cùm *genitum* in divinis relationem importet, *ingenitum* etiam ad relationem pertinet. Et sic non sequitur quòd Pater ingenitus distinguatur à Filio genito secundùm substantiam, sed solùm secundùm relationem, in quantum scilicet relatio Filii negatur de Patre.

Ad quartum dicendum, quòd sicut in quolibet genere oportet ponere unum primum, ita in divina natura oportet ponere unum principium quod non sit ab alio, quod *ingenitum* dicimus. Ponere igitur duos *innascibiles* est ponere duos Deos, et duas naturas divinas. Unde Hilarius dicit in lib. *de Synodis :* « Cùm unus Deus sit, duo innascibiles esse non possunt. » Et hoc præcipuè, quia si essent duo *innasci-*

deux êtres qui trouvent en eux-mêmes le principe de leur existence, ils ne sortiront pas l'un de l'autre; et de ce moment ils se distingueront, non par opposition relative, mais par diversité de nature.

5° L'innascibilité du Père s'exprime mieux par la négation de la nascibilité du Fils que par la négation de la procession du Saint-Esprit, soit parce que cette procession n'a pas de nom particulier, comme nous l'avons vu, soit parce qu'elle suppose dans l'ordre de la nature divine la génération du Verbe. Puis donc que l'innascibilité établit que le Père est principe de génération sans être engendré lui-même, elle établit par cela seul qu'il n'a pas la procession du Saint-Esprit, vu que cette dernière personne sort du Fils engendré, bien loin d'être le principe de sa génération.

QUESTION XXXIV.

De la personne du Fils.

Nous devons parler maintenant de la deuxième personne de la sainte Trinité. Cette personne adorable a trois noms : elle s'appelle *Fils*, *Verbe* et *Image*. Le sens du mot *Fils* se tire, par opposition, du sens du mot *Père;* puis donc que nous avons expliqué ce dernier terme, il ne nous reste à étudier que ceux de *verbe* et d'*image* (1).

On demande trois choses sur le mot *verbe :* 1° Ce mot est-il un nom personnel ou essentiel? 2° Forme-t-il un nom propre du Fils? 3° Implique-t-il quelque rapport aux créatures?

admet deux personnes innascibles et deux personnes nées, c'est-à-dire deux dieux, qu'il soit anathème. »

(1) Nous ne saurions trop le redire, parce que cela résume tout, l'opposition relative

---

biles, unus eorum non esset ab alio, et sic non distinguerentur oppositione relativâ; oporteret igitur quòd distinguerentur diversitate naturæ.

Ad quintum dicendum, quòd proprietas Patris, prout non est ab alio, potiùs significatur per remotionem nativitatis Filii quàm per remotionem processionis Spiritus sancti; tum quia processio Spiritus sancti non habet nomen speciale, ut suprà dictum est (qu. 27, art. 4), tum quia etiam ordine naturæ præsupponit generationem Filii : unde, remoto à Patre quòd non sit genitus (cùm tamen sit principium generationis), sequitur consequenter quòd non sit procedens processione Spiritus sancti, quia Spiritus sanctus non est generationis principium, sed à genito procedens.

QUÆSTIO XXXIV.

De persona Filii, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de persona Filii. Attribuuntur autem tria nomina Filio, scilicet *Filius*, *Verbum* et *Imago*. Sed ratio *Filii* ex ratione *Patris* consideratur : unde restat considerandum de Verbo et Imagine.

Circa Verbum quæruntur tria : 1° Utrùm *Verbum* dicatur essentialiter in divinis, vel personaliter. 2° Utrùm sit proprium nomen *Filii*. 3° Utrùm in nomine *Verbi* importetur respectus ad creaturas.

ARTICLE I.

Le mot verbe *est-il en Dieu un nom propre du Fils?*

Il paroît que le mot *verbe* n'est pas un nom propre du Fils? 1° Les noms personnels, comme *père*, *fils*, s'appliquent à Dieu dans le sens propre. Or le mot *verbe* s'applique à Dieu, comme le remarque Origène, dans le sens figuré. Donc il n'est pas un nom personnel.

2° Selon saint Augustin, le mot *verbe*, quand on l'applique à Dieu, signifie connoissance; et d'après saint Anselme, il veut dire intuition par la pensée. Or la connoissance, l'intuition et la pensée se rapportent dans la Trinité, non pas à la personne, mais à l'essence : donc le mot *verbe* n'est pas un nom personnel dans la Trinité.

3° Il est de la nature du verbe d'être parlé. Or, comme le Père, le Fils

produit trois propriétés dans Dieu trine et un : la paternité, la filiation et la procession; puis ces propriétés font naître chacune trois noms qui distinguent les personnes divines : d'abord les noms de *père*, d'*innascible* et de *principe;* ensuite les noms de *fils*, de *verbe* et d'*image;* enfin les noms d'*esprit*, d'*amour* et de *don*.

Et comme les propriétés divines suivent la loi de l'opposition relative, les noms qui les expriment sont opposés réciproquement selon la même loi. Ainsi, pour ne parler que des noms de la deuxième personne, *fils*, qui est engendré, est corrélatif à *père*, qui engendre; *verbe*, qui naît par génération intellectuelle, se rapporte à *innascible*, qui n'a pas la naissance; puis *image*, qui procède avec similitude, correspond à *principe*, qui ne procède pas.

En conséquence, il suffit de prendre l'antithèse, le contre-pied d'un de ces noms, pour avoir le sens du nom corrélatif. Appliquons ce principe au premier nom de la deuxième personne, à *fils*. Comme nous l'avons vu précédemment, le mot *père* est un nom propre dans la Trinité, parce qu'il exprime le trait distinctif d'une personne, la génération active; il énonce une fécondité plus parfaite dans l'auteur de toutes choses que dans l'homme, parce qu'il se dit de Dieu primitivement; enfin il révèle un principe sans principe, parce qu'il désigne un être qui est source de procession sans procéder lui-même. D'après la règle posée tout à l'heure, le mot *fils* doit correspondre au mot *père* par opposition relative : quel sera donc son caractère? quelle sera sa fonction? Il exprimera la génération passive qui caractérise la deuxième personne, et se classera dans la catégorie des noms propres; il se dira primitivement de Celui qui est le « rayonnement du Père, » et révèlera la filiation suprême; enfin il dénotera un être qui procède et qui est source de procession, et fera naître l'idée d'un principe avec principe.

ARTICULUS I.

Utrùm verbum *in divinis sit nomen personale.*

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd *Verbum* in divinis non sit nomen personale. Nomina enim personalia propriè dicuntur in divinis, ut *Pater* et *Filius*. Sed Verbum metaphoricè dicitur in divinis, ut Origenes dicit super *Joan.* (tom. I). Ergo *Verbum* non est personale in divinis.

2. Præterea, secundùm Augustinum in lib. IX *de Trin.*, cap. 10, *verbum* est notitia cum amore; et secundùm Anselmum in *Monol.*, *dicere* summo spiritui nihil aliud est quàm cogitando intueri (2). Sed *notitia* et *cogitatio* et *intuitus* in divinis essentialiter dicuntur : ergo *verbum* non dicitur personaliter in divinis.

3. Præterea, de ratione *verbi* est quod dicatur. Sed secundùm Anselmum (3), sicut Pater est intelligens, et Filius est intelligens, et Spi-

(1) De his etiam I, *Sent.*, 2, quæst. 93, art. 1, ad 2; qu. 4, de verit., art. 2 et art. 4; et *Opusc.* 1, cap. 11.

(2) Non sicut priùs cap. 32, 33, 34, unde dumtaxat implicitè colligi potest; sed cap. 60, expressissimè sub his verbis.

(3) In eodem ut superiùs *Monologio*, partim cap. 58, ubi dicitur nullus trium alio indigere

et le Saint-Esprit sont intelligents, ils se parlent l'un l'autre et sont par conséquent parlés. Donc le mot *verbe* se dit de l'essence divine, et non des personnes.

4° Les personnes éternelles ne sont point faites. Or le verbe est fait; car le Prophète dit, *Ps.* CXLVIII, 8 : « Feu, grêle, neige, glace, vents des tempêtes, vous tous qui faites le verbe de Dieu..... » Donc le mot *verbe* n'est pas un nom personnel en Dieu.

Mais nous lisons dans saint Augustin, *De Trin.*, VII, 1 : « Comme *fils* se rapporte à *père*, ainsi *verbe* se rapporte à celui qui le parle. » Or le mot *fils* se dit de la personne, parce qu'il est relatif; donc aussi le mot *verbe*.

(Conclusion. — Puisque le mot *verbe* implique l'idée de procession, il se dit en Dieu de la personne, et non de l'essence.)

Il faut dire ceci : quand on applique à Dieu le mot *verbe* dans le sens propre, il forme un nom de personne, et non pas un nom d'essence; il suffit, pour s'en convaincre, de considérer ce qui suit.

Notre substantif présente, relativement à l'homme, trois sens propres et un sens figuré. Dans son acception la plus claire, comme on l'entend ordinairement, il exprime la parole proférée par la voix. Mais la parole renferme elle-même deux choses, le mot et la signification; car, suivant le Philosophe, elle révèle d'une manière sensible, au dehors, la pensée de l'intelligence par les mots et par la signification qu'y attache l'imagi-

ritus sanctus est intelligens; ita Pater est *dicens*, Filius est *dicens*, et Spiritus sanctus est *dicens*; et similiter quilibet eorum *dicitur*. Ergo nomen *verbi* essentialiter dicitur in divinis, et non personaliter.

4. Præterea, nulla persona divina est facta. Sed Verbum Dei est aliquid factum; dicitur enim in *Psalm.* CXLVIII : « Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quæ faciunt verbum ejus. » Ergo *verbum* non est nomen personale in divinis.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in VII. *de Trin.*, cap. 1 : « Sicut Filius refertur ad Patrem, ita et verbum ad id cujus est verbum. » Sed *Filius* est nomen personale, quia relativè dicitur : ergo et *verbum*.

(Conclusio. — Verbum in divinis cùm *procedens ab alio* importet, non essentialiter sed personaliter tantùm sumitur.)

Respondeo dicendum, quòd nomen *Verbi* in divinis, si propriè sumitur, est nomen personale, et nullo modo essentiale.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quòd *verbum* tripliciter quidem in nobis propriè dicitur, quarto autem modo dicitur impropriè sive figurativè. Manifestiùs autem et communiùs in nobis dicitur *verbum* quod voce profertur : quod quidem ab interiori procedit quantum ad duo quæ in verbo exteriori inveniuntur, scilicet vox ipsa et significatio vocis : vox enim significat intellectûs conceptum, secundùm Philosophum in libro primo περὶ Ἑρμ. (1); et iterum vox ex significatione vel imaginatione procedit, ut in lib. *de Anima* dicitur; vox autem quæ

aut ad intelligendum, aut ad amandum, partim (et expressius) cap. 60, ut supra, ubi dicitur *unusquisque non minùs in aliis quàm in seipso; ut cùm invicem se dicunt, sic videatur idem ipse qui dicitur, gignere verbum suum, sicut cùm à seipso dicitur*, etc. Et inferiùs : *Cùm scire non sit aliud quàm dicere, necesse ut quemadmodum singulus est sciens et intelligens, ita singulus quisque sit dicens*, etc.

(1) Sive de interpretatione, ut jam non semel notatum est. Quod autem subjungitur velut ex libro de anima indefinitè, ac priùs notabatur *ex libro* sine indice speciali, sumptum est cap. 8 libri secundi, text. 90, ubi proinde tussim non esse vocem infert, sed solummodo *respirati aëris ictum* sive percussionem (πληγὴν) ad eam partem quæ *arteria* nominatur. Hæc enim percussio cùm sit per linguam, vox est, et proinde aliquid significat; cùm sine lingua simpliciter sit, est sonus non vox; qualis dicitur tussis

nation. Le mot *verbe* veut donc dire parole extérieure, parce qu'il énonce extérieurement le concept intérieur de l'esprit. En conséquence ce terme signifie, d'abord la conception intime de l'entendement, ensuite le mot qui donne pour ainsi dire un corps à la pensée, enfin le sens qu'on attache aux mots. Saint Jean Damascène reconnoît ces trois sens dans notre substantif; il dit, *De Fide orthod.*, I, 18 : « Le verbe est l'acte par lequel l'esprit connoît et pense, c'est la lumière et la splendeur qui l'éclaire, » première signification; puis : « Le verbe est comme le messager qui annonce les opérations de l'intelligence, » deuxième signification; puis enfin : « Le verbe n'est pas ce que la voix profère, mais ce que l'esprit prononce, » troisième signification. Maintenant, dans le quatrième sens qui est métaphorique, *verbe* se dit pour les choses qui le représentent comme signe ou comme effet : ainsi, après avoir rapporté un fait qui rappelle un mot remarquable ou qu'un ordre a fait exécuter, nous pouvons dire : « Voilà quelle fut la parole du roi. »

Cela posé, disons que *verbe*, quand on l'applique à Dieu dans le sens propre, désigne le concept de l'intelligence. Saint Augustin le prend ainsi dans ces paroles, *De Trin.*, XV, 10 : « Celui qui perçoit sa parole non-seulement avant qu'elle retentisse dans la voix, mais avant que la pensée l'ait revêtue de termes et d'images sensibles, celui-là voit une image de la splendeur ineffable dont il a été dit : « Au commencement étoit le Verbe. » Or la conception intérieure est tellement faite de sa nature, qu'elle émane d'un principe, à savoir de l'intelligence. Lors donc que le mot *verbe* s'énonce proprement de Dieu, il exprime une idée relative à la procession; fonction commune à tous les noms personnels qui se donnent au souverain Etre, puisque les hypostases divines se distinguent par l'origine. Nous devons donc conclure que le mot *verbe*,

---

non est significativa, *verbum* dici non potest. Ex hoc ergo dicitur *verbum* vox exterior, quia significat interiorem mentis conceptum. Sic igitur primò et principaliter interior mentis conceptus *verbum* dicitur, secundariò verò ipsa vox interioris conceptûs significativa, tertiò verò ipsa imaginatio vocis *verbum* dicitur. Et hos tres modos verbi ponit Damascenus in primo libro *Fid. orth.*, cap. 18, dicens quòd « *verbum* dicitur naturalis intellectûs motus, secundùm quem movetur, et intelligit, et cogitat, velut lux et splendor » (quantum ad primum); rursus : « *Verbum* est quod non verbo profertur, sed in corde pronuntiatur » (quantum ad tertium); rursum etiam : « *Verbum* est angelus, id est nuntius intelligentiæ » (quantum ad secundum). Dicitur autem figurativè quarto modo *verbum*, id quod verbo significatur vel efficitur; sicut consuevimus dicere : « Hoc est verbum quod dixit, vel quod mandavit Rex, » demonstrato aliquo facto quod verbo significatum est, vel simpliciter enuntiantis, vel etiam imperantis. Dicitur autem propriè *verbum* in Deo, secundùm quòd *verbum* significat conceptum intellectûs. Unde Augustinus dicit in XV. *de Trin.*, cap. 10 : « Quisquis potest intelligere verbum, non solùm antequam sonet, verùm etiam antequam sonorum ejus imagines cogitatione involvantur, jam potest videre aliquam verbi illius similitudinem, de quo dictum est : In principio erat verbum. » Ipse autem conceptus cordis de ratione sua habet quòd ab alio procedat, scilicet à notitia concipientis; unde *verbum* secundùm quòd propriè dicitur in divinis, significat aliquid ab alio procedens; quod pertinet ad rationem nominum personalium in divinis, eo quòd personæ divinæ distinguuntur secundùm originem, ut dictum est qu. 8, cap. 4. Unde oportet quòd nomen *verbi*, secundùm quòd propriè in divinis

dit proprement de Dieu, s'applique à la personne, non pas à l'essence.

Je réponds aux arguments : 1° Les ariens, qui trouvèrent la source de leurs erreurs dans Origène (1), disoient que le Fils n'a pas la même substance que le Père ; et comme ils voyoient ce divin Fils appelé *Verbe* dans l'Ecriture sainte, ils soutenoient que ce nom ne lui est pas donné dans le sens propre ; car, autrement, ils auroient été contraints de

(1) Saint Epiphane, dans la Lettre à Jean de Jérusalem, lettre qui a été traduite par saint Jérôme et qui se trouve dans ses œuvres, appelle Origène le *père d'Arius;* puis, développant le motif de son accusation, il dit ailleurs, *De Hæresibus*, LXIV, que ce *père d'Arius*, nous voulions dire de l'Eglise, donne au Fils le nom de *Dieu fait.* Cette preuve est-elle suffisante? Nous ne le croyons pas. Origène, qui a toujours montré autant de charité pour ses ennemis que de déférence envers l'Eglise, qui « se croyoit obligé, dit-il, de bénir ses persécuteurs, non de les haïr, » proteste avec amertume qu'on a corrompu, altéré, falsifié les ouvrages dont il est l'auteur, et qu'on lui en attribue plusieurs qu'il n'a pas écrits. Eh bien, si nous ajoutons une seule lettre dans l'expression que lui reproche saint Epiphane; si, au lieu de γενητὸς, *factus*, fait d'une autre substance, nous lisons γεννητὸς, *genitus*, engendré, avec deux ν, nous aurons précisément le mot qui figure dans le Symbole de Nicée : « Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré, non fait, consubstantiel au Père. »

D'autres auteurs ecclésiastiques ont dit aussi qu'Origène a fait le Père plus grand que le Fils, et le Fils plus grand que le Saint-Esprit; mais cette nouvelle accusation n'est pas restée non plus sans réponse. Outre les éditeurs de ce grand génie, Bullus, Huet, Bossuet lui-même l'ont justifié victorieusement, semble-t-il, sous ce rapport; déjà saint Athanase, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze avoient pris sa défense : qui ne voudrait d'avoir des accusateurs avec de pareils apologistes?

Et puisque nous parlons d'Origène, ajoutons qu'on lui a reproché d'autres erreurs encore. Il enseigne, dit-on, que l'âme précède le corps dans son existence, que les astres ont l'intelligence et la volonté, que tous les corps présenteront aux regards la forme sphérique après la fin du monde, que la personne de Jésus-Christ étoit formée par l'union des deux natures avant l'incarnation, et que le Rédempteur subira la mort une seconde fois pour sauver les démons. Nous croyons pouvoir répondre d'un seul mot : l'évêque d'Avranches absout Origène sur tous ces points. On peut rencontrer dans ses nombreux ouvrages des termes plus ou moins justes, des formules plus ou moins exactes; mais lorsqu'un juge fort sévère, qui manifeste peu de bienveillance, lorsqu'un savant comme Huet passe l'éponge sur tout cela, qui voudroit l'accuser d'erreurs formelles, d'hérésies flagrantes?

Il est pourtant une erreur, mais une seule, que tout le monde laisse peser sur sa mémoire : ce Père de l'Eglise paroît croire que les supplices des damnés finiront un jour.

Quoi qu'il en soit, il a été vivement attaqué, mais aussi chaleureusement défendu dans les premiers siècles. « Sa vie, son esprit, sa science, dit Tillemont, *Mem.*, tom. III, l'ont fait d'abord admirer de tout le monde; il a été encore plus fameux par la persécution qui s'est ensuite élevée contre lui, ou par sa faute, ou par la jalousie qu'on avoit conçue de sa réputation. Il s'est vu chassé de son pays, déposé du sacerdoce, excommunié même par son évêque et par d'autres, en même temps que de grands saints soutenoient sa cause, et que Dieu sembloit se déclarer pour lui, en faisant entrer par lui dans la vérité et dans le sein de son Eglise, des hommes qu'elle regarde comme ses plus grands ornements. Les mêmes saints se sont trouvés opposés les uns aux autres sur son sujet. Des martyrs ont fait son apologie, et des martyrs ont fait des écrits pour le condamner. Les uns l'ont regardé comme le plus grand maître qu'ait eu l'Eglise après les apôtres, les autres l'ont détesté comme le père des hérésies qui sont nées après lui. » Saint Athanase, saint Basile et saint Grégoire de Nazianze ont défendu, comme nous l'avons dit, sa doctrine sur le Fils, mais Théodore de Mopsueste

---

accipitur, non sumatur essentialiter, sed personaliter tantùm.

Ad primum ergo dicendum, quòd Ariani, quorum fons Origenes invenitur, posuerunt Filium *alium à Patre* esse in diversitate substantiæ. Unde conati sunt, cùm Filius Dei *Verbum* dicitur, astruere non esse propriè dictum; ne sub ratione *verbi procedentis*, cogerentur

reconnoître qu'il n'est pas hors de la substance du Père, puisque le verbe procède sans sortir de celui qui le parle. Mais s'il y a dans la nature divine un verbe métaphorique, il faut nécessairement y reconnoître aussi un verbe proprement dit. En effet, d'où pourroit venir en Dieu le verbe métaphorique, sinon d'une manifestation? et dès lors nous devons dire qu'il manifeste, ou qu'il est manifesté. Eh bien, s'il est manifesté, le verbe qui le révèle existe véritablement; s'il manifeste, il produit au dehors la conception intime de l'intelligence, et partant un verbe réel. Nous reconnoissons donc que *verbe* se dit quelquefois de Dieu figurément; mais cela prouve qu'il s'applique aussi dans le sens propre au souverain Être.

2° De toutes les choses relatives à l'intelligence, le verbe se prend seul comme un nom personnel dans la nature divine; car seul il émane d'un principe, car ce que l'intelligence produit par la conception c'est le verbe. L'intelligence offre, dans ses opérations par les espèces intelligibles, une idée absolue; et nous devons en dire autant de l'intellection, qui est à l'intelligence agissant ce que l'existence est à l'être actuel. En effet, l'intellection n'est pas une action extérieure, mais une action qui reste dans l'esprit. Quand donc saint Augustin dit que le verbe est la connoissance, il ne faut pas voir sous ce dernier mot l'acte ou l'état de l'intelligence, mais l'entité qu'elle produit en connoissant. C'est dans ce sens que le même évêque d'Hippone écrit cette parole, *De Trin.*, VII, 2: « Le Verbe est la sagesse engendrée, » c'est-à-dire la conception de la sagesse, ce que

Apollinaire, Césaire et saint Basile prétendent qu'il a enseigné des erreurs sur le Saint-Esprit; par contre, saint Hilaire, Tite de Bostres, Didyme, Eusèbe et saint Ambroise citent ses ouvrages avec éloges; mais, il a été condamné dans le cinquième concile général.

Les protestants, qui tolèrent par système aussi bien que par indifférence les doctrines les plus contradictoires, s'arment de zèle et de sévérité pour condamner mille erreurs dans Origène. Il est vrai qu'ils trouvent comme les prétendus philosophes, comme les soi-disant libéraux, leur bonheur et leur avantage dans la détraction.

---

fateri Filium Dei non esse extra substantiam Patris: nam verbum interius sic à dicente procedit, quòd in ipso manet. Sed necesse est, si ponitur *verbum Dei* metaphoricè dictum, quòd ponatur *verbum Dei* propriè dictum. Non enim potest aliquid metaphoricè *verbum* dici, nisi ratione manifestationis: quia vel manifestat sicut verbum, vel est verbo manifestatum: si autem est manifestatum verbo, oportet ponere verbum quo manifestetur; si autem dicitur *verbum*, quia exteriùs manifestat ea quæ exteriùs manifestantur, non dicuntur *verba* nisi in quantum significant interiorem mentis conceptum, quem aliquis etiam per exteriora signa manifestat. Etsi ergo *verbum* aliquando dicatur metaphoricè in divinis, tamen oportet ponere *verbum* propriè dictum, quod personaliter dicatur.

Ad secundum dicendum, quòd nihil eorum quæ ad intellectum pertinent, personaliter dicitur in divinis, nisi solum verbum: solum enim verbum significat aliquid ab alio emanans; id enim quod intellectus in concipiendo format, est *verbum*. Intellectus autem ipse secundùm quòd est per speciem intelligibilem in actu, consideratur absolutè; et similiter *intelligere*, quod ita se habet ad intellectum in actu, sicut *esse* ad ens in actu. Non enim *intelligere* significat actionem ab intelligente exeuntem, sed in intelligente manentem. Cùm ergo dicitur quòd « verbum est notitia, » non accipitur *notitia* pro actu intellectûs cognoscentis, vel pro aliquo ejus habitu, sed pro eo quod intellectus concipit cognoscendo. Unde et Augustinus (lib. VII *de Trin.*, cap. 2), dicit quòd « verbum est sapientia genita, » quod nihil aliud est quàm ipsa conceptio sapientis, quæ etiam pari modo *notitia genita* dici potest. Et per eum-

rendroit aussi bien l'expression de connoissance enfantée. Le mot de saint Anselme que le Verbe est, en Dieu, l'intuition de la pensée, doit s'entendre de la même manière ; car c'est le regard de la pensée divine qui produit le Verbe. Cependant le mot *pensée* ne convient pas proprement à la Sagesse éternelle, immuable : « On l'appelle *Verbe* et non *pensée*, dit saint Augustin, *De Trin.*, XV, 16 ; car ce dernier mot pourroit faire soupçonner en Dieu quelque chose de vague et de mobile qui, revêtant aujourd'hui la nature du Verbe pour la dépouiller demain, flotteroit à travers mille vicissitudes sans forme déterminée. » La pensée, rigoureusement parlant, consiste dans la recherche de la vérité ; elle n'est donc pas en Dieu. Quand l'esprit a trouvé le vrai, il ne pense plus, il contemple. Saint Anselme emploie abusivement le mot *pensée* pour *contemplation* (1).

3° Si *verbe* s'applique à Dieu dans le sens propre comme nom personnel, *parole* offre le même caractère et remplit la même fonction. De là, comme le nom de *verbe* ne peut se donner également au Père, au Fils et au Saint-Esprit, de même on ne peut dire que le Père, le Fils et le Saint-

(1) Le latin *cogitatio* (de *cum*, avec, et de *agitare*, agiter) signifie comparaison de deux choses, examen, réflexion, recherche.

Pensée (de *pensare*, peser) renferme absolument la même idée ; il implique incertitude, recherche, et partant science discursive. Cependant, ce mot peut signifier improprement dessein, résolution, idée, conception, contemplation, pour employer le terme de notre saint auteur ; et rien n'empêche de l'appliquer à Dieu dans ce sens, non pas comme nom de personne, mais comme nom d'essence. Le Seigneur dit lui-même, *Is.*, LV, 8 : « Mes pensées ne sont pas vos pensées, et mes voies ne sont pas vos voies ; mais autant les cieux sont élevés au-dessus de la terre, autant mes voies sont élevées au-dessus de vos voies, et mes pensées au-dessus de vos pensées. » Et *Jérém.*, XXIX, 11 : « Je sais les pensées que j'ai sur vous, des pensées de paix et non d'affliction, qui sont de vous donner la patience et la fin de vos maux. » Et encore, *Ibid.*, XVIII, 11 : « Je pense une pensée contre vous : que chacun quitte sa voie mauvaise et rentre dans la voie droite. »

Dans ces passages, comme toutes les fois qu'il s'applique à Dieu, le mot *pensée* représente par figure les mots de *conception*, de *résolution*, de *décret*. Or les noms métaphoriques ne peuvent former des noms de personne ; le mot pensée ne convient donc en aucune manière, dans aucun sens, au Fils unique. On peut le remplacer, quand le génie de la langue le permet, par les termes de *vue*, d'*intuition*, de *contemplation*. Le substantif *idée* n'est point admis par notre saint auteur, parce qu'il implique rapport aux créatures.

Remarquons en passant, que *verbe* admet comme synonymes, non-seulement *parole* et son primitif *parabole* dans le latin, mais *intelligence*, *raison* et *sagesse*. *Discours* et *sermon*, employés par quelques Pères, disent énonciation successive, et ne peuvent dès lors signifier la parole une, infiniment simple. Le mot *doctrine* pourroit aussi revendiquer de nombreuses autorités parmi les auteurs latins ; mais il n'est point dans le génie de notre langue.

---

dem modum potest intelligi quòd *dicere* Deo sit *cogitando intueri*, in quantum scilicet intuitu cogitationis divinæ concipitur Verbum. Dei *cogitationis* tamen nomen Dei verbo propriè non convenit ; dicit enim Augustinus, XV, *de Trin.*, cap. 16 : « Ita dicitur illud *verbum Dei*, ut cogitatio non dicatur ; ne aliquid esse quasi volubile credatur in Deo, quod nunc accipiat formam ut verbum sit, eamque amittere possit, atque informiter quodammodo volutari. » Cogitatio enim propriè in inquisitione veritatis consistit, quæ in Deo locum non habet ; cùm verò intellectus jam ad formam veritatis pertingit, non cogitat, sed perfectè veritatem contemplatur. Unde Anselmus impropriè accipit *cogitationem* pro *contemplatione*.

Ad tertium dicendum, quòd sicut, propriè loquendo, *verbum* dicitur personaliter in divinis et non essentialiter, ita et *dicere*. Unde sicut *verbum* non est commune Patri et Filio et Spiritui sancto ; ita non est verum quòd Pater et Filius et Spiritus sanctus sint *unus dicens*.

Esprit sont une seule parole. C'est ce qu'enseigne saint Augustin : « Toutes les personnes ne parlent pas seules, dit-il, *De Trin.*, VII, 1, mais avec le Verbe, sans lequel il n'y a pas de parole. » Pour le terme d'*être parlé* (*dici*), quand on l'entend dans le sens d'être conçu par l'intelligence, il ne convient qu'à une personne; mais quand on le prend pour être exprimé par la parole, il convient à toutes : car les choses que le Verbe comprend ou signifie sont parlées, tout aussi bien que le Verbe lui-même. Le Père a conçu le Verbe en se connoissant lui-même, et le Fils, et l'Esprit saint et tout ce que renferme sa science infinie; il a donc parlé dans le Verbe, comme l'homme prononce la pierre qu'il conçoit, toute la Trinité et toutes les créatures. Au reste, saint Anselme prend improprement le mot *parler* pour *connoître*. Ces deux mots diffèrent l'un de l'autre. Connoître n'emporte qu'un seul rapport, qui se consomme entre le connoissant et le connu : et ce rapport n'entraîne pas l'idée d'origine; mais il implique, dans l'homme l'assimilation de l'intelligence à la forme de l'objet qui la met en acte, dans Dieu l'identité parfaite entre ces deux termes, car en lui le connoissant et le connu ne sont qu'un. *Parler*, au contraire, emporte deux rapports : l'un immédiat avec le verbe conçu, puisqu'il a pour but de le proférer; l'autre médiat avec la conception, puisqu'il la révèle à l'intelligence. Ainsi, quoique toutes les personnes soient connues et par conséquent parlées dans la nature divine, celle-là seule parle qui profère le verbe.

4° *Verbe* est pris, dans le passage objecté, figurément, pour signe ou effet du verbe : ainsi nous disons que l'homme accomplit la parole de

---

Unde Augustinus dicit, VII. *de Trin.* (cap. 1) : « Dicens illo coæterno verbo non singulus intelligitur, sed cum ipso verbo, sine quo non est utique dicens. » Sed *dici* convenit cuilibet personæ; *dicitur* enim non solum verbum, sed res quæ verbo intelligitur, vel significatur. Sic ergo uni soli personæ in divinis convenit *dici*, eo modo quo dicitur *verbum*; eo verò modo quo dicitur res in verbo intellecta, cuilibet personæ convenit *dici* : Pater enim intelligendo se, et Filium et Spiritum sanctum et omnia alia quæ ejus scientiâ continentur, concipit Verbum; ut sic tota Trinitas *verbo dicatur*, et etiam omnis creatura, sicut intellectus hominis verbo quod concipit intelligendo lapidem, *dicit*. Anselmus verò impropriè accepit *dicere* pro *intelligere*, quæ tamen differunt. Nam *intelligere* importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam; in qua nulla ratio originis importatur, sed solùm informatio quædam in intellectu nostro, prout intellectus noster fit in actu per formam rei intellectæ; in Deo autem importat omnimodam identitatem, quia in Deo est omnino idem intellectus et intellectum, ut suprà ostensum est (qu. 14) (1). Sed *dicere* importat principaliter habitudinem ad verbum conceptum, nihil enim est aliud *dicere* quàm *proferre verbum;* sed mediante verbo importat habitudinem ad rem intellectam quæ in verbo prolato manifestatur intelligenti. Et sic, sola persona quæ profert verbum, est *dicens* in divinis, cùm tamen singula personarum sit *intelligens* et *intellecta*, et per consequens *verbo dicta*.

Ad quartum dicendum, quòd *verbum* sumitur ibi figurativè, prout significatum vel effectus verbi, dicitur *verbum* : sic enim creaturæ dicuntur *facere verbum Dei*, in quantum exequuntur effectum aliquem ad quem ordinantur ex verbo concepto divinæ sapientiæ; sicut ali-

(1) Partim art. 2, ubi proinde concluditur quòd per seipsum Deus intelligat se, quia et intellectus et intellectum et species intelligibilis unum et idem esse supponuntur; partim etiam art. 4, ubi ex eo quod ipsamet intellectio Dei est essentia ejus et intrinseca perfectio, infertur quòd idem est intellectus et intellectum, etc.

Dieu quand il fait ce qu'elle prescrit, et que le magistrat exécute la parole du roi quand il accomplit ses ordres.

ARTICLE II.

Le mot verbe *est-il un nom propre du Fils?*

Il paroît que le mot *verbe* n'est pas un nom propre du Fils. 1° Le Fils est une personne subsistante dans la nature divine. Or le mot *verbe* ne désigne pas une personne subsistante, comme nous le voyons en nous-mêmes : donc ce mot n'est pas un nom propre du Fils.

2° Le verbe procède de l'esprit en sortant pour ainsi dire à la lumière, par prolation. Si donc le Fils est proprement verbe, il procède du Père par prolation. Or qu'est-ce que cela, sinon l'hérésie de Valentin?

3° Tout nom propre exprime une propriété. Si donc le mot *verbe* est un nom propre du Fils, il doit exprimer une propriété, et dès lors il y aura dans Dieu plus d'attributs propres que nous n'en avons assigné précédemment.

4° Quiconque entend d'une manière intellectuelle, conçoit un verbe. Or le Fils entend : donc il a aussi un verbe, donc ce mot n'est pas son nom propre.

5° Il est écrit du Fils, *Hébr.*, I, 3 : « Portant tout par le verbe de sa puissance. » Or saint Basile entend ces dernières paroles du Saint-Esprit : donc le Fils n'a pas seul le nom de *verbe*.

Mais saint Augustin dit, *De Trin.*, VI, 2 : « On ne peut donner qu'au Fils le nom de *verbe*. »

---

quis dicitur *facere verbum Regis*, dum facit opus ad quod ex verbo Regis instigatur.

ARTICULUS II.

Utrùm verbum *sit proprium nomen Filii.*

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd *verbum* non sit proprium nomen Filii. Filius enim est persona subsistens in divinis. Sed *verbum* non significat rem subsistentem, ut in nobis patet. Ergo *verbum* non potest esse proprium nomen personæ Filii.

2. Præterea, verbum prolatione quadam procedit à dicente. Si ergo Filius est propriè *Verbum*, non procedit à Patre, nisi per modum prolationis : quod est hæresis Valentini, ut patet per Augustinum, in lib. *de Hæresibus* (2).

3. Præterea, omne nomen proprium alicujus personæ significat proprietatem aliquam ejus. Si igitur *verbum* sit proprium nomen Filii, significabit aliquam proprietatem ejus, et sic erunt plures proprietates in divinis quàm suprà enumeratæ sunt.

4. Præterea, quicunque intelligit, intelligendo concipit verbum. Sed Filius intelligit : ergo Filii est aliquod verbum, et sic non est proprium Filii *esse verbum*.

5. Præterea, *Hebr.* I, dicitur de Filio : « Portans omnia verbo virtutis suæ ; » ex quo Basilius accipit quòd Spiritus sanctus sit verbum Filii (3). Non est ergo proprium Filii *esse verbum*.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit VI. *de Trin.*, cap. 2 : « Verbum solus Filius accipitur. »

(1) De his etiam, I, *Sent.*, dist. 17, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 2; et qu. 4, de verit., art. 3; et *Opusc.* 1, cap. 11.

(2) Caput 11, ubi nec explicité tantùm de Valentino id asserit : cùm ex fabulis ejus refert, *intellectum et veritatem æonas octo protulisse in honorem patris, indeque verbum et vitam processisse.*

(3) Colligitur ex libro 5, *Contra Eunomium*, cap. 11.

(CONCLUSION. — Puisque le mot *verbe* entraîne l'idée d'émanatio intellectuelle, il forme un nom propre du Fils.)

Il faut dire ceci : le mot *verbe*, énoncé du souverain Etre sans métaphore, présente un sens personnel et forme un nom propre du Fils. Ce substantif implique émanation intellectuelle ; or la personne qui procède par émanation intellectuelle est le Fils, et sa procession s'appelle *génération :* donc le Fils peut seul prendre proprement le nom de *verbe.*

Je réponds aux arguments : 1° L'être et la conception sont deux choses différentes dans l'homme ; d'où il suit que le verbe n'appartient pas à sa nature : mais, en Dieu, l'être et la conception sont la même chose ; de sorte que le verbe en lui n'est pas un accident, un effet, mais une forme qui appartient à sa nature. Le Verbe de Dieu constitue donc une réalité subsistante, parce que tout subsiste dans la nature de Dieu. Aussi lisons-nous dans saint Jean Damascène, *De Fide orth.*, I, 18 : « Le Verbe de Dieu est une substance personnelle, mais les autres verbes sont des accidents dans l'essence. »

2° Valentin n'a pas été condamné, comme le prétendoient les ariens, parce qu'il enseignoit que le Fils est né par prolation ; mais il a été condamné, comme on le voit dans saint Augustin, parce qu'il cachoit sous ce mot les plus grandes erreurs (1).

(1) Valentin, originaire d'Egypte, jeta dans la ville de Rome, au commencement du deuxième siècle, peu après la mort du dernier des apôtres, les fondements d'une secte de gnostiques. Ce rêveur fantasque disoit que la Divinité habite le *plerome* ou plénitude, séjour d'éternelle lumière, patrie des immortels. L'Etre suprême renferme, continuoit-il, deux êtres en lui-même : l'un mâle appelé *Bythos*, profondeur, ou *Propator*, premier-père ; l'autre fe-

---

(CONCLUSIO. — *Verbum* in divinis, cùm dicatur secundùm quòd est procedens emanatione intellectûs, personæ Filii proprium nomen est.)

Respondeo dicendum, quòd *verbum* propriè dictum in divinis personaliter accipitur, et est proprium nomen personæ Filii. Significat enim quamdam emanationem intellectûs. Persona autem quæ procedit in divinis secundùm emanationem intellectûs, dicitur *Filius*, et hujusmodi processio dicitur *generatio*, ut suprà ostensum est (qu. 27, art. 2). Unde relinquitur quòd solus Filius propriè dicatur *Verbum* in divinis.

Ad primum ergo dicendum, quòd in nobis non est idem *esse* et *intelligere :* unde illud quod habet in nobis *esse* intelligibile, non pertinet ad naturam nostram. Sed *esse Dei* est ipsum ejus *intelligere :* unde Verbum Dei non est aliquod accidens in ipso vel aliquis effectus ejus, sed pertinet ad ipsam naturam ejus. Et ideo oportet quòd sit aliquid subsistens, quia quicquid est in natura Dei subsistit. Et ideo Damascenus dicit (lib. I *De Fide orthod.*, cap. 18), quòd « Verbum Dei est substantiale et in hypostasi ens, reliqua verò verba (scilicet nostra) virtutes sunt naturæ. »

Ad secundum dicendum, quòd non propter hoc error Valentini est damnatus, quia Filium dixit prolatione natum, ut Ariani calumniabantur, sicut Hilarius refert VI, *de Trin.* (1) ; sed propter varium modum prolationis quem posuit, ut patet per Augustinum, in lib. *de Hæresibus* (ubi sup.).

(1) Sic enim ibi aliquantò post principium : *Videntes hæretici Filium Dei non ex Deo esse, neque de natura et in natura Dei, ex Deo Deum natum, dixerunt,* natum non putativè, nec sicut Valentinus prolatione Patris natum commentatus est, *ut sub specie hæreseos Valentinianæ nomine prolationis improbato nativitatem Dei ex Deo improbarent.* Subjungit verò quòd *ridicula quædam et fœda commentans post numerosas æternitatum potestates. Christum prolatum asseruit; et hanc inanem prolationem temerarii ac stulti authoris furore quæsitam evangelica fides nescit.* Similia sunt quæ notat Augustinus ut supra, idem enim est æon ac æternitas.

3° Le mot *Verbe* exprime en Dieu la même propriété que le mot *Fils;* d'où saint Augustin dit, *De Trin.*, VII, 11 : « La deuxième personne est Verbe par cela qu'elle est Fils. » Nous dénotons sa propriété personnelle, c'est-à-dire sa génération, sa naissance, par des noms divers qui font ressortir la diversité de ses perfections : nous l'appelons *Fils*, pour marquer qu'il possède la même nature que le Père; *splendeur*, pour faire entendre qu'il lui est coéternel (1); *Image*, pour notifier qu'il lui res-

melle dit *Ennoïa*, intelligence, ou *Sigué*, silence. Ce dieu et cette déesse ont produit par *prolation*, ce qui veut dire ici par émanation, de leur propre substance, une nombreuse lignée; ils ont donné le jour à trente-six éons ou génies, dont les noms bizarres ont été forgés dans un moment de débauche intellectuelle; les derniers rejetons de cette descendance ont été l'Esprit et la Vérité, puis Jésus-Christ et le Saint-Esprit. Jésus, dans sa vie terrestre, avoit un corps subtil, aérien; il n'a parlé, agi, souffert qu'en apparence; cependant l'Esprit saint l'avoit revêtu de sa vertu toute-puissante dans le baptême de Jean.

Nous ne montrerons point l'incohérence et les contradictions de ce système : nous ne dirons pas que, si Dieu habite le séjour de la lumière, il n'est pas la profondeur; que l'intelligence n'est point le silence dans l'Etre de toute intellection, puisqu'il se parle éternellement, nécessairement lui-même; que la Vérité, simple terme abstrait, n'a ni père, ni mère, et que les esprits ne se produisent point par émanation comme les corps. Tout ce que nous voulons dans ce moment, c'est justifier le texte de notre saint auteur, et nous n'avons besoin pour cela que d'une simple question : Pourquoi les saints Pères se sont-ils élevés contre le rêveur gnostique? Est-ce parce qu'il enseignoit mille impiétés monstrueuses, ou parce qu'il employoit le mot *prolation?* Le lecteur a déjà répondu dans le sens de saint Thomas.

Nous devons néanmoins faire encore une observation. Le terme *prolation* (de *proferre*, *prolatum*, tirer dehors) signifie littéralement l'action de proférer, c'est la prononciation d'un mot, la manifestation, la production d'une chose. Les saints Pères emploient pour désigner la génération du Verbe, non-seulement ce substantif, mais le mot qui le représente dans la langue grecque, *métabole*, puis ceux de *production*, d'*émission* et même d'*émanation*. De là, les protestants concluent que nos maîtres dans la foi partageoient la croyance des gnostiques : nouvelle preuve que la détraction fait les plus chères délices de l'esprit particulier, de l'amour excessif de soi, de l'orgueil, partant des soi-disant reformateurs religieux et politiques. Les Pères ont fait usage des termes qu'on leur reproche, parce que le langage humain ne leur en offroit point d'autres; mais comment espère-t-on nous faire accroire qu'ils concevoient l'origine des esprits comme celle des corps, ou la procession des personnes divines comme celle des esprits créés. Ne déclarent-ils pas que l'inénarrable génération du Fils, que l'incompréhensible procession du Saint-Esprit sont des mystères impénétrables, dont la nature ne nous offre pas l'idée, que la révélation peut seule nous faire connoître? Pour qu'une substance émane d'une autre, il faut, disent-ils, qu'elle en fasse partie, puis qu'elle s'en sépare et la diminue d'autant; mais l'esprit n'a pas de partie et ne peut dès lors subir de diminution dans son être substantiel. Tatien, qui est particulièrement accusé par les zélateurs de la liberté religieuse, dit, *Contra Gentes*, n. V, que la génération du Verbe ne partage ni ne diminue la substance du Père : « La partie retranchée, continue-t-il, est séparée du tout; mais l'être communiqué par participation, n'ôte rien au principe qui le communique; le flambeau en allume un autre sans rien perdre de sa lumière, la parole transmet la pensée sans l'enlever à l'esprit qui l'a conçue. » Saint Irénée, *Adv. Hæres.*, combat avec autant de logique que de vigueur le système des émanations. — Bullus, *Défense de la foi de Nicée;* Bossuet, 1er *Avertissement aux protestants*, justifient sans réplique la doctrine des Pères.

(1) Notre saint auteur nous a déjà fait connoître le mot *fils*, il nous explique en ce moment

---

Ad tertium dicendum, quòd in nomine *Verbi* eadem proprietas importatur, quæ in nomine *Filii;* unde dicit Augustinus : « Eo dicitur verbum quo filius. » Ipsa enim nativitas Filii, quæ est proprietas personalis ejus, diversis nominibus significatur, quæ Filio attribuuntur ad exprimendam diversitatem perfectionum ejus. Nam ut ostendatur connaturalis Patri, dicitur *Filius;* ut ostendatur coæternus, dicitur *splendor;* ut ostendatur omnino similis, dicitur

semble; enfin *Verbe*, pour désigner sa génération spirituelle. On n'a pu rendre tout cela d'un seul mot.

4° Le Fils est intelligent comme il est Dieu, puisque l'intelligence appartient à l'essence divine. Or le Fils est Dieu engendré, et non Dieu engendrant : donc il est intelligent, non comme produisant le Verbe, mais comme Verbe procédant. Ce Verbe ne diffère pas réellement de l'intelligence suprême, mais il s'en distingue par la relation.

5° Dans la parole de l'Apôtre : « Portant tout par le verbe de sa puissance, » l'avant-dernier mot, *verbe* est pris figurément pour effet du verbe. Aussi la Glose l'interprète-t-elle par *commandement;* et tout le passage signifie que les créatures conservent l'être, comme elles l'ont

celui de *verbe*, il nous parlera bientôt de celui d'*image :* reste le mot *splendeur.* Voici ce qu'en dit Bossuet, dans les *Elévations :* « Voyez cette délicate vapeur que la mer, doucement touchée du soleil et comme imprégnée de sa chaleur, envoie jour et nuit comme d'elle-même vers le ciel, sans diminution de son vaste sein. C'est pourtant le plus pur de sa substance, et quelque chose de même nature que les eaux qu'elle se réserve. Ainsi, dit Salomon, *Sag.*, VII, 25 : « La Sagesse, » que Dieu engendre dans l'éternité, « est une vapeur de sa toute-puissante vertu et une très-pure émanation de sa clarté. »

« On peut entendre encore par cette vapeur la chaleur même qui sort du soleil, « dont nul ne peut se cacher, » comme dit David, *Ps.*, XVIII, 7. Quoi qu'il en soit, on voit que le Sage cherche, par toutes ces comparaisons, à nous faire entendre une génération qui n'altère ni n'entame point la substance, et dans le Père et le Fils une distinction qui n'en ôte point l'unité. C'est ce qui ne se trouve pas dans les créatures corporelles : mais il nous propose pourtant ce qu'il y a de plus épuré dans la nature sensible, pour en tirer des images les plus dégagées qu'il sera possible de l'altération qui paroît dans les productions ordinaires. »

« Considérez cet éclat, ce rayon, cette splendeur qui est la production et comme le fils du soleil : elle en sort sans le diminuer, sans s'en séparer elle-même, sans attendre le progrès du temps. Tout d'un coup, dès que le soleil a été formé, sa splendeur est née et s'est répandue avec lui, et on voit toute la beauté de cet astre. Ainsi, disoit Salomon, *Sag.*, VII, 25 : « La Sagesse sortie du sein de Dieu « est la délicate vapeur, la très-pure émanation, » le vif rejaillissement, « l'éclat de la lumière éternelle; » ou, comme parle saint Paul, *Hébr.*, I, 3, « c'est le rayon resplendissant de la gloire de Dieu et l'empreinte de sa substance. » Dès que la lumière est, elle éclaire : si l'éclat et la splendeur du soleil n'est pas éternelle, c'est que la lumière du soleil ne l'est pas non plus; et par une contraire raison, si sa lumière étoit éternelle, son éclat et sa splendeur le seroit aussi. Or Dieu est une lumière où il n'y a point de ténèbres; une lumière qui, n'étant point faite, subsiste éternellement par elle-même, et ne connoît ni commencement, ni déclin. Ainsi son éclat qui est son Fils, est éternel comme lui, et ne se divise pas de sa substance. Tous les rayons, pour ainsi parler, tiennent au soleil; son éclat ne se détache jamais : ainsi, sans se détacher de son Père, le Fils de Dieu en sort éternellement; et mettre Dieu dans son Fils, c'est mettre la lumière dans son rayon et dans sa splendeur. »

---

imago; ut ostendatur immaterialiter genitus, dicitur *verbum.* Non autem potuit unum nomen inveniri, per quod omnia ista designarentur.

Ad quartum dicendum, quòd eo modo convenit Filio esse intelligentem, quo convenit ei esse Deum, cùm *intelligere* essentialiter dicatur in divinis, ut dictum est (qu. 27, art. 2 et art. 4). Est autem Filius *Deus genitus*, non autem *generans Deus :* unde est quidem *intelligens*, non ut producens verbum, sed ut verbum procedens; prout scilicet in Deo verbum procedens secundùm rem non differt ab intellectu divino, sed relatione solâ distinguitur à principio verbi.

Ad quintum dicendum, quòd cùm de Filio dicitur : « Portans omnia verbo virtutis suæ, » verbum figuratè accipitur pro effectu verbi. Unde Glossa ibi dicit quòd *verbum* sumitur pro imperio; in quantum scilicet ex effectu virtutis verbi est quòd res conserventur in *esse*, sicut ex effectu virtutis verbi est quòd res producantur in *esse*. Quod verò Basilius interpre-

reçu, par l'effet de la puissance du verbe. Quant à saint Basile, il entend le même terme, aussi figurément, dans le sens de signe du verbe, bien qu'il appelle le Saint-Esprit *Verbe du Fils* parce qu'il le manife te (1).

ARTICLE III.

Le mot verbe *emporte-t-il quelque rapport avec les créatures?*

Il paroît que le mot *verbe* n'emporte aucun rapport avec les créatures. 1° Les noms qui expriment, en désignant un acte extérieur, quelque rapport avec les créatures, se disent en Dieu, non de la personne, mais de l'essence. Or nous venons de voir que le mot *verbe* ne se dit pas de l'essence, mais de la personne : donc il n'exprime aucun rapport avec les créatures.

2° Les mots qui marquent des rapports avec les créatures, comme *Seigneur, provident*, se disent de Dieu temporellement. Or *verbe* se dit éternellement de Dieu : donc ce mot ne marque aucun rapport avec les créatures.

3° Le verbe implique rapport avec le principe qui le produit. Si donc il exprimoit des rapports avec les créatures, il seroit produit par elles.

4° Les idées de Dieu se multiplient par ses rapports avec les créatures. Si donc le verbe entraînoit des rapports avec les créatures, il y auroit en Dieu, non pas un seul verbe, mais plusieurs.

5° Le verbe ne pourroit se rapporter aux créatures que parce que Dieu les connoît. Or Dieu connoît non-seulement les êtres, mais les non-êtres.

(1) Saint Basile dit dans le texte latin de ses œuvres, *Contra Eunom.*, II : « Le Verbe de Dieu est le Fils ; le Verbe du Fils est le Saint-Esprit, dont il est écrit : « Portant tout par le Verbe de sa puissance. » Le texte traduit donne donc le même nom de *Verbe* au Fils et au Saint-Esprit ; mais le texte primitif ne fait point ainsi : il appelle le Fils λόγος, verbe substantiel, engendré et restant dans le sein de Dieu, puis il nomme l'Esprit-Saint ῥῆμα, mot articulé, parole manifestée au dehors, se terminant dans la production des créatures.

---

tatur *verbum* pro Spiritu sancto, impropriè et figuratè locutus est ; prout *verbum alicujus* dici potest omne illud quod est manifestativum ejus, ut sic ea ratione dicatur Spiritus sanctus *verbum Filii*, quia manifestat Filium.

ARTICULUS III.

Utrùm in nomine verbi *importetur respectus ad creaturam.*

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd in nomine *verbi* non importetur respectus ad creaturam. Omne enim nomen connotans effectum in creatura, essentialiter in divinis dicitur. Sed *verbum* non dicitur essentialiter, sed personaliter, ut dictum est : ergo *verbum* non importat respectum ad creaturam.

2. Præterea, quæ important respectum ad creaturas, dicuntur de Deo ex tempore, ut *dominus* et *creator*. Sed *verbum* dicitur de Deo ab æterno : ergo non importat respectum ad creaturam.

3. Præterea, *verbum* importat respectum ad id à quo procedit. Si ergo importat respectum ad creaturam, sequitur quòd procedit à creatura.

4. Præterea, ideæ sunt plures secundùm diversos respectus ad creaturas. Si igitur *verbum* importat respectum ad creaturas, sequitur quòd in Deo non sit unum verbum tantùm, sed plura.

5. Præterea, si *verbum* importat respectum ad creaturam, hoc non est nisi in quantum creaturæ cognoscuntur à Deo. Sed Deus non

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 27, quæst. 1, art. 2 ; et quæst. 4, de verit., art. 5 ; et *Quodl.* 4, quæst. 4, art. 1, ad 1.

Donc le verbe devroit, dans l'hypothèse que nous combattons, se rapporter aux non-êtres; ce qui n'est pas.

Mais nous lisons dans saint Augustin, *Quæstion.* LXXXIII, que le mot *verbe* dit rapport non-seulement au Père, mais à tout ce que la puissance opérative fait par le Verbe (1).

(Conclusion. — Puisque Dieu connoît les créatures en se connoissant lui-même dans la production du Verbe, le mot *verbe* implique rapport avec les créatures.)

Il faut dire ceci : le Verbe exprime des rapports avec les créatures; car Dieu les connoît en se connoissant lui-même. Le verbe représente tout ce que l'intelligence conçoit dans l'acte qui le produit; aussi l'homme a-t-il des verbes divers selon la diversité des choses qu'il conçoit : puis

(1) Le mot *rapport* figure dans tout cet article, comme synonyme de ressemblance, de similitude. Quand donc l'ange de l'école demande si le Verbe implique certains rapports avec les créatures, il demande en d'autres termes si le Verbe ressemble aux êtres créés, s'il les exprime, s'il les représente, comme notre verbe à nous porte le caractère et l'empreinte des choses que nous concevons. Eh bien, le Verbe est semblable à la connoissance du Père. En Dieu, la connoissance et la nature sont la même chose. Or la nature divine est une, souverainement simple, infinie; elle ne peut ni se diviser, ni se multiplier, elle n'admet ni plus ni moins, elle ne souffre ni changement, ni variation quelconque. Si donc le Verbe a la nature divine, il porte dans le fond de son être, il exprime fidèlement, substantiellement, sans aucune altération, la connoissance du Père : « Le Père, dit saint Augustin, *De Trin.*, XV, 14, ne se seroit point parlé parfaitement lui-même, s'il y avoit dans le Verbe quelque chose de plus ou de moins que dans le Père. » Tout revient donc à savoir quelle étoit la connoissance du Père dans la conception du Verbe. Ainsi, qu'est-ce que Dieu connoît, lorsqu'il parle son éternelle Parole? A-t-il la vue de la nature divine, des personnes adorables, des choses existantes et des choses possibles quand il profère son infinie Sagesse? En un mot, de quelle intuition part le rayonnement substantiel de sa gloire? Voilà la question.

Les docteurs se divisent d'opinions dans la réponse. Don Scot dit que le Verbe a la source de sa procession dans la connoissance de l'essence divine, mais non dans celle des personnes, si ce n'est par concomitance; Puteau lui donne pour principe la connoissance des attributs suprêmes et la paternité; Vasquès ajoute la connoissance du Fils lui-même, Turrian celle du Saint-Esprit, Vitasse celle des choses existantes en écartant celle des choses purement possibles; enfin le docteur angélique, Alexandre de Hales, saint Bonaventure, Richard de Saint-Victor, Ægidius, et toute l'imposante école des Thomistes, enseigne que le Verbe procède de la connoissance de la nature divine, des attributs absolus, des personnes adorables, et de toutes les choses soit existantes, soit possibles.

Ce dernier sentiment s'appuie sur des preuves probables, nous croyons même décisives : le lecteur en jugera. Que le Père connoisse la nature divine parfaitement, compréhensivement, selon le terme de l'école, autant qu'elle peut être connue; ce point n'entre pas dans le débat,

---

solùm cognoscit entia, sed etiam non entia. Ergo in verbo importabitur respectus ad non entia : quod videtur falsum.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in lib. LXXXIII *Quæstionum* (qu.63), quòd in nomine *verbi* significatur non solùm respectus ad Patrem, sed etiam ad illa quæ per verbum facta sunt operativâ potentiâ (1).

(Conclusio. — Cùm Deus intelligendo se in productione verbi, intelligat creaturas, in *verbi* nomine intelligitur respectus ad creaturas.)

Respondeo dicendum, quòd in verbo importatur respectus ad creaturam; Deus enim cognoscendo se, cognoscit omnem creaturam. Verbum igitur in mente conceptum, est repræsentativum omnis ejus quod actu intelligitur : unde in nobis

(1) Vel sic plenius : *Quod grecè λόγος dicitur, latinè et rationem et verbum significat. Sed hoc loco meliùs* verbum *interpretamur, ut significetur non solùm respectus ad Patrem, sed ad illa etiam quæ per Verbum facta sunt,* etc.

donc que Dieu se connoît lui-même et toute chose par un seul acte, son Verbe unique représente et le Père et toutes les créatures. Et comme la science de Dieu n'est qu'intuitive pour lui, tandis qu'elle est intuitive et efficiente pour les créatures : ainsi le Verbe est la simple expression du Père, mais il est l'expression tout ensemble et la cause efficiente des créatures. C'est pour cela que le prophète royal écrit cette parole, *Ps.* XXXII, 9 : « Il dit, et tout fut fait, » car le Verbe est la raison productrice des œuvres de Dieu.

Je réponds aux arguments : 1° les noms de personne impliquent la nature indirectement, car ils ésignent une substance de nature raisonnable. Nous dirons donc, si l'on veut, que le nom de la deuxième personne divine n'exprime aucun rapport avec les créatures dans sa signification personnelle; on n'en sera pas moins contraint de reconnoître

tout le monde l'admet. Or tout le monde le voit aussi, pour connoître la nature divine comme nous venons de le dire, autant qu'elle est connoissable, il faut en connoître tous les attributs, partant la fécondité, la causalité et la puissance. Eh bien, la fécondité renferme les personnes qu'elle produit, la causalité les créatures qu'elle appelle à l'existence, et la puissance tout ce qu'elle peut faire : donc le Père connoît nécessairement, éternellement, toujours, les possibles, les êtres réels et les personnes ineffables, de même que nous connoissons la conception dans l'intelligence, les effets dans la cause et la conséquence dans le principe ; donc il a enfanté son infinie Sagesse par la connoissance de la Trinité, de la création et des possibles. Mais nous avons vu, d'une autre part, que le Verbe est semblable à la connoissance du Père : donc il représente tout ce qui est et tout ce qui peut être, le fini et l'infini, le créé et l'incréé. Saint Augustin nous le fait comprendre en deux mots : « Le Père connoît tout, dit-il, *De Trin.*, XV, 14, » et « le Verbe est né de la connoissance du Père. » Saint Thomas nous dira la même chose tout à l'heure : « Le Verbe représente tout ce que l'intelligence conçoit dans l'acte qui le produit.....; puis donc que Dieu se conçoit lui-même et toutes les créatures par un seul acte, son Verbe unique représente et le Père et toutes les créatures. »

L'espace ne nous permet pas d'apporter d'autres preuves; mais voyons un peu les démonstations des théologiens qui soutiennent le sentiment contraire. Don Scot dit : « Le Père connoît sa fécondité primitivement, puis les personnes secondairement, par concomitance : donc, etc. » Dieu ne connoît-il donc pas sa fécondité et ce qu'elle doit produire d'un seul regard? Y a-t-il en lui perfectionnement, progrès, passage du connu à l'inconnu? Non : dans l'Etre immense, qui comprend tout, ni antériorité ni postériorité, ni antécédents ni conséquents, point de notions dérivant les unes des autres, point d'idées successives. Que signifient donc *primitivement*, *secondairement*, *par concomitance*, quand on applique ces termes à l'Être où tout est un, simultané, éternel, infini? Je n'ai jamais pu le comprendre, et je m'assure que les partisans de Scot ne le comprennent guère mieux.

D'autres disent : « Procéder des créatures ou de la connoissance des créatures, c'est tout un. » — Depuis quand la connoissance d'une chose est-elle cette chose elle-même? Le Verbe procède de la connoissance que le Père a des créatures. Voilà tout.

Toutes les autres objections sont de cette force. Restons-en là.

---

sunt diversa verba, secundùm diversa quæ intelligimus; sed quia Deus uno actu et se et omnia intelligit, unicum verbum ejus est expressivum non solùm Patris, sed etiam creaturarum. Et sicut Dei scientia, Dei quidem est cognoscitiva tantùm, creaturarum autem cognoscitiva et factiva ; ita Verbum Dei, ejus quod in Deo Patre est est expressivum tantùm, creaturarum verò est expressivum et operativum. Et propter hoc dicitur in *Psalm.* XXXII : « Dixit, et facta sunt, » quia importatur in verbo ratio factiva eorum quæ Deus facit.

Ad primum ergo dicendum, quòd in nomine personæ includitur etiam natura obliquè; nam persona est *rationalis naturæ individua substantia*. In nomine igitur personæ divinæ quantum ad relationem personalem non importatur respectus ad creaturam, sed importatur in eo

qu'il est relatif aux êtres créés comme supposant la nature suprême. En effet, de même qu'il est propre au Fils d'être Fils, de même il lui est propre d'être Dieu engendré ou Créateur engendré ; le mot *verbe* emporte donc un rapport avec les créatures.

2° Parmi les relations, les unes prennent leur source dans des actions transitives, qui passent à un effet extérieur, comme créer, gouverner, et les noms qui les expriment se disent de Dieu temporellement ; les autres naissent d'actions immanentes, qui restent dans l'agent, comme savoir, vouloir, et les noms qui les désignent conviennent à Dieu éternellement. Eh bien, tout le monde le voit, les relations révélées par le mot *Verbe* rentrent dans la dernière catégorie. Ainsi tous les noms relatifs aux créatures ne s'affirment pas de Dieu temporellement, mais ceux-là seuls qui dénoncent une relation déterminée par un acte transitif extérieur (1).

3° Dieu ne connoît pas les créatures par les créatures, mais par son essence : le Verbe peut donc exprimer les choses créées sans en procéder.

4° Le terme *idée*, quand il s'applique à Dieu, dit principalement rapport aux créatures, et c'est pour cela qu'il ne forme pas un nom personnel et qu'il se décline au pluriel ; mais le mot *verbe* se rapporte d'abord à l'entendement suprême, puis aux créatures, parce que Dieu connoît toute chose en se connoissant lui-même.

5° Ce que la science de Dieu est aux non-êtres, le Verbe de Dieu l'est à ces entités rationnelles ; car, saint Augustin le dit avec justesse, il n'y

(1) Les actes intérieurs, comme connoître, vouloir, s'accomplissent en Dieu de toute éternité, parce qu'ils dépendent uniquement de l'intelligence et de la volonté suprême ; mais les actes extérieurs, comme créer, gouverner, s'accomplissent dans le temps, parce qu'ils supposent la production ou l'existence des créatures. Pourquoi donc les termes qui désignent ces deux sortes d'actes conviennent-ils à Dieu, les uns temporellement, les autres éternellement Il n'est plus besoin de le dire.

---

quod pertinet ad naturam : sicut enim proprium est Filio quòd sit filius, ita proprium est ei quòd sit *genitus Deus*, vel *genitus creator ;* et per hunc modum importatur relatio ad creaturam in nomine *verbi.*

Ad secundum dicendum, quòd cùm relationes consequantur actiones, quædam nomina important relationem Dei ad creaturam, quæ consequitur actionem Dei transeuntem in exteriorem effectum, sicut *creare* et *gubernare*, et talia dicuntur de Deo ex tempore. Quædam verò relatio est, quæ consequitur actionem non transeuntem in exteriorem effectum, sed manentem in agente, ut *scire* et *velle*, et talia non dicuntur de Deo ex tempore ; et hujusmodi relatio ad creaturam importatur in nomine *Verbi.* Nec est verum, quòd nomina importantia relationem Dei ad creaturas omnia dicantur ex tempore : sed sola illa nomina quæ important relationem consequentem actionem Dei transeuntem in exteriorem effectum, ex tempore dicuntur.

Ad tertium dicendum, quòd creaturæ non cognoscuntur à Deo per scientiam à creaturis acceptam, sed per essentiam suam : unde non oportet quòd à creaturis procedat verbum, licèt verbum sit expressivum creaturarum.

Ad quartum dicendum, quòd nomen *Ideæ*, principaliter est impositum ad significandum respectum ad creaturas ; et ideo pluraliter dicitur in divinis, neque est personale. Sed nomen *verbi* principaliter impositum est ad significandam relationem ad *dicentem ;* et ex consequenti ad creaturas, in quantum Deus intelligendo se, intelligit omnem creaturam : et propter hoc in divinis est unicum tantùm verbum, et personaliter dictum.

Ad quintum dicendum, quòd eo modo quo scientia Dei est non entium, et verbum Dei est non entium, quia non est aliquid minus in verbo

a pas moins dans le Verbe de Dieu que dans la science de Dieu. Cependant le Verbe est la ressemblance et la cause productrice des êtres; mais il est la ressemblance et la manifestation des non-êtres.

QUESTION XXXV.

Du nom image attribué au Fils.

Nous allons parler maintenant du nom *image*.

On demande deux choses : 1° Le nom *image* se dit-il en Dieu de la personne? 2° Est-il un nom propre du Fils?

ARTICLE I.

Le nom image *se dit-il en Dieu de la personne?*

Il paroît que le nom d'*image* ne se dit pas en Dieu de la personne. 1° Nous lisons dans saint Augustin, *De Fide, ad Petrum,* I : « La divinité est dans la Trinité l'image à laquelle l'homme a été fait. » Donc *image* se dit de l'essence, et non de la personne.

2° Saint Hilaire dit, *De Synodis :* « L'image d'une chose est l'espèce ou la forme qui en présente la ressemblance. » Or l'espèce ou la forme se rapporte à l'essence : donc l'image aussi.

3° *Image* vient d'*imiter,* mot qui implique priorité et postériorité. Or il n'y a ni priorité ni postériorité dans la nature divine : donc le mot

---

Dei quàm in scientia Dei, ut Augustinus dicit (lib. XV, *de Trin.*, cap. 4). Sed tamen verbum est entium ut expressivum et factivum; non entium autem, ut expressivum et manifestativum.

QUÆSTIO XXXV.

De imagine, in duos articulos divisa.

Deinde quæritur de imagine.

Et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm *imago* in divinis dicatur personaliter. 2° Utrùm sit proprium nomen Filii.

ARTICULUS I.

Utrùm imago *in divinis dicatur personaliter.*

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd *imago* non dicatur personaliter in divinis. Dicit enim Augustinus in lib. *de Fide, ad Petr.* (cap. 1) (2) : « Una est sanctæ Trinitatis divinitas et imago, ad quam factus est homo. » Igitur *imago* dicitur essentialiter et non personaliter.

2. Præterea, Hilarius dicit in lib. *de Synodis,* quòd « imago est ejus rei ad quam imaginatur, species indifferens. » Sed species, sive forma, in divinis dicitur essentialiter : ergo et *imago.*

3. Præterea, *imago* ab imitando dicitur, in quo importatur prius et posterius. Sed in divinis personis nihil est prius et posterius : ergo

(1) De his etiam infra, quæst. 92, art. 3, ad 4; ut et I, *Sent.*, dist. 18, qu. 2, art. 2.
(2) Vel Fulgentius inter opera Augustini, tom. 3.

image ne peut s'appliquer à Dieu ni comme nom personnel, ni d'aucune manière.

Mais saint Augustin dit, *De Trin.*, VII, 1 : « Il seroit absurde de rapporter l'image à elle-même : » donc l'image de la nature divine se rapporte à la relation ; donc le mot qui l'exprime forme un nom personnel (1).

(Conclusion. — Puisque le mot *image* implique l'idée d'origine dans la Trinité, il se dit de la personne.)

Il faut dire ceci : la nature de l'image est la ressemblance de l'objet : non pas la ressemblance dans un attributif quelconque, mais dans l'espèce ou du moins dans un signe de l'espèce. Ainsi, pour donner un exemple, le signe principal de l'espèce dans les choses corporelles, c'est la figure, car les animaux diffèrent d'espèces par la différence de leurs formes et non de leurs couleurs; si bien que si l'on jetoit les couleurs d'un cheval sur un mur sans en retracer les traits linéaires, personne ne donneroit à cela le nom d'*image*. Mais la ressemblance de l'espèce ou de la figure ne suffit pas; il faut encore une chose pour constituer l'image proprement dite, l'origine; il faut que l'objet représentant provienne de l'objet représenté : ainsi, comme le remarque saint Augustin, un œuf n'est pas l'image d'un autre œuf, parce qu'il n'en sort pas. D'après tout cela, que faut-il pour qu'une chose soit vraiment l'image d'une autre ? Il faut qu'elle en sorte avec sa ressemblance dans l'espèce ou dans un signe de l'espèce. Or tout ce qui implique origine ou procession dans la nature divine, appartient aux personnes : donc le mot *image* forme un nom personnel en Dieu.

Je réponds aux arguments : 1° On appelle *image* l'être qui procède d'un

(1) Une chose ne peut être à elle-même sa propre image. Or la nature divine seroit sa propre image, si l'image de Dieu étoit la nature divine : donc l'image de Dieu est la personne.

---

imago non potest esse nomen personale in divinis.

Sed contra est, quod dicit Augustinus (lib. VII, *de Trin.*, cap. 1) : « Quid absurdius quàm imaginem ad se dici? » Ergo *imago* in divinis relativè dicitur, et sic est nomen personale.

(Conclusio. — Cùm imaginis nomen originem in divinis importet, personaliter in divinis dicitur.)

Respondeo dicendum, quòd de ratione imaginis est similitudo : non tamen quæcunque similitudo sufficit ad rationem imaginis, sed similitudo quæ est in specie rei, vel saltem in aliquo signo speciei. Signum autem speciei in rebus corporeis maximè videtur esse figura : videmus enim quòd diversorum animalium secundùm speciem, sunt diversæ figuræ, non autem diversi colores; unde si depingatur color alicujus rei in pariete, non dicitur esse imago nisi depingatur figura. Sed neque ipsa similitudo speciei sufficit vel figuræ, sed requiritur ad rationem imaginis origo; quia, ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstionum* (1), unum ovum non est imago alterius, quia non est de illo expressum. Ad hoc ergo quòd verè aliquid sit imago, requiritur quòd ex alio procedat, simile ei in specie vel saltem in signo speciei. Ea verò quæ processionem sive originem important in divinis, sunt personalia; unde hoc nomen, *imago*, est nomen personale.

Ad primum ergo dicendum, quòd *imago* propriè dicitur quod procedit ad similitudinem

(1) Vel sic pleniùs : *Ubi æqualitas, continuò similitudo, non continuò imago : velut in duobus ovis paribus quia inest æqualitas, inest et similitudo; quæcunque enim adsunt uni, adsunt et alteri; imago tamen non est, quia neutrum de altero expressum est.*

autre avec sa ressemblance, et l'être dont il provient se désigne par le mot d'*exemplaire*. Cependant on peut lui donner improprement le nom d'*image ;* et c'est ce que fait saint Augustin quand il dit : « La divinité est dans la Trinité l'image à laquelle l'homme a été fait. »

2° Le mot *espèce*, tel que l'entend saint Hilaire dans les paroles citées, présente l'idée de forme imprimée d'une chose dans une autre. On dit dans ce sens que l'image d'un être est son espèce, comme on dit que sa ressemblance est sa forme (1).

3° Les vocables *imiter, imitation* n'emportent point l'idée de postériorité dans les personnes divines, mais l'idée d'assimilation (2).

(1) Les paroles citées dans l'objection : « L'image d'une chose est l'espèce ou la forme qui en présente la ressemblance, » ont pour but d'expliquer le premier canon contre les Ariens, canon que voici : « Si quelqu'un entend ce mot : Le Fils est l'image du Dieu invisible, de telle sorte qu'image et Dieu invisible soient la même chose, et qu'il ne reconnoisse pas le Fils comme une personne réelle, qu'il soit anathème. » Qu'entend donc saint Hilaire par image? On le voit clairement en comparant ses paroles avec celles du canon qu'on vient de lire. L'image, comme il la conçoit, ne diffère point de son objet et ne subsiste que dans une substance étrangère ; elle est la ressemblance imprimée d'une chose dans une autre, suivant le langage de l'école ; c'est l'empreinte du cachet dans la cire, la représentation du cheval sur la toile ; c'est aussi l'idée d'un objet dans l'esprit. Saint Hilaire parle donc de l'image en général et non pas de l'image proprement dite, telle qu'on l'entend en parlant de Dieu.

(2) Nous croyons devoir établir en peu de mots la divinité du Fils.

Plusieurs sectaires ont nié ce dogme fondamental du christianisme : les gnostiques, cérinthiens, carpocratiens, ébionites, valentiniens, ophites; puis Artemon, Praxéas, Noet, Berylle et Paul de Samosate; puis les ariens et leur nombreuse descendance. Dans le seizième siècle, au sein du protestantisme, Louis Hetzer, Valentin Gentilis, J. Campanus, Gribaldi, Blandrada, Farnow, Wisnow, Leiser, Sande, Seebach, Fende, Dippel, Whiston, Jackson, Clarke, Vernet, Purgole, Oertel, Limborch, les deux Socin, Episcopius et d'autres renouvelèrent l'impiété d'Arius; les chefs de la prétendue réforme, encore sous le joug de la superstition romaine, jetèrent un cri d'indignation; Calvin fit même brûler Michel Servet, qui avoit pris au sérieux la proclamation de la liberté religieuse ; mais toute la secte devoit être entraînée dans l'abîme, sur la pente du libre examen. Déjà d'Alembert disoit que les ministres du saint Evangile, à Genève, ne croyaient plus à l'auteur de l'Evangile. Successeurs de Luther dans ce qu'on appelle l'Eglise d'Allemagne, les interprètes rationalistes nient jusqu'à la personnalité de Jésus-Christ pour en faire un mythe, un symbole, une idée. En Amérique, où l'erreur protestante pèse sur les esprits sans le contrepoids de la vérité catholique, l'apostasie, l'infidélité est générale. Une pièce officielle publiée en 1855, le *Unitarien Congregational Regisier* compte 252 sociétés unitaires dans les Etats-Unis; puis il ajoute que « les sectes trinitaires travaillent de concert, et très-harmonieusement, avec ces sociétés. » Ainsi les meilleurs protestants, ceux qui croient encore à la Trinité, font cause commune avec les blasphémateurs du saint nom de Jésus-Christ.

Cependant l'Ecriture Sainte proclame à chaque page sa divinité. Voici quelques-uns des attributs qu'elle lui décerne. 1° Le Fils a la science infinie. D'abord il connoît Dieu : « Nul ne connoît le Fils, si ce n'est le Père ; et nul ne connoît le Père, si ce n'est le Fils, et celui à

---

alterius; illud autem, ad cujus similitudinem aliquid procedit, propriè dicitur *exemplar*, impropriè verò *imago*. Sic tamen Augustinus utitur nomine imaginis cùm dicit : « Divinitatem sanctæ Trinitatis esse imaginem ad quam factus est homo. »

Ad secundum dicendum, quòd *species* (prout ponitur ab Hilario in diffinitione imaginis) importat formam deductam in aliquo ab alio. Hoc enim modo *imago* dicitur esse species alicujus, sicut id quod assimilatur alicui, dicitur forma ejus, in quantum habet formam illi similem.

Ad tertium dicendum, quòd *imitatio* in divinis personis non significat posterioritatem, sed solam assimilationem.

ARTICLE II.

Le mot image *est-il un nom propre du Fils?*

Il paroît que le mot *image* n'est pas un nom propre du Fils. 1° Saint Jean Damascène dit, *De Fide orth.*, I, 18 : « L'Esprit saint est l'image du Fils. » Donc le mot image n'est pas un nom propre à la deuxième personne divine.

2° La nature de l'image consiste, ainsi que le dit saint Augustin, dans

qui le Fils a voulu le révéler. » (*Matth.*, XI, 27.) — « Aucun n'a vu le Père, si ce n'est celui qui est de Dieu; celui-ci a vu le Père. » (*Jean*, VI, 46; comp. *ibid.*, I, 18.) Ensuite il connoît toute chose : « Jésus aussitôt, ayant connu dans son esprit ce qu'ils pensoient en eux-mêmes, leur dit... » (*Marc*, II, 8.) — « Nathanaël lui dit : D'où me connoissez-vous? Jésus, répondant, lui dit : Avant que Philippe vous appelât, lorsque vous étiez sous le figuier, je vous ai vu. Nathanaël lui dit : Vous êtes le Fils de Dieu. » (*Jean*, I, 48.) — « A présent nous savons que vous savez toute chose, et qu'il n'est pas besoin que l'on vous interroge : en cela nous croyons que vous êtes sorti de Dieu. » (*Jean*, XVI, 30; comp. *Ibid.*, XXI, 17; VI, 46; XIII, 11; II, 24.)

2° Il est le principe producteur des êtres : « Voici ce que dit l'Amen (la Vérité), le témoin fidèle, qui est le principe de la créature de Dieu. » (*Apoc.*, III, 14.) — « Tout a été fait par lui, et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui. » (*Jean*, I, 3; comp. *ibid.*, 10.) — « Nous avons un seul Dieu, Père, de qui toute chose et nous en lui; et un seul Seigneur, par qui toute chose et nous par lui. » (I, *Cor.*, VIII, 6; comp. *Ephés.*, III, 9.) — « En lui toutes choses ont été créées dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles, soit trônes, soit dominations, soit principautés, soit puissances : tout a été créé par lui et en lui. » (*Coloss.*, I, 16; comp., *Hébr.*, I, 2.)

3° Il fait et partage tout avec le Père : « Jésus leur répondit : Mon Père agit sans cesse, et moi j'agis aussi... En vérité, en vérité, je vous le dis, le Fils ne peut rien faire de lui-même, mais seulement ce qu'il voit que le Père fait; car tout ce qu'il fait, le Fils pareillement le fait. Car le Père aime le Fils, et lui montre tout ce qu'il fait; et il lui montrera des œuvres plus grandes, de sorte que vous serez dans l'admiration. Car le Père ressuscite les morts et les vivifie, et ainsi le Fils vivifie qui il veut. » (*Jean*, V, 17-21.) — « Tout ce qu'a le Père est à moi. » (*Ibid.*, XVI, 15.) — « Je ne prie point pour le monde, mais pour ceux que vous m'avez donnés, parce qu'ils sont vôtres. Et tout ce qui est mien est vôtre, et tout ce qui est vôtre est mien. » (*Jean*, XVII, 9.)

4° Il est le premier et le dernier, l'être vivant : « Je suis l'alpha et l'oméga, le premier et le dernier.... Et je vis, et j'ai été mort; et voilà que je suis vivant dans les siècles des siècles; Amen : et j'ai les clefs de la mort et de l'enfer. » (*Apoc.*, I, 11, 18.) — « Voici ce que dit le premier et le dernier, qui fut mort et qui vit. » (*Ibid.*, II, 8; comp. III, 14; XXII, 13.)

5° Il a toute puissance sur la terre et dans les cieux : « Jésus leur dit : Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre. » (*Matth.*, XXVIII, 18.) — « Le Père aime le Fils, et il a tout remis entre ses mains. » (*Jean*, III, 35; comp., I, *Cor.*, XV, 17.) — « Qui (Jésus-Christ) monté au ciel, est à la droite de Dieu, ayant au-dessous de lui les anges, et les puissances et les vertus. » (I, *Pierre*, III, 22.) — « L'agneau les vaincra, parce qu'il est le Seigneur des seigneurs et le Roi des rois. » (*Apoc.*, XVII, 14; comp., *ibid.*, XI, 15; I, 5.)

6° Il est assis à la droite du Père et jouit de la gloire éternelle : « Le Seigneur a dit à mon

---

ARTICULUS II.

Utrùm nomen imaginis *sit proprium Filio.*

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd nomen *imaginis* non sit proprium Filio : quia, ut dicit Damascenus (lib. I *de Fide orth.*, cap. 18), Spiritus sanctus est *imago Filii*. Non est ergo proprium nomen Filii.

2. Præterea, de ratione imaginis est similitudo cum expressione, ut Augustinus dicit in

(1) De his etiam lib. II, *Sent.*, dist. 18, quæst. 2, art. 3; et dist. 31, quæst. 3, art. 1; et *ad Hebr.*, I, lect. 8, col. 3.

l'origine et la ressemblance. Or le Saint-Esprit nous offre ces deux choses, puisqu'il procède d'un autre avec la ressemblance de son principe. Donc il est image, donc le Fils ne l'est pas seul.

3° L'homme lui-même est l'image de Dieu; car saint Paul dit, I *Cor.*, XI, 7:

Seigneur : Assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis l'escabeau de tes pieds. » (*Matth.*, XXII, 44.) — « Isaïe dit ces choses, lorsqu'il vit sa gloire et qu'il parla de lui. » (*Jean*, XII, 41.) — « Et maintenant, vous, Père, glorifiez-moi en vous-même de la gloire que j'ai eue en vous avant que le monde fût. » (*Ibid.*, XVII, 5.) — « Si grand est le Pontife que nous avons, qu'il seoit à la droite du trône de la Majesté. » (*Hébr.*, VIII, 1.) — « Mes frères, ne faites point acception des personnes, vous qui avez foi en la gloire de notre Seigneur Jésus-Christ. » (*Jacques*, II, 1; comp. *Apoc.*, XXI, 23.)

7° Il est Fils de Dieu. Le Père lui donne lui-même ce titre : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui je me suis complu. » (*Matth.*, III, 17; comp. XII, 18; XVII, 5, etc.) Le Verbe incarné prend aussi ce nom dans mille passages de l'Ecriture : « Le Grand Prêtre l'interrogea de nouveau et lui dit : Etes-vous le Christ, Fils du Dieu béni? Jésus lui dit : Je le suis. » (*Marc*, XIV, 61.) — « Dieu a aimé le monde jusqu'à donner son Fils unique. » (*Jean*, III, 16, 17.) — « Qui croit en lui n'est point jugé; mais qui ne croit point est déjà jugé, parce qu'il ne croit point dans le nom du Fils unique de Dieu. » (*Ibid.*, 18.) — Les disciples lui ont pareillement décerné le même titre : « Jésus dit aux douze : Voulez-vous, vous aussi, vous en aller? Et Simon Pierre lui répondit : Seigneur, à qui irions-nous? Vous avez les paroles de la vie éternelle; et nous avons cru, et nous avons connu que vous êtes le Christ, Fils de Dieu. » (*Jean*, VI, 68-70.) — Les païens eux-mêmes ont rendu le même témoignage : « Le centurion et ceux qui étoient avec lui, voyant le tremblement de terre et tout ce qui se passoit, furent saisis d'une grande crainte et dirent : Celui-ci étoit vraiment le Fils de Dieu. » (*Matth.*, XXVII, 54. Voyez aussi *Jean*, III, 33; V, 20, 22, 36; VI, 40; XVII, 1; V, 19, 26; VIII, 36; I, 32-34; XI, 27, etc.) — Les unitaires objectent que l'ancien testament appelle aussi Fils de Dieu, parce qu'ils reçoivent du Ciel des faveurs particulières, les grands, les princes, les hommes illustres. Effectivement, et notre saint auteur nous l'a dit dans une discussion précédente, Dieu, dans l'Ecriture, donne figurément, allégoriquement, le titre de fils à ses enfants adoptifs par le don de la grace ou par celui de la gloire; mais il ne le décerne proprement, sans métaphore qu'au Verbe adorable, engendré dans son sein de toute éternité. On le voit clairement dans un texte que nous lisions tout à l'heure : « Nul ne connoît le Fils, si ce n'est le Père; et nul ne connoît le Père, si ce n'est le Fils. » (*Matth.*, XI, 27.) Remarquons bien : *Nul*, aucun (οὐδεὶς), *si ce n'est le Fils*, et non les fils : donc il n'y a qu'un Fils dans le sens propre. Dans d'autres passages que nous avons cités pareillement, l'Evangile appelle le Verbe *Fils unique*, unigenitum, μονογενῆ. Or ce terme veut dire *seul fils*, et c'est encore l'Ecriture qui nous l'apprend : « Comme il (Jésus) approchoit de la porte de la ville, voilà qu'on emportoit un mort, *fils unique* de sa mère (*Luc*, VII, 12). Et voilà que de la foule un homme s'écria : Maître, je vous supplie, ayez pitié de mon fils, *le seul que j'aie.* » (*Luc*, IX, 38; comp. *Hébr.*, XI, 17; *Tob.*, III, 15; VI, 19; VIII, 12.) Jésus-Christ est donc seul Fils de Dieu dans la signification que les livres saints lui donnent ce nom; il l'est proprement, par nature, tandis que les hommes le sont dans le sens figuré, par métaphore; donc il est Dieu, car le fils a nécessairement la nature du père. Ceux qui entendoient le divin Maître, ne comprenoient pas autrement le terme que nous expliquons. Comme Jésus avoit guéri un homme malade le jour du sabbat, et que les Juifs l'accusoient d'avoir tansgressé la loi de Moïse, « il leur répondit : Mon Père agit sans cesse, et moi j'agis aussi. Sur quoi les Juifs cherchoient encore plus à le faire mourir; parce que non-seulement il violoit le sabbat, mais qu'il disoit que Dieu étoit son Père, se faisant l'égal de Dieu. » (*Jean*, V, 17.) Les Juifs

---

lib. LXXXV *Quæstionum* (ut sup.) (1). Sed hoc convenit Spiritui sancto; procedit enim ab alio secundùm modum similitudinis. Ergo Spiritus sanctus est imago, et ita non est proprium Filii quòd sit imago.

3. Præterea, homo etiam dicitur *imago Dei*,

(1) Ubi proinde ait *esse imaginem hominis in speculo, quia de illo expressa est; et sic expressam esse de parente similitudinem filii ut rectè dicatur imago;* sed negat ovum (etsi ovo simile) imaginem illius esse, *quia expressum non* est, ut jam sup.

« L'homme ne doit pas voiler sa tête, parce qu'il est l'image et la gloire de Dieu. » Donc le nom d'*image* n'est pas propre au Fils.

Mais on lit dans saint Augustin, *De Trin.*, VII, 2 : « Le Fils seul est l'image du Père. »

(CONCLUSION. — Puisque le Fils procède comme Verbe et le Saint-Esprit

entendoient donc que le Sauveur se faisoit *l'égal de Dieu*, quand il se disoit *Fils de Dieu*, et l'infaillible vérité confirma cette interprétation dans sa réponse.

8° Il a la nature du Père : « Moi et le Père nous sommes un. Alors les Juifs prirent des pierres pour le lapider. » (*Jean*, X, 30, 31.) — « Qui me voit, voit aussi le Père... Ne croyez-vous pas que je suis dans le Père, et que le Père est en moi? Les paroles que je vous dis, je ne les dis pas de moi-même. Et le Père qui demeure en moi fait lui-même les œuvres. Ne croyez-vous pas que je suis dans le Père, et que le Père est en moi? Croyez du moins à cause des œuvres. » (*Jean*, XIV, 10, 12.) — « Personne n'a jamais vu Dieu : le Fils unique qui est dans le sein du Père, c'est lui qui l'a révélé. » (*Ibid.*, I, 18.)

9° Il est digne de l'adoration suprême : « Dieu l'a élevé, et lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom : afin qu'au nom de Jésus, tout genou fléchisse au ciel, sur la terre et dans les enfers, et que toute langue confesse que notre Seigneur Jésus-Christ est dans la gloire de Dieu le Père. » (*Philipp.*, II, 9, 11.) — « Le Père ne juge personne; mais il a remis tout jugement au Fils, afin que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père. Qui n'honore point le Fils, n'honore point le Père qui l'a envoyé. » (*Jean*, V, 22, 23.) — « Il nous a parlé par son Fils, qu'il a établi héritier de toute chose, et par qui il a fait les siècles; lequel, étant le rayonnement de sa gloire et la figure de sa substance, soutenant toute chose par la puissance de sa parole, nous purifiant de nos péchés, seoit à la droite de la Majesté dans les hauteurs; ayant été élevé autant au-dessus des anges, que près d'eux est plus excellent le nom qu'il a hérité. Car à qui d'entre les anges dit-il jamais : Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui? « Et encore » : Je serai son Père et il sera mon Fils? Et lorsque de nouveau il introduisit son premier-né dans le monde, il dit : Que tous les anges de Dieu l'adorent. » (*Hébr.*, II, 2-6 ; voyez aussi I, *Cor.*, 2; II, *Timoth.*, II, 22; *Actes*, XIX, 13; IX, 14; XXI, 1; XXII, 14; *Gal.*, I, 5; *Hébr.*, XIII, 21; I, *Pierre*, IV, 2, etc.) — « Pendant qu'il les bénissoit (les disciples), il se retira d'eux et il étoit enlevé dans le ciel. Et eux, l'ayant adoré, revinrent à Jérusalem pleins d'une grande joie. Et ils étoient toujours dans le temple, louant et bénissant Dieu. » (*Luc*, XXIV, 51-53.)

De ce moment, le Verbe fait chair a toujours reçu dans l'Eglise l'adoration suprême. Les païens l'attestent eux-mêmes. Pline, dans une lettre à Trajan, *Epist.*, I, X, *ep.* 97, dit que les chrétiens avoient coutume de chanter des hymnes de louanges à Jésus-Christ « comme à un Dieu. » Lucien les raille, *Mort. Peregrin.*, n. 11, 13, de ce qu'ils adoroient « comme Dieu ce crucifié. » Celse, qui le tenoit pour un homme pur et simple, se scandalise, Orig., *Contra Celsum*, VIII, 12, 14, 15, de lui voir rendre « les honneurs divins. » Julien ne manifeste ni moins d'étonnement ni moins de scrupules, *Epist.* 51 ; et Tryphon, pour détruire « la superstition générale, » disoit que la Divinité ne peut prendre la nature humaine, Justin., *Dial. cum Tryph.*, 68. Tous les écrivains chrétiens nous montrent aussi l'Eglise primitive adorant Jésus-Christ, tous professent hautement sa divinité : saint Clément de Rome, *Ad* I, *Cor.*, II; II, *Cor.*, n. 1 ; saint Ignace, *Ad Rom.*, n. 14 ; *Ad Smyrneus.*, n. 1 ; saint Justin, *Apolog.*, I, n. 63 ; *Dial. c. Tryph.*, XXXVI, LVI-LXI ; l'auteur de la lettre à Diognet, n. 7, 8 ; Tatien, *Adv. Græc.*, XXI ; Athénagore, *Legat.*, X ; saint Irénée, *Adv. hæres.*, III, 6, n. 1 ; VIII, 3 ; IX, 2 ; saint Clément d'Alexandrie, *Protrept.*, I, X ; *Pædag.*, 1, 2, et alibi ; Origène, *Contra Cels.*, I, 66 ; III, 4 ; *In Joh.*, tom. I, n. 11 ; *De principio*, I, 2, n. 3, et alibi ; Tertullien, *Apolog.*, XXI, *Adv. Mar.*, III, 12 ; saint Cyprien, *Epist.*, 3, 73, 74 ; saint Grégoire le Thaumaturge, *Orat. paneg. in Orig.*, n. 4 ; Lactance, *Div. Instit.*, IV, 22, 29. A la naissance du christianisme, les maîtres de la foi n'exprimoient

---

secundùm illud primæ *ad Cor.* XI : « Vir non debet velare caput suum, quoniam imago et gloria Dei est. » Ergo non est proprium Filio.

Sed contra est, quod Augustinus dicit VII, *de Trin.* (cap. 2), quòd « solus Filius est imago Patris. »

(CONCLUSIO. — Cùm Filius in divinis procedat ut verbum, Spiritus autem sanctus ut amor :

comme amour, le nom d'*image* ne convient pas à l'Esprit saint, mais il est propre au Fils.)

Il faut dire ceci : les Grecs disent communément que le Saint-Esprit est l'image du Père et du Fils ; mais les Latins n'appliquent ce nom qu'au Fils à l'égard du Père. L'Ecriture sainte nous donne elle-même cet exemple ; saint Paul écrit aux *Coloss.*, I, 15 : « Qui (le Fils de la dilection du Père) est l'image du Dieu invisible, premier-né de toute créature ; » et aux *Héb.*, I, 3 : « Qui (le Fils), étant le rayonnement de sa gloire et la figure de sa substance... »

Mais qu'est-ce qui fait donner au Fils et refuser au Saint-Esprit la dénomination d'*image ?* Quelques auteurs en trouvent le motif en ce que le Père et le Fils ont une notion commune, celle de principe, tandis que le Saint-Esprit ne partage aucune notion avec le Père et le Fils. Cette raison n'est pas satisfaisante. En effet, l'égalité des personnes n'a pas son fondement, comme le dit saint Augustin, dans les propriétés notionelles ou dans les relations : on ne peut donc asseoir sur cette base leur ressemblance, qui est le trait caractéristique de l'image en Dieu (1).

Aussi d'autres donnent-ils une autre explication : L'Esprit saint ne peut être d'aucune manière, disent-ils, image dans la sainte Trinité : il ne peut être, ni l'image du Fils, parce que nous aurions alors la copie de la copie, la représentation de la représentation ; ni l'image du Père, attendu que l'expression doit se rapporter immédiatement à l'exemplaire, et que

pas sans difficulté, dans leur idiome national, le sublime et l'ineffable mystère du Verbe révélé dans la langue biblique ; puis combattant les Gnostiques corps à corps, pour écarter le système de leurs émanations monstrueuses, ils appuyoient fortement sur la génération temporelle de Jésus-Christ. De là la diversité des expressions, les formules divergeantes du langage qu'emploient les premiers organes de la tradition ; de là le vague et l'apparente indécision que trois ou quatre écrivains catholiques n'ont pas craint de leur reprocher avec les protestants ; mais tous enseignent la divinité du Verbe fait chair, tous proclament solennellement son éternelle génération dans le sein de Dieu. Le concile de Nicée, revêtant le dogme de sa véritable forme, amena dans le langage l'unité qui existoit déjà dans la croyance.

(1) Les personnes de la sainte Trinité sont égales entre elles, non parce qu'elles sont Père, Fils et Saint-Esprit, mais parce qu'elles sont Dieu ; elles sont égales par la nature divine, et non par les relations personnelles. Or l'égalité et la ressemblance ont le même fondement.

---

nomen *imaginis* proprium est Filio, non autem Spiritui sancto.)

Respondeo dicendum, quòd doctores Græcorum communiter dicunt Spiritum sanctum esse imaginem Patris et Filii; sed doctores latini soli Filio attribuunt nomen *imaginis*. Non enim invenitur in canonica Scriptura, nisi de Filio; dicitur enim *Col.* I : « Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus creaturæ ; » et *ad Hebr.* I : « Qui cùm sit splendor gloriæ, et figura substantiæ ejus. »

Hujus autem rationem assignant quidam ex hoc quòd Filius convenit cum Patre, non solùm in natura, sed etiam in notione principii; Spiritus autem sanctus non convenit cum Filio, nec cum Patre, in aliqua notione. Sed hoc non videtur sufficere : quia sicut secundùm relationes non attenditur in divinis neque æqualitas neque inæqualitas, ut Augustinus dicit (lib. III *de Trin.*, cap. 6) : ita neque similitudo, quæ requiritur ad rationem imaginis.

Unde alii dicunt quòd Spiritus sanctus non potest dici *imago Filii*, quia imaginis non est imago; neque etiam *imago Patris*, quia imago refertur immediatè ad id cujus est imago, Spiritus sanctus autem refertur ad Patrem per Filium; neque etiam est *imago Patris et Filii*, quia sic esset una imago duorum, quod

la troisième personne se rapporte à la première par la deuxième; ni enfin l'image du Père et du Fils tout à la fois, vu qu'il n'y auroit qu'une empreinte pour deux prototypes. Ce raisonnement ne vaut pas mieux que le précédent. Le Père et le Fils sont, comme nous le verrons plus tard, le même principe de l'Esprit saint : pourquoi donc une seule image ne pourroit-elle les représenter dans cet attribut commun, sous l'aspect de ce caractère unique? Est-ce que l'homme ne représente pas à lui seul toute la Trinité?

Voici donc ce qu'il faut dire. Comme le Saint-Esprit n'est pas dit *né*, *engendré*, bien qu'il reçoive dans sa procession la nature du Père : de même il ne porte pas le nom d'*image*, quoiqu'il ait la ressemblance du Père dans l'espèce. Tout le monde en voit la raison : le Fils procède comme Verbe, et l'Esprit saint comme amour; or le Verbe a par nature, en vertu de la génération, la ressemblance spécifique de son principe; mais l'amour, qui est le Saint-Esprit, n'a pas cette similitude de la même manière, par la procession, il l'a comme amour divin.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Jean Damascène prend ordinairement, comme les autres Pères grecs, le mot *image* dans le sens de ressemblance parfaite. Voilà tout (1).

2° Sans doute le Saint-Esprit ressemble aux deux autres personnes de

(1) Saint Athanase, dans sa lettre à Sérapion, voulant prouver que le Saint-Esprit est consubstantiel au Fils comme le Fils l'est au Père, dit ce mot : « L'Esprit saint est l'image du Fils. » Nous lisons pareillement dans saint Basile, *Advers. Eunom.*, V : « Jésus-Christ est la véritable et naturelle image de Dieu, et l'Esprit saint est l'image de Jésus-Christ. » Saint Cyrille d'Alexandrie, *In Joann.*, XI, appelle aussi l'Esprit saint « l'image du Fils. » Pour bien faire comprendre ces passages et d'autres que l'on pourroit citer, rappelons quelques principes.

Il y a deux sortes d'image : l'image prise dans le sens large, et l'image prise dans le sens propre. L'image prise dans le sens large est la représentation d'une chose; c'est le portrait, l'effigie, la similitude qui en rappelle l'idée, la figure, la forme, la nature. La ressemblance constitue, à elle seule, cette sorte d'image.

L'image proprement dite est l'être qui procède d'un autre avec sa ressemblance dans l'espèce. Il faut trois choses pour la former. 1° La ressemblance spécifique : ainsi un mur blanc n'est pas l'image d'un cheval blanc, parce que s'il en a la couleur, il n'appartient pas à la même espèce; mais le fils est l'image du père, parce qu'il a la même nature. 2° L'origine : ainsi le fils est encore l'image du père; mais un œuf n'est pas, comme nous l'a dit le prince des théologiens, l'image d'un autre œuf, parce qu'il n'en sort pas. 3° Enfin l'origine par génération, qui emporte d'elle-même la ressemblance du principe dans le terme : ainsi, pour revenir toujours à notre exemple, le fils est l'image du père; mais la figue n'est pas l'image du figuier. Ces

---

videtur impossibile : unde requiritur quòd Spiritus sanctus nullo modo sit *imago*. Sed hoc nihil est : quia Pater et Filius sunt unum principium Spiritûs sancti, ut infrà dicetur (qu. 36, art. 4); unde nihil prohibet sic Patris et Filii (in quantum sunt unum) esse unam imaginem, cùm etiam homo totius Trinitatis sit una imago.

Et ideo aliter dicendum est, quòd sicut Spiritus sanctus, quamvis suâ processione accipiat naturam Patris (sicut et Filius), non tamen dicitur *natus*; ita licèt accipiat speciem similem Patris, non dicitur *imago*; quia Filius procedit ut verbum, de cujus ratione est similitudo speciei ad id à quo procedit; non autem de ratione amoris, quamvis hoc conveniat amori qui est Spiritus sanctus, in quantum est amor divinus.

Ad primum ergo dicendum, quòd Damascenus et alii doctores Græcorum communiter utuntur nomine *imaginis* pro perfecta similitudine.

Ad secundum dicendum, quòd licèt Spiritus

la Trinité, mais il ne s'ensuit pas qu'il soit leur image : nous en avons donné la raison dans ce qui précède.

3° Une chose peut être l'image d'une autre de deux manières : d'abord dans un objet qui a spécifiquement la même nature, comme le fils est l'image du roi ; ensuite dans un objet qui n'a pas la même nature, comme l'effigie est aussi l'image du roi. Or le Fils éternel est de la première manière l'image du Père, et l'homme est de la seconde l'image de Dieu. Aussi l'Ecriture sainte, pour marquer la distance qui sépare la créature du Créateur, ne dit-elle pas que l'homme est l'image, mais *à l'image* de Dieu, mot qui implique un but à obtenir, un progrès à faire, un perfectionnement à poursuivre ; mais le Fils n'est pas dit à l'image du Père, parce qu'il est son empreinte fidèle, sa copie vivante et parfaite (1).

principes si simples, si clairs renferment la solution de tous les doutes et de toutes les difficultés.

On pose cette question : Le Fils est-il l'image de la nature divine ? Il faut distinguer. Ou l'on considère la nature divine en elle-même, dans les attributs absolus, comme formant l'essence adorable ; ou bien on l'envisage dans le Père, avec les attributs relatifs, comme jointe à la notion de principe : dans le premier cas, le Fils n'est pas l'image proprement dite de la nature divine, parce qu'il n'en procède pas ; dans le second, le Fils est l'image de la nature infinie, parce qu'il en procède.

On demande encore : Le Fils est-il l'image du Saint-Esprit ? Non, rigoureusement parlant, et pourquoi ? Parce qu'il n'en procède pas.

Maintenant, le Saint-Esprit est-il l'image du Fils ? Oui et non : oui, si l'on parle de l'image prise dans le sens large, parce que le Saint-Esprit a la ressemblance du Fils ; non, si l'on entend l'image proprement dite, parce que le Saint-Esprit ne procède pas du Fils par voie de génération.

Après cela, les passages cités plus haut s'expliquent d'eux-mêmes. Le mot grec que le latin rend par *imago*, εἰκὼν n'implique pas l'idée d'origine par génération, mais uniquement celle de ressemblance ; il veut dire effigie, simulacre, image prise dans le sens large. On peut donc dire, dans la langue de l'église orientale, que l'Esprit saint est l'image du Fils ; mais cela n'est point permis dans les langues dérivées du latin.

(1) Notre saint auteur nous a dit dans l'article précédent : « On appelle *image* l'être qui procède d'un autre avec sa ressemblance, et l'être dont il provient se désigne par le mot d'*exemplaire*. » En conséquence, poursuit Dælmann, « Dieu fut l'exemplaire et l'homme l'image dans la création. Ces paroles donc, *Gen.*, I, 26 : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance, » peuvent s'entendre de deux manières : si l'on rapporte à Dieu le mot d'*image*, il faut le prendre dans la signification d'exemplaire ; si on l'attribue à l'homme, il faut l'interpréter dans ce sens : « Afin qu'il soit notre image. »

Maintenant si l'on demandoit quelle est la différence, dans le texte biblique, entre l'image et la ressemblance, nous répondrions que le premier de ces termes désigne les facultés naturelles, et le second le développement de ces facultés. C'est là ce qu'enseigne Bellarmin, de *Gratiâ prim. hom.*, II : « L'image, dit-il, est la nature même de l'intelligence et de la volonté, c'est Dieu seul qui la fait ; la ressemblance est la droiture et la justice, c'est nous qui l'accomplissons avec le secours de Dieu. » Ensuite le savant cardinal apporte plusieurs passages à l'appui de cette doctrine, puis il conclut ainsi : « Nous devons donc admettre que l'image appartient à la nature de l'homme, et que la ressemblance est formée par ses vertus. »

---

sanctus sit similis Patri et Filio, non tamen sequitur quòd sit *imago*, ratione jam dictâ.

Ad tertium dicendum, quòd imago alicujus dupliciter in aliquo invenitur : uno modo, in re ejusdem naturæ secundùm speciem, ut imago Regis invenitur in filio suo ; alio modo, in re alterius naturæ, sicut imago Regis invenitur in denario. Primo autem modo Filius est *imago Patris ;* secundo autem modo dicitur homo *imago Dei*. Et ideo ad designandam in homine imperfectionem imaginis, homo non solùm dicitur *imago*, sed et *ad imaginem*, per quod motus quidam tendentis in perfectionem designatur ; sed Filius Dei non dicitur esse *ad imaginem*, quia est perfecta Patris imago.

QUESTION XXXVI.

De la personne du Saint-Esprit.

Il nous reste à parler de la troisième personne divine. Cette personne a trois noms : elle s'appelle *Esprit saint, Amour* et *Don de Dieu.*

On demande quatre choses sur le premier nom : 1° Le mot de *Saint-Esprit* est-il le nom propre d'une personne divine ? 2° La personne que ce nom désigne procède-t-elle du Père et du Fils ? 3° Cette personne procède-t-elle du Père par le Fils ? 4° Le Père et le Fils sont-ils un seul principe du Saint-Esprit ?

ARTICLE I.

Le mot de Saint-Esprit *est-il le nom propre d'une personne divine ?*

Il paroît que le mot de *Saint-Esprit* n'est pas le nom propre d'une personne divine. 1° Un nom commun aux trois personnes divines n'est pas le nom propre d'une seule. Or le nom d'*Esprit saint* est commun aux trois personnes divines. En effet, saint Hilaire montre, *De Trin.*, VIII, qu'il s'applique, d'abord au Père, comme dans cette parole, *Is.*, LXI, 1 : « L'Esprit du Seigneur *s'est reposé* sur moi ; » ensuite au Fils, par exemple dans ce passage, *Matth.*, XII, 28 : « Je chasse les démons par l'Esprit de Dieu ; » enfin au Saint-Esprit lui-même, quand il est dit, *Actes*, II, 18 : « Je répandrai de mon esprit sur toute chair (1). » Donc le mot *Esprit saint* n'est pas le nom propre d'une personne divine.

(1) Le jour de la Pentecôte, lorsque les apôtres eurent reçu l'Esprit saint, comme les

---

QUÆSTIO XXXVI.

De persona Spiritus sancti, in quatuor articulos divisa.

Post considerationem prædictam considerandum est de his quæ pertinent ad personam Spiritus sancti, quia non solùm dicitur *Spiritus sanctus,* sed etiam *Amor* et *Donum Dei.*

Circa Spiritum sanctum ergo quæruntur quatuor : 1° Utrùm hoc nomen, *Spiritus sanctus,* sit proprium alicujus personæ. 2° Utrùm illa persona divina, quæ *Spiritus sanctus* dicitur, procedat à Patre et Filio. 3° Utrùm procedat à Patre per Filium. 4° Utrùm Pater et Filius sint unum principium Spiritûs sancti.

ARTICULUS I.

Utrùm hoc nomen, Spiritus sanctus, *sit proprium nomen alicujus divinæ personæ.*

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd hoc nomen, *Spiritus sanctus,* non sit proprium nomen alicujus divinæ personæ. Nullum enim nomen commune tribus personis est proprium alicujus personæ. Sed hoc nomen, *Spiritus sanctus,* est commune tribus personis : ostendit enim Hilarius *de Trin.* (lib. VIII), in Spiritu Dei aliquando significari Patrem, ut cùm dicitur (*Esai.* LXI) : « Spiritus Domini super me ; » aliquando significari Filium, ut cùm dicit Filius (*Matth.* XII) : « In Spiritu Dei ejicio dæmonia, » naturæ suæ potestate ejicere se dæmonia demonstrans (2) ; aliquando de Spiritu sancto, ut ibi : « Effundam de spiritu meo super omnem carnem. » Ergo hoc nomen, *Spiritus sanctus*, non est proprium alicujus divinæ personæ.

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 15, art. 1 ; ut et I, *Sent.*, dist. 10, art. 4 ; et *Cont. Gent.*, lib. 4, cap. 19 ; et qu. 3, de malo, art. 14 ; art. 14 ; et *Opusc.* 3, cap. 46 et 47.

(2) Ex græco δαιμονια ut et *Luc.* XI, vers. 20.

2° Les noms des personnes divines expriment des relations. Or le mot d'*esprit saint* n'exprime aucune relation : donc il n'est pas le nom propre d'une personne divine.

3° On ne peut dire du Fils qu'il est le fils de tel ou tel homme, e pourquoi? parce que *fils* est le nom propre d'une personne divine. Or on dit de l'Esprit saint qu'il est l'esprit de tel ou tel homme; car nous lisons, *Nomb.*, XI, 16-17 : « Le Seigneur dit à Moïse : .... Je prendrai de votre Esprit et je leur en donnerai (1); » et IV *Rois*, II, 15 : « L'Esprit d'Elie s'est reposé sur Elisée. » Donc le mot d'*Esprit saint* ne forme pas le nom propre d'une personne divine.

Mais il est écrit, I *Jean*, V, 7 : « Ils sont trois qui rendent témoignage dans le ciel : le Père, le Verbe et l'Esprit saint. » Or, quand nous demandons : « Qu'est-ce que sont ces trois? » on répond, comme le remarque saint Augustin, *De Trin.*, VII, 4 : « Trois personnes. » Donc *esprit saint* est le nom propre d'une personne divine.

(CONCLUSION. — Le mot d'*esprit saint* est propre à une personne divine.)

Il faut dire ceci : il y a deux processions dans la nature divine, l'une par l'intelligence, l'autre par la volonté. Comme la dernière n'a pas de

Parthes, les Mèdes, les Elamites et d'autres peuples les entendoient parler dans leurs langues, ils étoient frappés d'étonnement. Mais plusieurs disoient se raillant : C'est qu'ils sont pris de vin. Alors Pierre, élevant la voix, leur dit, *Actes*, II, 16 et suiv. : « Ceux-ci ne sont pas ivres, comme vous le pensez... Mais c'est ce qu'a dit le prophète Joël : Voilà que, dans les derniers jours, dit le Seigneur, je répandrai de mon Esprit sur toute chair. » On voit manifestement qu'il s'agit, dans ces paroles, du Saint-Esprit, que les apôtres venoient de recevoir

La Vulgate traduit ici le texte sacré comme le rapporte saint Thomas : « Effundam de Spiritu meo, je répandrai de mon Esprit. » Mais la même version dit, *Joël*, II, 28 : « Effundam Spiritum meum, je répandrai mon Esprit. » Le texte des Septante porte, dans le dernier comme dans le premier endroit : « Ἀπὸ πνεύματος μου, de mon Esprit. »

(1) Voici le commentaire de saint Augustin : « Je leur donnerai les dons du Saint-Esprit que vous possédez, sans que ces dons soient diminués dans vous. » On doit entendre de la même manière le passage qui suit dans le texte de saint Thomas.

Au reste, l'homme reçoit le Saint-Esprit, il le possède, ainsi que nous l'apprendra bientôt le docteur angélique : on peut donc dire que l'Esprit saint est l'esprit de l'homme, comme on dit le Dieu des juifs, le Dieu des chrétiens, le Dieu du genre humain. Nos habitudes de langage n'ont pas toujours la vérité pour principe.

---

2. Præterea, nomina divinarum personarum *ad aliquid* dicuntur, ut Boëtius dicit in lib. *de Trin.* Sed hoc nomen, *spiritus sanctus*, non dicitur *ad aliquid* : ergo hoc nomen non est proprium divinæ personæ.

3. Præterea, quia *Filius* est nomen alicujus divinæ personæ, non potest dici filius hujus vel illius. Dicitur autem spiritus hujus vel illius hominis; ut enim habetur, *Num.* XI : « Dixit Dominus ad Moysen : De spiritu tuo accipiam, tradamque eis; » et IV. *Reg.* 2 : « Requievit spiritus Eliæ super Elisæum. » Ergo *spiritus sanctus* non videtur esse proprium nomen alicujus divinæ personæ.

Sed contra est, quod dicitur I. *Joan.* ult. : « Tres sunt qui testimonium dant in cœlo : Pater, Verbum et Spiritus. » Ut autem Augustinus dicit VII. *de Trin.* (cap. 4), cùm quæritur : « Quid tres? » dicimus : « Tres personæ. » Ergo *spiritus sanctus* est nomen divinæ personæ.

(CONCLUSIO. — *Spiritûs sancti* nomen proprium est personæ divinæ procedentis, ut amor.)

Respondeo dicendum, quòd cùm sint duæ processiones in divinis, altera earum quæ est per modum amoris, non habet proprium nomen, ut suprà dictum est (qu. 27). Unde et relationes

dénomination particulière qui la caractérise distinctement, les relations qu'elle produit n'en ont pas non plus : nous l'avons vu dans les questions précédentes. Par une conséquence ultérieure, la personne qui résulte de cette procession n'offre pas d'appellation propre; mais de même que l'usage a pris les noms des actes notionels, *procession* et *spiration*, pour leur faire désigner improprement les relations : ainsi les docteurs, suivant l'exemple de l'Ecriture, ont donné au terme *esprit saint* la fonction d'exprimer la personne elle-même (1).

On peut apporter deux raisons de convenance en faveur de cette appellation. D'abord, la communauté du mot. L'évêque d'Hippone dit, *De Trin.*, XV, 11 : « Comme le Saint-Esprit appartient d'une manière

(1) Bossuet dit dans les *Elévations :* « Le Saint-Esprit, qui sort du Père et du Fils comme » leur amour mutuel, est de même substance que l'un et l'autre, un troisième consubstantiel » et avec eux un seul et même Dieu. Pourquoi donc n'est-il pas Fils, puisqu'il est, par sa » production, de même nature? Dieu ne l'a pas révélé; il a bien dit que le Fils étoit unique : » car il est parfait, et tout ce qui est parfait est unique. Ainsi le Fils de Dieu, Fils parfait » d'un Père parfait, doit être unique; et s'il pouvoit y avoir deux Fils, la génération du Fils » seroit imparfaite. Tout ce donc qui viendra après ne sera plus fils et ne viendra point par » génération, quoique de même nature. Que sera-ce donc que cette finale production de Dieu? » C'est une procession sans nom particulier : le Saint-Esprit « procède du Père » (*Jean*, XV, 26); » le Saint-Esprit est l'esprit commun du Père et du Fils; « le Saint-Esprit procède du Fils » » (*ibid.*, XVI, 14); et « le Fils l'envoie comme le Père. » (*Ibid.*, 7.) Taisez-vous, raisonne» ments humains : Dieu a voulu expliquer que la procession de son Verbe étoit une véritable » et parfaite génération; ce que c'étoit que la procession de son Saint-Esprit, il n'a pas » voulu le dire, ni qu'il y eût rien dans la nature qui représentât une action si substantielle » et tout ensemble si singulière : c'est un secret révélé à la vision bienheureuse. »

La procession du Verbe est une véritable et parfaite génération. En conséquence le principe de cette procession engendre et le terme est engendré, l'un est Père et l'autre Fils. Après cela, si nous voulons désigner leurs rapports, comment les appellerons-nous? Tout naturellement *paternité* et *filiation*. Ainsi Dieu nous a donné le nom propre de la procession du Verbe, il l'a nommée *génération;* puis ce terme nous a fourni par une dérivation naturelle d'autres noms propres, d'abord ceux de *père* et de *fils* pour désigner les personnes, puis ceux de *paternité* et de *filiation* pour exprimer les relations.

Mais qu'est-ce que la procession du Saint-Esprit? *Dieu n'a pas voulu le dire*, ce secret est *réservé à la vision bienheureuse.* Nous voilà donc arrêtés dès le premier pas : nous ne pouvons caractériser la nature de cette procession par un terme catégorique, qui la distingue spécialement. Et les autres noms dont le besoin se fait si vivement sentir, où les trouverons-nous? Le terme primitif nous manquant, point de dérivés, partant obligation de nous porter sur un autre terrain et de puiser à une source étrangère. Nous nommerons la personne *Esprit saint*, mais cette dénomination ne s'applique à son objet que par des raisons de convenance, et non par sa nature; nous désignerons les relations par les mots de *procession* et de *spiration*, mais cette double appellation prend la cause pour l'effet, le principe pour le terme. Toutefois l'usage a donné à ces mots le caractère de noms propres.

---

quæ secundùm hujusmodi processionem accipiuntur, innominatæ sunt, ut etiam suprà dictum est (qu. 28). Propter quod et nomen personæ hoc modo procedentis, eadem ratione non habet proprium nomen : sed sicut sunt accommodata aliqua nomina ex usu loquentium ad significandum prædictas relationes (unde nominamus eas nomine *processionis* et *spirationis*, quæ secundùm proprietatem significationis magis videntur significare actus notionales, quàm relationes); ita ad significandum divinam personam quæ procedit per modum amoris, accommodatum est ex usu Scripturæ hoc nomen, *spiritus sanctus*.

Et hujus quidem convenientiæ ratio sumi potest ex duobus. Primò quidem ex ipsa communitate ejus quod dicitur *spiritus sanctus*. Ut enim Augustinus dicit XV. *de Trin.* (cap. 11),

commune au Père et au Fils, il prend pour nom propre ce qu'ils ont de commun ; car ces deux personnes sont Esprit et Saintes (1). » Ensuite la signification du mot. Le substantif latin *spiritus* (esprit) emporte, dans les choses matérielles, l'idée d'impulsion, de mouvement ; car on l'emploie pour désigner le souffle et le vent. Or le propre de l'amour est de pousser, d'entraîner la volonté vers l'objet aimé. Quant au mot *saint*, il s'applique à toutes les choses qui ont Dieu pour but, et la troisième personne adorable a son principe dans un amour qui se rapporte au souverain Etre (2).

Je réponds aux arguments : 1° Le nom d'*esprit saint* peut se prendre comme deux mots séparés, ou comme un seul mot. Quand on le prend comme deux mots séparés, il appartient à toute la Trinité : d'abord *esprit* notifie la spiritualité de l'essence divine, car nous appliquons ce dénominatif aux substances invisibles, peu matérielles, et par suite à celles qui sont tout ensemble invisibles et dégagées de toute matière ; puis *saint* exprime la pureté et l'excellence de l'Etre infiniment parfait. Au contraire, lorsqu'on prend *esprit saint* comme un seul mot, il

(1) Notre saint auteur nous dira à peu près ceci dans la question XXXVIII, art. 1 : Une chose peut appartenir à quelqu'un de trois manières. D'abord par identité, comme lorsque saint Augustin dit, *Super Joann.*, 29 : « Qu'est-ce qui vous appartient plus que vous-mêmes? » Ensuite par possession et par servitude, comme la maison et l'esclave. Enfin par origine, comme l'enfant. Or c'est de cette dernière manière que le Saint-Esprit appartient au Père et au Fils.

(2) Voici l'explication du savant Dælmann, *De Trin.*, II, 4 : Le latin *spiritus* (esprit) signifie primitivement une *impulsion* causée par une matière légère et subtile qu'on peut sentir, mais qu'on ne peut voir ; c'est ainsi qu'on dit les *esprits vitaux*, que la langue de Cicéron appelle *spiritum* le souffle de l'homme et que l'Ecriture nomme les vents *spiritum procellarum*, l'esprit des tempêtes. Le même substantif désigne secondairement les substances qui ont le mouvement et l'action, mais qu'on ne peut voir ni sentir, et c'est dans ce sens qu'il dénote Dieu, les anges et l'ame raisonnable. On voit par là que la dernière personne de la sainte Trinité s'appelle *esprit* justement, car elle résulte d'une impulsion imprimée par l'amour. Les deux premières personnes peuvent aussi prendre ce nom, parce qu'elles sont immatérielles ; mais elles le portent avec moins de droit que la première, parce qu'elles n'ont point un mouvement, une inclination pour principe. Quant au mot *saint*, il signifie, comme le remarque le docteur angélique, *Comp. Theol.*, 74, d'abord ce qui est pur, ensuite ce qui est consacré au culte divin, enfin ce qui est fixé dans le bien. Or la personne adorable est sainte sous ces trois rapports. De tout cela il suit que *Saint-Esprit* désigne une personne sainte, qui est produite par un mouvement, par une impulsion, par une inclination. »

---

quia « Spiritus sanctus communis est ambobus, id vocatur ipse propriè quod ambo communiter ; » nam et Pater est *spiritus* et Filius est *spiritus*, et Pater est *sanctus* et Filius est *sanctus*. Secundò verò, ex propria significatione. Nam nomen *spiritûs* in rebus corporeis impulsionem quamdam et motionem significare videtur ; nam flatum et ventum *spiritum* nominamus : est autem proprium amoris quòd moveat et impellat voluntatem amantis in amatum. Sanctitas verò illis rebus attribuitur, quæ in Deum ordinantur. Quia igitur persona divina procedit per modum amoris quo Deus amatur, convenienter *spiritus sanctus* nominatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc quod dico, *spiritus sanctus*, prout sumitur in virtute duarum dictionum, commune est toti Trinitati : quia nomine *spiritûs* significatur immaterialitas divinæ substantiæ ; spiritus enim corporeus invisibilis est et parum habet de materia, unde omnibus substantiis immaterialibus et invisibilibus hoc nomen attribuimus : per hoc verò quod dicitur, *sanctus*, significatur puritas divinæ bonitatis. Si autem accipiatur hoc quod dico, *spiritus sanctus*, in vi unius dictionis, sic ex usu Ecclesiæ est accommoda-

devient un nom particulier ; car l'Eglise lui a donné pour unique fonction de représenter une seule personne, celle qui procède par voie d'amour (1).

2° Bien que le mot *esprit saint* n'exprime aucun rapport dans sa signification propre, il est employé pour un nom relatif ; car il désigne, en vertu de l'usage, une personne que la relation seule distingue des autres. Cependant si on le prenoit comme terme de la spiration, si on lui donnoit le sens de *spiratus*, spiré, il exprimeroit une relation par lui-même.

3° Le mot de *fils* énonce la relation du terme produit au principe ; mais le mot de *père* et celui d'*esprit saint*, ce dernier pris dans le sens d'impulsion motrice, disent la relation du principe au terme. Eh bien, les créatures ne sont pas le principe des personnes divines, mais les personnes divines sont le principe des créatures; nous pouvons donc dire en nous adressant à Dieu : « Notre Père et notre Esprit, » mais nous ne pouvons dire : « Notre Fils (2). »

(1) Remarquons l'ordre dans lequel l'Eglise et l'Ecriture déclinent ces deux mots réunis en un seul. L'Eglise dit *Saint-Esprit* dans l'office de la Trinité : « Bénissons le Père et le Fils avec le Saint-Esprit (cum sancto Spiritu) ; » mais elle dit presque toujours *Esprit saint.* Cela s'applique à l'Ecriture. Nous lisons, *Rom.*, XV, 30 : « Je vous conjure, frères, par notre Seigneur Jésus-Christ et par la charité du Saint-Esprit (sancti Spiritûs) de combattre avec moi. » *Saint* n'est pas dans le grec. Et II, *Cor.*, XIII, 13 : « Que la grace de notre Seigneur Jésus-Christ, et l'amour de Dieu, et la communication du Saint-Esprit (sancti Spiritûs) soit avec vous tous. » Et encore, *Actes*, IX, 31 · « L'Eglise étoit remplie de la consolation du Saint-Esprit. » Partout ailleurs les livres saints disent, et dans de nombreux passages, *Esprit saint* (Spiritus sanctus).

(2) Saint Augustin dit, *De Trin.*, V, 14 : « Le Fils procède comme engendré, et le Saint-Esprit comme donné. Or *engendré* ne se rapporte qu'à père ; mais *donné* est relatif à celui qui donne et à celui à qui il est donné. Le Fils est donc le Fils du Père seulement; mais l'Esprit saint est l'Esprit du Père et du Fils et le nôtre. » Au reste, nous verrons plus tard que l'Esprit saint procède comme donné, parce qu'il est le don que l'amour du Père et du Fils se donnent l'un à l'autre et aux créatures raisonnables.

---

tum ad significandam unam trium personarum, scilicet quæ procedit per modum amoris, ratione jam dictâ.

Ad secundum dicendum, quòd licèt hoc quod dico, *spiritus sanctus*, relativè non dicatur, tamen pro relativo ponitur, in quantum est accommodatum ad significandam personam solâ relatione ab aliis distinctam. Potest tamen intelligi in nomine aliqua relatio, si *spiritus sanctus* intelligitur quasi *spiratus*.

Ad tertium dicendum, quòd in nomine Filii intelligitur sola relatio ejus qui est à principio ad principium ; sed in nomine Patris, intelligitur relatio principii ; et similiter in nomine *spiritûs*, prout importat quamdam vim motivam. Nulli autem creaturæ competit esse principium respectu alicujus divinæ personæ, sed è converso ; et ideo potest dici *pater noster* et *spiritus noster*, non tamen potest dici *filius noster*.

ARTICLE II.

Le Saint-Esprit procède-t-il du Fils?

Il paroît que le Saint-Esprit ne procède pas du Fils. 1° Nous lisons dans saint Denis, *De div. nom.*, I : « Que personne n'ose dire de la divinité autre chose que ce qui est divinement exprimé dans l'Ecriture sainte. » Or l'Ecriture sainte ne dit pas que l'Esprit saint procède du Fils, mais elle dit seulement qu'il procède du Père, comme dans ce passage, *Jean*, XV, 26 : « L'Esprit de vérité qui procède du Père. » Donc nous ne devons pas dire que le Saint-Esprit procède du Fils (1).

(1) I. L'Ecriture sainte, la tradition et la raison même prouvent que l'Esprit saint procède du Fils aussi bien que du Père.

Jésus-Christ dit, *Jean*, XV, 26 : « Lorsque viendra le Paraclet que je vous enverrai du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, il rendra témoignage de moi. » Et encore, *ibid.*, XVI, 7 et 13 : « Il est bon que je m'en aille ; car si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra point à vous ; mais si je m'en vais, je vous l'enverrai... Et lorsque viendra cet esprit de vérité, il vous enseignera toute vérité. » Comment donc le Fils envoie-t-il le Saint-Esprit? Par le commandement, comme le maître envoie ses serviteurs? Mais les personnes infinies sont égales, et ne se commandent point les unes aux autres. Par le conseil, comme le ministre envoie le roi à la guerre en lui en démontrant la nécessité? Mais les personnes divines ont la science suprême, et le conseil suppose l'ignorance. Par le mouvement, comme le chasseur envoie la flèche au but? Mais donner le mouvement à la personne divine, c'est lui donner l'être, c'est l'appeler à l'existence, c'est la faire procéder, puisqu'elle n'a rien d'accidentel. Par l'origine, comme principe, en la produisant? C'est là ce qu'il faut dire, mais c'est précisément notre thèse. Quand on parle des personnes adorables, *envoyer* veut dire, comme les théologiens le remarquent avec raison, la même chose que produire, donner l'être, communiquer la nature infinie. Les adversaires répondent que le Fils envoie, non pas l'Esprit saint, mais ses dons. Est-ce donc que le divin Maître n'ajoute pas : *L'Esprit de vérité..., il rendra témoignage de moi...., il vous enseignera toute vérité?* Ces paroles dénotent clairement la personnalité.

Le Sauveur continue dans le même endroit, *Jean*, XVI, 13-15 : « Lorsque viendra cet Esprit de vérité, il vous enseignera toute vérité. Car il ne parlera point de lui-même, mais il dira tout ce qu'il aura entendu, et vous annoncera ce qui doit advenir. Il me glorifiera, parce qu'il recevra de ce qui est à moi et vous l'annoncera. Tout ce qu'a le Père est à moi. C'est pourquoi j'ai dit : Il recevra de ce qui est à moi, et vous l'annoncera. » Chacune de ces paroles est une preuve invincible de la procession du Saint-Esprit. *Cet Esprit de vérité.... ne parlera pas de lui-même, mais il dira tout ce qu'il a entendu.* Entendre, c'est recevoir la science ; or la science, en Dieu, n'est autre chose que l'essence divine ; donc le Saint-Esprit reçoit du Fils l'essence adorable, c'est-à-dire l'origine, la procession : ainsi raisonne saint Augustin, *In Johann.*, XCIX, n. 4 et 5. — *Il me glorifiera, parce qu'il recevra de ce qui est à moi.* Encore une fois, tout ce qui est dans la personne divine est son essence, parce qu'elle est infiniment simple. Que peut-elle donc recevoir? Une seule chose : l'essence, la nature. — Enfin *tout ce qu'a le Père est à moi.* Or le Père a la spiration active : donc le Fils l'a aussi

---

ARTICULUS II.

Utrùm Spiritus sanctus procedat à Filio.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd Spiritus sanctus non procedat à Filio. Quia secundùm Dionysium (ut jam sup.), « Non est audendum dicere aliquid de substantiali divinitate, præter ea quæ divinitùs nobis ex sacris eloquiis sunt expressa. » Sed in Scriptura sacra non exprimitur quòd Spiritus sanctus à Filio procedat, sed solùm quòd procedat à Patre ; ut patet *Joan.* XV : « Spiritum veritatis qui à Patre procedit. » Ergo Spiritus sanctus non procedit à Filio.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 11, art. 1 ; et quæst. 10, de potent., art. 4 ; et *Opusc.* 1, cap. 49. 50, 51 ; et *Opusc.* 3, cap. 49 ; et *Cont. Gent.*, lib. IV, cap. 24 et 25.

2° Le Symbole de Constantinople dit : « Nous croyons au Saint-Esprit, Seigneur et vivifiant, procédant du Père et qui doit être adoré et glorifié avec le Père et le Fils. » Il n'est donc pas permis de dire que l'Esprit saint

donc il produit le Saint-Esprit avec le Père. Nous reviendrons tout-à-l'heure à ce raisonnement. Les Grecs répliquent que, dans les textes cités, tous les verbes marquent un temps à venir : *Il entendra, il annoncera,* etc. Oui, mais que s'ensuit-il? Ces futurs se rapportent, non pas à la procession de l'Esprit saint, mais aux bienfaits que sa venue devoit répandre sur le monde. L'évêque d'Hippone a écrit sur ce sujet, ubi supra, un mot qui dit tout : « Dans les choses éternelles, quelque temps que le verbe exprime, soit le passé, soit le présent, soit le futur, il exprime toujours la vérité ; car ce qui n'a ni commencement ni fin a été, est et sera. »

Les saints Pères, ceux de l'Eglise grecque aussi bien que ceux de l'Eglise latine, n'entendent pas autrement les oracles de l'Ecriture. « Tout ce qu'a l'Esprit saint, dit saint Athanase, *Contra Arian., orat.* 3, il l'a du Verbe. » Et *Epist.* III, *ad Serap.* : « Tels les rapports du Fils avec le Père, tels les rapports du Saint-Esprit avec le Fils ; comme le Fils dit : Tout ce qu'a le Père est à moi, ainsi l'Esprit saint peut dire : Tout ce qu'a le Père est à moi par le Fils. » On lit dans saint Epiphane, *Ancorat.*, n. 8 : « Esprit du Père et du Fils, le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. » Saint Cyrille d'Alexandrie, *Epist. ad Nestor.*, n. 10 : « Le Saint-Esprit subsiste comme personne particulière, autre que le Fils, mais il ne lui est pas étranger. En effet, il est appelé *Esprit de vérité ;* or le Fils est *la vérité ;* donc il procède du Fils aussi bien que du Père. » On peut voir d'autres passages des Pères grecs dans saint Thomas, *Opusc.* I, 32 ; et nos adversaires reconnoissent que les Pères latins enseignent, d'une voix unanime, la procession du Saint-Esprit.

L'Eglise a fait de cette vérité un dogme de foi. Un symbole cité par notre auteur, celui de saint Athanase dit : « L'Esprit saint n'est ni fait ni engendré par le Père et le Fils, mais il en procède. » Le Symbole de Nicée : « Je crois.... au Saint-Esprit, Seigneur et vivifiant, qui procède du Père et du Fils. » Le concile de Latran : « Le Père ne procède pas, le Fils procède du Père seul, l'Esprit saint procède de l'un et de l'autre. » Le concile de Lyon : « Nous confessons fidèlement et dévotement que l'Esprit saint procède du Père et du Fils comme d'un seul principe, par une spiration unique. » Le concile de Florence : « Tous les chrétiens doivent admettre comme une vérité de foi, croire et professer que l'Esprit saint est éternellement du Père et du Fils, qu'il a son essence et son être subsistant du Père et du Fils, et qu'il procède éternellement de l'un et de l'autre comme d'un seul principe et par une seule spiration. »

La raison dépose elle-même en faveur de la doctrine catholique. L'ange de l'ecole montre que le Fils et le Saint-Esprit se distinguent uniquement par les relations d'origine, c'est-à-dire par la procession. D'autres théologiens apportent une autre preuve, que voici. Quand la fécondité par l'intelligence passe de la première personne à la deuxième, elle s'est développée complétement, substantiellement, elle s'est donné un terme adéquat, elle a produit tout ce qu'elle peut produire dans le sein de l'infini, elle a épuisé son énergie suprême; on voit d'ailleurs que le Fils ne peut avoir la paternité active, soit parce que cette propriété le distingue seule du Père, soit parce qu'elle ne peut résider dans le même sujet que la filiation. On n'en peut dire autant de la fécondité par la volonté. Quand le Verbe la reçoit, elle n'a pas encore déployé son énergie, mais elle va vers son terme ; elle n'a pas encore produit, mais elle doit produire ; d'ailleurs l'opposition relative ne lui fait point repousser la filiation ; car ce n'est point cette propriété qui distingue les deux premières personnes de la Trinité. Le Fils peut donc avoir la spiration active ; bien mieux, il l'a de toute nécessité ; car, autrement, il n'auroit pas tout ce qu'a le Père, il ne posséderoit pas tout ce qui est et tout ce qui peut être, il ne seroit pas Dieu. Mais si le Fils a la spiration active, il s'ensuit, quoi? que l'Esprit saint procède de lui. « Le Fils, dit Bossuet dans les *Méditations*, a tout ce qu'a le » Père, excepté d'être Père ; il a donc aussi d'être principe du Saint-Esprit : car cela n'est » pas être Père. Le Fils prend cela du Père ; et le Père qui, en l'engendrant dans son sein, » lui communique tout excepté d'être Père, lui communique par conséquent d'être le principe » productif du Saint-Esprit. C'est pourquoi le Saint-Esprit est l'Esprit du Père comme du

2 Præterea, in Symbolo Constantinopolitanæ Synodi sic legitur : « Credimus in Spiritum sanctum Dominum et vivificantem, ex Patre procedentem, cum Patre et Filio adorandum et glorificandum. » Nullo igitur modo debuit addi in Symbolo nostro, quòd Spiritus sanctus

procède du Fils, et ceux qui ont fait cette addition au Symbole ont encouru l'anathème porté par les conciles.

3° On lit dans saint Jean Damascène, *De Fide orthod.*, I, 11 : « Nous » Fils, envoyé en unité de l'un et de l'autre, procédant de l'un et de l'autre comme d'un seul » et même principe, parce que le Fils a reçu du Père d'être le principe du Saint-Esprit. »

II. Dans les premiers siècles, avant que la raison particulière eût attaqué la foi, l'Eglise disoit purement et simplement que l'Esprit saint procède du Père ; mais, qui ne le voit, cet enseignement implique sa procession du Fils ; car on doit entendre de la deuxième personne, à moins que l'opposition relative ne s'y oppose, tout ce qu'on dit de la première. Vers 589, le troisième concile de Tolède dit, lui le premier, que l'Esprit saint procède du Père et du Fils, ajoutant aux anciens symboles le mot devenu célèbre de *Filioque*. La France et l'Allemagne admirent cette formule dans le septième siècle, mais on ne sait pas quelle année ; tout ce qu'il y a de certain, c'est qu'elle fut solennellement sanctionnée dans le concile d'Aix-la-Chapelle, sous Charlemagne, en 809. Léon III, qui exerçoit alors le pontificat suprême, ne désapprouva pas, tant s'en faut, le mot qui donne à l'Esprit saint pour principe le Fils avec le Père : mais comme, d'une part, le vicaire de Jésus-Christ est d'autant plus indulgent que son siége est plus élevé dans l'Eglise, puisque l'indulgence descend ainsi que l'amour ; comme, d'une autre part, les Grecs avoient arboré déjà l'étendard de la révolte, pour ne pas fournir à la discorde un nouvel aliment, un prétexte nouveau, le Père des fidèles exhorta ses enfants de suivre l'exemple de Rome, qui ne faisoit pas encore chanter le *Filioque* dans la solennisation du saint mystère. Toutefois le Saint-Siége adopta cette formule plus tard, probablement sous Nicolas Ier, et dès lors on voit les conciles l'inscrire dans les symboles de notre foi.

Voilà comment l'Eglise a fait ressortir dans tout son jour la doctrine des livres saints. Les Grecs, si nobles, si pleins de génie, fils de si glorieux ancêtres, fils de l'orgueil, pouvoient-ils prêter l'oreille à la parole infaillible qui leur apportoit la lumière d'une terre étrangère ? Selon saint Thomas, Bellarmin, Pétau, Garnier, que contredisent vainement quelques auteurs modernes, un certain Théodorique ou plutôt Théodoret dit, le premier, que l'Esprit saint ne procède point du Fils. Longtemps fomentée par des zélateurs inconnus, après avoir couvé longtemps sous la cendre, cette erreur finit par causer un grand incendie. Comme elle étendoit ses ravages dans le septième et dans le huitième siècle, elle fut condamnée par plusieurs conciles tenus en Italie, en Allemagne, en France. Dans le milieu du neuvième siècle, Photius, aprés s'être emparé du siége patriarchal de Constantinople à l'aide de la ruse et de la violence, enseigna l'hérésie sur la procession du Saint-Esprit ; condamné par Nicolas Ier, il voulut se donner la niaise satisfaction de condamner le pape à son tour, inaugurant le schisme par une comédie grotesque. Dans le onzième siècle, au concile de Bar, les schismatiques furent confondus par saint Anselme, évêque de Cantorbéry. Pendant le treizième siècle, ils confessèrent la vérité catholique au quatrième concile de Latran tenu sous Innocent III, en 1215 ; et bientôt après ils renouvelèrent la même profession de foi dans le concile de Lyon, sous Grégoire X, en 1272. Dans le quinzième siècle, ils souscrivirent au concile de Florence, sous Eugène IV ; un seul, Marc d'Ephèse, refusa son assentiment, en cela plus opiniâtre ou plutôt moins grec que les autres. En effet, tandis que les schismatiques avoient sur les lèvres des paroles de paix et de vérité, l'erreur et la haine étoient dans leur cœur ; autant de fois ils ont abjuré l'hérésie, autant de fois ils sont retournés à leur vomissement.

Comment justifient-ils leur révolte ? Marc d'Ephèse, que nous nommions tout à l'heure, présenta leur principale objection à Florence : « Le concile de Nicée, non plus que celui de Constantinople, disoit-il, n'a point enseigné que l'Esprit saint procède du Fils. Or le concile d'Ephèse a defendu « d'avancer, soit de vive voix, soit par écrit, une autre doctrine que celle qui a été définie par les Péres de Nicée ; » bien plus, le concile de Calcédoine porte l'anathème contre ceux qui commettent cet attentat. » A cela plusieurs théologiens, entre autres André de Rhodes, répondirent à peu près ceci : « Quand le concile de Nicée définit que le Saint-Esprit procède du Père, il définit par cela même qu'il procède du Fils ; car le Fils a comme le Père, puisqu'il est Dieu, la fécondité qui produit le Saint-Esprit. Le mot *Filioque* sanctionné

---

procedat à Filio ; sed videntur esse anathematis rei, qui hoc addiderunt.

3. Præterea, Damascenus (lib. I *de Fide orth.*, cap. 11) dicit : « Spiritum sanctum ex

disons que l'Esprit saint procède du Père et tout ensemble nous l'appelons son Esprit; mais nous le nommons seulement l'Esprit du Fils, et nous ne disons pas qu'il procède de lui. » Donc le Saint-Esprit ne procède pas du Fils.

4° Un être ne procède, ne sort pas de l'être dans lequel il repose. Or nous lisons dans la légende de saint André : « Que la paix soit avec vous et avec tous ceux qui croient en un seul Dieu le Père, et en un seul Fils unique notre Seigneur Jésus-Christ, et en un seul Esprit saint qui procède du Père et repose dans le Fils. » Donc le Saint-Esprit ne procède pas du Fils.

5° Le Fils procède comme Verbe ou comme parole. Or l'esprit ne procède, ne naît pas en nous de la parole : donc le Saint-Esprit ne procède pas du Fils.

6° La procession du Saint-Esprit est parfaite dans le Père : donc il est inutile de le faire procéder du Fils.

7° L'être et la possibilité ne diffèrent pas, comme le remarque le Philosophe, dans les choses perpétuelles et moins encore dans les choses divines. Or l'Esprit saint peut se distinguer du Fils sans qu'il en procède. En effet, saint Anselme dit, *De Process. Spir. sancti*, II : « Sans doute le Fils et le Saint-Esprit reçoivent l'être du Père, mais différemment :

dans les conciles postérieurs, n'ajoute donc rien aux décrets du concile de Nicée; il les complète, il les explique, voilà tout. L'Ecriture enseigne que le Fils a la même substance que le Père; le concile de Nicée définit qu'il lui est consubstantiel : cette dernière forme de langage diffère-t-elle de la première autrement que dans l'expression? Semblablement quand le concile de Constantinople ajoute au concile de Nicée ces mots : « (Créateur) de toutes les choses visibles et invisibles; » et ceux-ci : « Dieu de vrai Dieu ; » et ceux-ci encore : « Esprit saint, Seigneur et vivifiant, » enseigne-t-il une doctrine nouvelle? Non, répond saint Grégoire de Nazianze; il entoure l'antique croyance d'une nouvelle lumière. Voilà précisément ce que nous devons dire du mot ajouté au concile de Nicée. »

Encore une observation. Comme nous le verrons dans notre saint auteur, les schismatiques disent que l'Esprit saint est l'Esprit du Fils, qu'il en découle, qu'il en provient, etc. Ces expressions ont pu faire croire au comte de Maistre, à Beccus, à Allaci que les Grecs instruits reconnoissent la procession du Saint-Esprit; mais il n'en est rien. Pour ne pas briser ouvertement avec l'Ecriture, ils établissent certains rapports entre les deux dernières personnes divines; mais ils ne disent jamais que la troisième procède de la deuxième. Eh! s'ils professoient la même doctrine que l'Eglise d'Occident, comment les patriarches et les évêques pourroient-ils justifier leur révolte contre le souverain Pontife?

Enfin les Arméniens partagent l'erreur des Grecs sur la procession du Saint-Esprit.

Patre dicimus, et spiritum Patris nominamus; ex Filio autem Spiritum sanctum non dicimus, spiritum verò Filii nominamus. » Ergo Spiritus sanctus non procedit à Filio.

4. Præterea, nihil procedit ab eo, in quo quiescit; sed Spiritus sanctus quiescit in Filio. Dicitur enim in legenda beati Andreæ : « Pax vobis, et universis qui credunt in unum Deum Patrem, et unum Filium ejus unicum Dominum nostrum Jesum Christum, et in unum Spiritum sanctum procedentem ex Patre, in Filio permanentem. » Ergo Spiritus sanctus non procedit à Filio.

5. Præterea, Filius procedit ut verbum. Sed spiritus noster in nobis non videtur procedere à verbo nostro : ergo Spiritus sanctus non procedit à Filio.

6. Præterea, Spiritus sanctus perfectè procedit à Patre : ergo superfluum est dicere quòd procedit à Filio.

7. Præterea, in perpetuis non differunt *esse* et *posse*, ut dicitur in III. *Physic.* (text. 32), et multò minùs in divinis. Sed Spiritus sanctus potest distingui à Filio, etiamsi ab eo non procedat. Dicit enim Anselmus, in lib. *de Processione Spiritus sancti* (cap. 2) : « Habent utique à Patre esse Filius et Spiritus sanctus, sed diverso modo : quia alter nascendo et alter

le premier le reçoit par génération, le second par procession, et cela seul suffit pour les distinguer l'un de l'autre.... Quand donc le Fils et le Saint-Esprit ne formeroient pas deux personnes par d'autres propriétés, conclut le saint docteur, *ibid.*, IV, ce double caractère ne permettroit pas de les confondre. » Il n'est donc pas nécessaire que l'Esprit saint procède du Fils, pour qu'on puisse les distinguer.

Mais le Symbole de saint Athanase dit : « L'Esprit saint n'est ni fait, ni créé, ni engendré par le Père et le Fils, mais il en procède. »

(Conclusion. — L'Esprit saint procède nécessairement du Fils; car s'il n'en procédoit point, il n'en seroit pas distingué personnellement.)

Il faut dire ceci : nous devons nécessairement enseigner que l'Esprit saint procède du Fils; car, autrement, nous ne pourrions les distinguer l'un de l'autre : les principes établis dans les discussions précédentes vont répandre une vive lumière sur ce sujet.

Les personnes divines ne se distinguent pas par les attributs absolus; car, dans l'hypothèse contraire, elles n'auroient pas la même nature, puisque ces attributs la constituent. Comment donc les personnes adorables peuvent-elles se distinguer? Uniquement par les relations. Or pour que les relations distinguent les personnes de la Trinité, il faut qu'elles soient opposées réciproquement : voyez plutôt vous-même. Le Père a deux relations, l'une avec le Fils et l'autre avec le Saint-Esprit; mais comme ces relations ne sont point opposées, elles ne forment en lui qu'une seule personne, non pas deux. Eh bien, si le Fils et le Saint-Esprit avoient seulement les deux relations qui les mettent en rapport avec leur principe commun, le Père, ces relations ne seroient pas non plus opposées l'une à l'autre; dès lors elles ne formeroient qu'une personne, tout comme les deux relations du Père n'en font qu'une. Si donc nous ne voulons pas

---

procedendo, ut alii sint per hoc ab invicem. » Et postea subdit (cap. 4) : « Nam si per aliud non essent plures Filius et Spiritus sanctus, per hoc solùm essent diversi. » Ergo Spiritus sanctus distinguitur à Filio ab eo non existens.

Sed contra est, quod dicit Athanasius (in Symbolo) : « Spiritus sanctus à Patre et Filio non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens. »

(Conclusio. — Spiritus sanctus ita necessariò procedit à Filio, quòd si non procederet, non distingueretur ab eo personaliter.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est dicere Spiritum sanctum à Filio esse. Si enim non esset ab eo, nullo modo posset ab eo personaliter distingui : quod ex suprà dictis patet.

Non enim est possibile dicere quòd secundùm aliquid absolutum divinæ personæ ab invicem distinguantur, quia sequeretur quòd non esset trium una essentia; quicquid enim in divinis absolutè dicitur, ad unitatem essentiæ pertinet. Relinquitur ergo quòd solùm relationibus divinæ personæ ab invicem distinguantur. Relationes autem personas distinguere non possunt, nisi secundùm quòd sunt oppositæ : quod ex hoc patet, quia Pater habet duas relationes, quarum unâ refertur ad Filium et aliâ ad Spiritum sanctum; quæ tamen, quia non sunt oppositæ, non constituunt duas personas, sed ad unam tantùm personam Patris pertinent. Si autem in Filio et Spiritu sancto non esset invenire nisi duas relationes, quibus uterque refertur ad Patrem, illæ relationes non essent ad invicem oppositæ, sicut neque duæ relationes quibus Pater refertur ad illos. Unde, sicut persona Patris est una, ita sequeretur quòd persona Filii et Spiritus sancti esset una, habens duas relationes oppositas duabus relationibus Patris. Hoc autem est hæreticum, cùm tollat fidem Trinitatis. Oportet ergo quòd Filius et Spiritus

tomber dans l'hérésie formelle en détruisant la Trinité, nous devons établir entre le Fils et le Saint-Esprit des relations qui se fassent opposition. Où les trouverons-nous? Dans une seule source. Comme nous l'avons montré précédemment, l'origine produit seule en Dieu des relations opposées; mais l'origine, tout le monde le voit, suppose deux choses, un principe et un terme qui en découle. Nous voilà donc forcés de dire, ou que le Fils procède du Saint-Esprit, ce que personne ne reconnoît; ou que l'Esprit saint procède du Fils, et c'est là ce que nous admettons, ce que la raison même nous oblige d'admettre. Nous savons qu'il y a deux processions dans la nature divine, celle du Verbe par l'intelligence et celle de l'amour par la volonté. Eh bien, l'amour ne doit-il pas découler du Verbe, puisqu'il faut connoître une chose par la conception de l'esprit pour l'aimer? Concluons donc que l'Esprit saint procède du Fils.

Voici une autre preuve de cette vérité. Quand les choses ne diffèrent que matériellement, plusieurs peuvent dériver d'une seule sans former un ordre de relations réciproques : ainsi les couteaux faits par l'artisan n'ont aucun rapport entre eux; mais quand les choses ne trouvent pas toute leur distinction dans la matière, elles contractent dans leur production des liens qui les rattachent les unes aux autres, et c'est là ce qui fait éclater la sagesse divine dans la création. Si donc deux personnes divines procèdent d'une seule, elles ont nécessairement des rapports qui les unissent, et ces rapports ne peuvent trouver leur source que dans l'origine. En conséquence dire que le Fils et l'Esprit saint procèdent du Père sans procéder l'un de l'autre, c'est dire que la matière est le seul principe de leur distinction, c'est avancer une erreur monstrueuse.

Aussi les Grecs admettent-ils que la procession du Saint-Esprit emporte certains rapports avec le Fils : ils disent qu'il est l'Esprit du Fils, qu'il

---

sanctus ad invicem referantur oppositis relationibus. Non autem possunt esse in divinis aliæ relationes oppositæ, nisi relationes originis, ut suprà probatum est : oppositæ autem relationes originis accipiuntur secundùm *principium*, et secundùm *quod est à principio*. Relinquitur ergo quòd necesse est dicere, vel Filium esse à Spiritu sancto (quod nullus dicit), vel Spiritum sanctum esse à Filio, quod nos confitemur. Et huic quidem consonat ratio processionis utriusque. Dictum est enim suprà, quòd Filius procedit per modum intellectûs, ut verbum; Spiritus sanctus autem per modum voluntatis, ut amor : necesse est autem quòd amor à verbo procedat; non enim aliquid amamus nisi quod conceptione mentis apprehendimus. Unde et secundùm hoc, manifestum est quòd Spiritus sanctus procedit à Filio.

Ipse etiam ordo rerum hoc docet. Nusquam enim hoc invenimus quòd ab uno procedant plura absque ordine, nisi in illis quæ solùm materialiter differunt : sicut unus faber producit multos cultellos materialiter ab invicem distinctos, nullum ordinem habentes ad invicem; sed in rebus in quibus non est sola materialis distinctio, semper invenitur in multitudine productorum aliquis ordo : unde etiam in ordine creaturarum productarum decor divinæ sapientiæ manifestatur. Si ergo ab una persona Patris procedunt duæ personæ, scilicet Filius et Spiritus sanctus, oportet esse aliquem ordinem eorum ad invicem; nec potest aliquis ordo alius assignari, nisi ordo naturæ, quo alius est ex alio. Non est igitur possibile dicere quòd Filius et Spiritus sanctus sic procedant à Patre, quòd neuter eorum procedat ab alio, nisi quis poneret in eis materialem distinctionem, quod est impossibile.

Unde etiam ipsi Græci processionem Spiritus sancti aliquem ordinem habere ad Filium intel-

dérive du Père par le Fils; quelques-uns même avouent qu'il provient du Fils ou qu'il en découle; mais ils ne veulent pas qu'il en procède. Cela décèle ou beaucoup d'ignorance, ou beaucoup de mauvaise foi. Pour peu qu'on veuille y regarder de près, on verra que, parmi tous les termes qui désignent l'origine, celui de *procession* offre le sens le plus large et le plus étendu : nous l'employons pour dénoncer toute descendance, toute émanation quelconque; nous disons, par exemple, que la ligne procède du point, le rayon du soleil, le ruisseau de la source, ainsi de suite. On peut donc prouver, d'après les aveux des Grecs, la procession de l'Esprit saint par tous les termes qui se rapportent à l'origine (1).

Je réponds aux arguments : 1° Nous ne devons pas dire de Dieu des choses que l'Ecriture ne dit ni dans les mots, ni dans le sens, rien de mieux; mais si l'Ecriture ne dit pas en propres termes que l'Esprit saint procède du Fils, elle le dit quant au sens, ne seroit-ce que dans ce passage où le Fils dit du Saint-Esprit, *Jean*, XVI, 14 : « Il me glorifiera, parce qu'il recevra de ce qui est à moi. » Une autre règle d'interprétation biblique, c'est que nous devons, quand l'opposition relative ne commande pas le contraire, entendre du Fils tout ce que les Livres saints disent du Père même en termes exclusifs : ainsi quand l'évangéliste dit, *Matth.*, XI, 27 : « Nul ne connoît le Fils, si ce n'est le Père, » nous n'en conclurons certes pas que le Fils s'ignore lui-même. Or il est écrit, *Jean*, XV, 26, que « l'Esprit de vérité procède du Père : » donc il procède aussi du Fils; car le Père et le Fils ne sont pas opposés comme principe du Saint-Esprit, mais comme Père et Fils.

2° Chaque concile a toujours dressé comme un symbole opposé aux

(1) Le terme le plus général contient tous les termes qui ont une signification moins étendue; ainsi toute maison, tout château, tout palais est un édifice. Si donc le Saint-Esprit découle, provient, sort du Fils, il en procède nécessairement; car toute émanation, toute descendance, toute origine est une procession.

---

ligunt : concedunt enim Spiritum sanctum esse *spiritum Filii*, et esse *à Patre per Filium*; et quidam eorum dicuntur concedere quòd sit à Filio, vel profluat ab eo, non tamen quòd procedat; quod videtur vel ex ignorantia vel ex protervia esse. Quia si quis rectè consideret, inveniet *processionis* verbum inter omnia quæ ad originem qualemcunque pertinent, communissimum esse : utimur enim eo ad designandum qualemcunque originem; sicut quòd linea procedit à puncto, radius à sole, rivus à fonte, et similiter in quibuscunque aliis. Unde ex quocunque alio ad originem pertinente, potest concludi quòd Spiritus sanctus procedit à Filio.

Ad primum ergo dicendum, quòd de Deo dicere non debemus quod in sacra Scriptura non invenitur, vel per verba, vel per sensum; licèt autem per verba non inveniatur in sacra Scriptura quòd Spiritus sanctus procedit à Filio, invenitur tamen quantùm ad sensum, et præcipuè ubi dicit Filius, *Joan.* XVI, de Spiritu sancto loquens : « Ille me clarificabit, quia de meo accipiet. » Regulariter etiam in sacra Scriptura tenendum est, quòd id quod de Patre dicitur, oportet de Filio intelligi (etiamsi dictio exclusiva addatur), nisi solùm in illis in quibus Pater et Filius secundùm oppositas relationes distinguuntur; cùm enim Dominus *Matth.* XI, dicit : « Nemo novit Filium nisi Pater, » non excluditur quin Filius seipsum cognoscat. Sic igitur, cùm dicitur quòd « Spiritus sanctus à Patre procedit (etiamsi adderetur quòd à solo Patre procedit), non excluderetur inde Filius; quia quantùm ad hoc quod est *esse principium* Spiritus sancti, non opponuntur Pater et Filius, sed solùm quantùm ad hoc quòd hic est *pater* et ille *filius*.

Ad secundum dicendum, quòd in quolibet

erreurs qu'il condamnoit. Le concile suivant ne faisoit donc pas un nouveau symbole; mais il expliquoit celui du concile précédent, en y ajoutant quelques définitions dogmatiques contre les hérésies qui venoient de s'élever. C'est dans ce sens que les Pères réunis à Calcédoine disent : « Le concile de Constantinople a défini la foi révélée sur le Saint-Esprit, non pas qu'il n'ait trouvé la même doctrine dans le concile de Nicée, mais il l'a fait ressortir contre les hérétiques. » Au temps des premiers conciles, l'erreur n'avoit pas encore nié la procession du Saint-Esprit, rien n'obligeoit donc l'Eglise de la définir d'une manière formelle ; mais plus tard, quand les novateurs la révoquèrent en doute, elle fut expressément formulée dans plusieurs synodes tenus en Occident sous l'autorité du pontife romain, qui avoit pareillement convoqué et confirmé les premiers conciles. Au reste, toute l'Eglise a toujours professé ce dogme, par cela même qu'elle enseignoit que l'Esprit saint procède du Père.

3° Les nestoriens dirent les premiers, comme on le voit dans leur symbole condamné par le concile d'Ephèse, que l'Esprit saint ne procède pas du Fils; puis cette erreur fut soutenue par un certain Théodorique, fauteur de Nestorius, puis par plusieurs autres, notamment par saint Jean Damascène, de sorte que son témoignage n'offre aucune autorité sur ce point. Il est vrai que ses paroles, telles qu'on les a lues dans l'objection, ne nient pas la procession du Saint-Esprit; mais plusieurs disent qu'elles ne l'enseignent pas non plus (1).

4° Dire que l'Esprit saint repose ou reste dans le Fils, ce n'est pas nier

(1) L'Eglise universelle n'avoit pas encore défini formellement que l'Esprit saint procède du Fils. D'ailleurs les paroles dont il s'agit ne se lisent, comme le remarque Baronius, *Martyr.*, 30 *novemb.*, ni dans les anciens manuscrits, ni dans les premières éditions des œuvres de saint Jean Damascène. Plusieurs trouvent dans ces œuvres la procession du Saint-Esprit. Le texte cité plus haut semble dénoncer une main coupable et sent son Grec d'une lieue.

---

concilio institutum fuit symbolum aliquod propter errorem aliquem qui in concilio damnabatur : unde sequens concilium non faciebat aliud symbolum quàm primum, sed id quod implicitè continebatur in primo symbolo per aliqua addita explanabatur contra hæreses insurgentes. Unde in determinatione Chalcedonensis synodi dicitur, quòd « illi qui fuerunt congregati in concilio Constantinopolitano doctrinam de Spiritu sancto tradiderunt; non quòd minùs esset in præcedentibus qui apud Nicæam congregati sunt, inferentes, sed intellectum eorum adversùs hæreticos declarantes. » Quia igitur in tempore antiquorum conciliorum nondum exortus fuerat error dicentium Spiritum sanctum non procedere à Filio, non fuit necessarium quòd hoc explicitè poneretur; sed postea insurgente errore quorumdam, in quodam concilio in occidentalibus partibus congregato, expressum fuit authoritate romani Pontificis, cujus authoritate etiam antiqua concilia congregabantur et confirmabantur. Continebatur tamen implicitè in hoc ipso quòd dicebatur Spiritus sanctus à Patre procedere.

Ad tertium dicendum, quòd « Spiritum sanctum non procedere à Filio, » primò fuit à Nestorianis introductum, ut patet in quodam symbolo Nestorianorum damnato in Ephesina synodo; et hunc errorem secutus fuit Theodoritus Nestorianus, et plures post ipsum, inter quos fuit etiam Damascenus. Unde in hoc, ejus sententiæ non est standum. Quamvis à quibusdam dicatur quòd Damascenus sicut non confitetur Spiritum sanctum esse à Filio, ita etiam non negat ex vi illorum verborum.

Ad quartum dicendum, quòd per hoc quòd Spiritus sanctus dicitur quiescere vel manere in Filio, non excluditur quin ab eo procedat;

qu'il en procède ; car le Fils procède du Père, bien qu'il reste en lui. Au demeurant, l'Esprit saint repose dans le Fils, ou comme l'amour repose dans l'objet aimé, ou comme la Divinité reste dans la nature humaine de Jésus-Christ. C'est dans ce dernier sens qu'il est dit, *Jean*, I, 33 : « Celui sur qui vous verrez descendre et demeurer l'Esprit saint, est celui qui baptise... »

5° Le mot *Verbe*, quand on l'applique à Dieu, ne se prend pas dans le sens métaphorique, pour parole vocale, articulée, car l'amour ou l'Esprit n'en procéderoit pas ; mais on l'emploie dans le sens propre, pour désigner la parole mentale, la conception, qui produit l'amour.

6° Sans doute la procession du Saint-Esprit est parfaite dans le Père ; mais il n'est pas inutile, que dis-je ? il est absolument nécessaire par cela même de la mettre aussi dans le Fils. En effet, le Fils et le Père ont la même vertu ; tout ce qui provient du Père provient aussi du Fils ; on ne peut excepter que la filiation, car le Fils n'est pas de lui-même, bien qu'il soit du Père.

7° Le Fils et le Saint-Esprit se distinguent personnellement par leurs origines, rien de plus vrai ; mais leurs origines elles-mêmes, comment se distinguent-elles ? Elles se distinguent en ce que le Fils procède seulement du Père, tandis que le Saint-Esprit procède et du Père et du Fils. Sans cela leurs processions, nous l'avons prouvé dans cet article, n'offriroient aucune distinction.

ACTICLE III.

Le Saint-Esprit procède-t-il du Père par le Fils ?

Il paroît que le Saint-Esprit ne procède pas du Père par le Fils. 1° L'être qui procède d'un être par un autre être, ne procède pas immédiatement

---

quia et Filius in Patre manere dicitur, cùm tamen à Patre procedat. Dicitur autem Spiritus sanctus in Filio quiescere, vel sicut amor amantis quiescit in amato, vel quantùm ad humanam naturam Christi, propter id quod scriptum est, *Joan.* I : « Super quem videris Spiritum descendentem et manentem super eum, hic est qui baptizat. »

Ad quintum dicendum, quòd *verbum* in divinis non accipitur secundùm similitudinem verbi vocalis, à quo non procedit spiritus, quia sic tantùm metaphoricè diceretur ; sed secundùm similitudinem verbi mentalis, à quo amor procedit.

Ad sextum dicendum, quòd per hoc quòd Spiritus sanctus perfectè procedit à Patre, non solùm non superfluum est dicere quòd Spiritus sanctus procedat à Filio, sed omnino necessarium, quia una virtus est Patris et Filii ; et quicquid est à Patre, necesse est esse à Filio, nisi proprietati filiationis repugnet : non enim Filius est à seipso, licèt sit à Patre.

Ad septimum dicendum, quòd Spiritus sanctus distinguitur personaliter à Filio in hoc quòd origo unius distinguitur ab origine alterius. Sed ipsa differentia originis est per hoc quòd Filius solùm à Patre, Spiritus sanctus verò à Patre et Filio : non enim aliter processiones distinguerentur, sicut suprà ostensum est.

ARTICULUS III.

Utrùm Spiritus sanctus procedat à Patre per Filium.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd Spiritus sanctus non procedat à Patre per Filium. Quod enim procedit ab aliquo per aliquem, non procedit ab eo immediatè. Si igitur Spiritus

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 12, art. 3 ; et *Opusc.* 2, cap. 41 ; et *Opusc.* 6, qu. 27.

du premier. Si donc l'Esprit saint procédoit du Père par le Fils, il ne procéderoit pas du Père immédiatement, conséquence qui montre la fausseté du principe.

2° Si l'Esprit saint procédoit du Père par le Fils, il procéderoit du Fils à cause du Père. Or l'être qui reçoit l'existence d'un être à cause d'un autre, provient plus du dernier que du premier : donc l'Esprit saint procéderoit plus du Père que du Fils, si nous devions admettre la doctrine que nous combattons.

3° Le Fils a l'être par sa génération. Si donc le Saint-Esprit provenoit du Père par le Fils, il s'ensuivroit que le Fils est engendré d'abord et que le Saint-Esprit procède ensuite; dès lors la procession de l'Esprit saint ne seroit pas éternelle, ce qui est une hérésie.

4° Cette phrase : « Tel homme agit par tel autre homme, » admet la conversion : ainsi comme nous disons : « Le roi agit par le ministre, » de même nous pouvons dire : « Le ministre agit par le roi (1). » Or on ne dit pas que le Fils produit l'Esprit saint par le Père : donc on ne peut dire non plus que le Père produit le Saint-Esprit par le Fils.

Mais nous lisons dans saint Hilaire, *De Trin.*, XII : « Conservez, s'il vous plaît, ô mon Dieu, cette foi dans mon cœur; afin que je puisse toujours vous adorer, vous le Père et votre Fils avec vous, et que je mérite d'obtenir votre Esprit saint, qui procède de vous par votre Fils. »

(Conclusion. — Comme le Fils a reçu du Père la fécondité qui fait procéder de lui l'Esprit saint, le Saint-Esprit procède du Père par le Fils.)

Il faut dire ceci : dans toute phrase énonçant que tel ou tel agit par

(1) La conversion d'une phrase, terme consacré par la Logique, consiste à faire du sujet l'attribut et de l'attribut le sujet, sans que la proposition cesse d'être vraie. L'exemple donné par notre saint auteur explique cela suffisamment.

---

sanctus procedit à Patre per Filium, non procedit à Patre immediatè : quod videtur inconveniens.

2. Præterea, si Spiritus sanctus procedit à Patre per Filium, non procedit à Filio nisi propter Patrem : sed « propter quod unumquodque, et illud magis (1). » Ergo magis procedit à Patre quàm à Filio.

3. Præterea, Filius habet *esse* per generationem. Si igitur Spiritus sanctus est à Patre per Filium, sequitur quòd priùs generaretur Filius et postea procedat Spiritus sanctus; et sic processio Spiritûs sancti non est æterna, quod est hæreticum.

4. Præterea, cùm aliquis dicitur per aliquem operari, potest è converso dici : sicut enim dicimus quòd « Rex operatur per Ballivum, » ita potest dici quòd « Ballivus operatur per Regem. » Sed nullo modo dicimus quòd Filius spiret Spiritum sanctum per Patrem : ergo nullo modo potest dici quòd Pater spiret Spiritum sanctum per Filium.

Sed contra est quod Hilarius dicit in lib. XII *de Trin.* (2) : « Conserva hanc (oro) fidei meæ religionem, ut semper obtineam Patrem (scilicet te) et Filium tuum unà tecum adorem; et Spiritum sanctum tuum, qui ex te per Unigenitum tuum est, promerear. »

(Conclusio. — Cùm Filius à Patre habeat quòd ab eo Spiritus sanctus procedat, Pater per ipsum Filium spirare Spiritum sanctum dicitur.)

Respondeo dicendum, quòd in omnibus locu-

(1) Ex libro I. *Posteriorum.* text. 5, vel cap. 2, versus finem.

(2) Sive paulò plenius : *Conserva (oro) hanc fidei meæ incontaminatam religionem,* etc., *ut quod in regenerationis meæ Symbolo (baptizatus in Patre et Filio et Spiritu sancto) professus sum, semper oblineam, Patrem scilicet,* etc.

telle ou telle chose, la prépositive *par* indique une sorte de coefficient qui est le principe ou la cause de l'action sous deux rapports différents, parce que l'action se trouve entre l'agent et l'effet. D'abord il en est la cause dans ce sens qu'il la fait sortir de son principe en déterminant l'agent à la produire : la cause finale, comme dans cette énonciation : « L'artisan agit par amour du gain ; » la cause formelle, comme dans cette autre phrase : « Il agit par son art ; » enfin la cause motrice, comme dans cette troisième proposition : « Il agit par impulsion d'autrui. » Ensuite le coefficient que signale la prépositive *par* est cause de l'action dans le sens qu'il la transmet à l'effet : ainsi quand je dis : « L'artisan agit par le marteau, » cela ne veut pas dire que le marteau détermine l'artisan à l'action, mais qu'il tient de lui la vertu nécessaire pour agir, qu'il en reçoit ce qui fait sortir l'effet de la cause. Quelques auteurs expriment ainsi la même pensée : La particule *par* annonce, disent-ils, l'autorité de deux manières : d'abord directement, comme dans cette phrase : « Le roi agit par le ministre ; » puis indirectement, comme dans cette affirmation : « Le ministre agit par le roi. » Ces principes s'appliquent comme d'eux-mêmes à notre question : le Fils a reçu du Père ce qui fait que l'Esprit saint procède de lui ; donc on peut dire que le Père produit par le Fils le Saint-Esprit ou, ce qui est la même chose, que l'Esprit saint procède du Père par le Fils (1).

Je réponds aux arguments : 1° Il y a deux choses dans toute action,

(1) Le concile de Florence enseigne exactement la même doctrine dans le *Décret d'union :* « Quand les Pères et les docteurs disent que l'Esprit saint procède du Père par le Fils, il faut entendre ces paroles dans ce sens, que le Fils est la cause selon les Grecs, et d'après les Latins le principe de la subsistance du Saint-Esprit. Et comme le Père a donné au Fils, en l'engendrant, tout ce qu'il a, si ce n'est d'être Père, le Fils a reçu du Père cela même qui fait que l'Esprit saint procède de lui. » Voici comment Bossuet explique cette doctrine dans les *Méditations :* « Jésus-Christ ne dit pas du Saint-Esprit : « Il prendra de moi, » parce que ce seroit dire en quelque façon qu'il en seroit le seul principe, et que le Saint-Esprit procéderoit du Fils comme le Fils procède du Père, c'est-à-dire de lui seul. Mais il n'en est pas ainsi ; car le Saint-Esprit procède du Père radicalement ; et s'il procède du Fils, c'est du Père

---

tionibus in quibus dicitur aliquis per aliquem operari, hæc præpositio, *per*, designat in causali aliquam causam seu principium illius actûs. Sed cùm actio sit media inter faciens et factum, quandoque illud causale cui adjungitur hæc præpositio, *per*, est causa actionis, secundùm quòd exit ab agente, et tunc est causa agenti quòd agat, sive sit causa finalis, sive formalis, sive effectiva vel motiva : finalis quidem, ut si dicamus quòd « artifex operatur per cupiditatem lucri ; » formalis verò, ut si dicamus quòd « operatur per artem suam ; » motiva verò, ut si dicamus quòd « operatur per imperium alterius. » Quandoque verò dictio causalis, cui apjungitur hæc præpositio, *per*, est causa actionis, secundùm quòd terminatur ad factum, ut cùm dicimus : « Artifex operatur per martellum. » Non enim significatur quòd martellus sit causa artifici quòd agat, sed quòd sit causa artificiato ut ab artifice procedat, et quòd hoc ipsum habeat ab artifice. Et hoc est quod quidam dicunt, quòd hæc præpositio, *per*, quandoque notat authoritatem in recto, ut cùm dicitur : « Rex operatur per Ballivum ; » quandoque autem in obliquo, ut cùm dicitur : « Ballivus operatur per Regem. » Quia igitur Filius habet à Patre quòd ab eo procedat Spiritus sanctus, potest dici quòd Pater per Filium spiret Spiritum sanctum, vel quòd Spiritus sanctus procedat a Patre per Filium, quod idem est.

Ad primum ergo dicendum, quòd in qualibet

l'agent et la vertu : ainsi la flamme échauffe par la chaleur. Eh bien, sous le rapport de la vertu, l'Esprit saint procède immédiatement du Père et du Fils, parce que ces deux personnes ont une seule et même fécondité ; mais au point de vue des agents, l'Esprit saint procède immédiatement du Père autant qu'il est de lui, puis médiatement autant qu'il sort du Fils, et voilà pourquoi l'on dit qu'il procède du Père par le Fils. Ainsi, dirions-nous s'il étoit permis de comparer cet adorable mystère aux choses humaines ; ainsi Abel procédoit immédiatement d'Adam en tant qu'Adam étoit son père, et médiatement en tant qu'Eve fut sa mère (1).

2° Si le Fils recevoit, pour produire le Saint-Esprit, une vertu numériquement autre que celle du Père, il seroit comme cause seconde, instrumentale dans cette œuvre divine, et dès lors l'Esprit saint procéderoit plus du Père que du Fils ; mais comme les deux premières personnes ont la même vertu spirative, la troisième sort également de l'une et de l'autre. Cela n'empêche pas de dire, quelquefois, que l'Esprit saint procède principalement ou proprement du Père, parce que le Fils reçoit de lui sa fécondité.

3° Comme la génération du Fils est coéternelle au Père, ainsi la procession du Saint-Esprit l'est au Fils. Le Fils n'est donc pas engendré avant que le Saint-Esprit procède ; ces deux origines sont éternelles.

que le Fils a pris de le produire ; et c'est pourquoi il dit plutôt : « Il prendra du mien, » que de dire : « Il prendra de moi, » parce qu'encore qu'en effet il prenne de lui, il ne prend de lui que ce que lui-même a pris du Père. Il procède donc du Père et du Fils ; mais il procède du Père par le Fils, parce que, cela même que le Saint-Esprit procède du Fils, le Fils l'a reçu du Père de qui il a tout reçu. »

(1) Cette comparaison est d'autant moins exacte, qu'Eve ne procédoit point d'Adam, rigoureusement parlant. Les saints Pères s'en servent, avec plus de justesse selon nous, pour montrer qu'il peut y avoir en Dieu deux processions différentes : « Vous me demandez, dit saint Grégoire de Nazianze, comment de deux personnes ayant le même principe, l'une peut avoir reçu l'existence par génération, et l'autre par procession. Je saurai bien vous répondre : la grace du Christ m'instruira. Eve l'épouse d'Adam, et Seth son fils n'étoient-ils pas tous les deux sortis de notre premier père ? Oui, mais d'une manière différente : Eve avoit été formée d'une de ses côtes, et Seth étoit son fils. »

---

actione est duo considerare : scilicet suppositum agens et virtutem quâ agit, sicut ignis calefacit calore. Si igitur in Patre et Filio consideretur virtus quâ spirant Spiritum sanctum, non cadit ibi aliquod medium, quia hæc virtus est una et eadem ; si autem considerentur ipsæ personæ spirantes, sic cùm Spiritus sanctus communiter procedat à Patre et Filio, invenitur Spiritus sanctus immediatè à Patre procedere in quantum est ab eo, et mediatè in quantum est à Filio, et sic dicitur à Patre procedere per Filium. Sicut etiam Abel processit immediatè ab Adam in quantum Adam fuit pater ejus, et mediatè in quantum Eva fuit mater ejus quæ processit ab Adam ; licèt hoc exemplum materialis processionis ineptum videatur ad significandam immaterialem processionem divinarum personarum.

Ad secundum dicendum, quòd si Filius acciperet à Patre aliam virtutem numero ad spirandum Spiritum sanctum, sequeretur quòd esset sicut causa secunda et instrumentalis ; et sic magis procederet à Patre quàm à Filio sed una et eadem numero virtus spirativa in Patre et Filio, et ideo æqualiter procedit utroque ; licèt aliquando dicatur principali vel propriè procedere de Patre, propter h quòd Filius habet hanc virtutem à Patre.

Ad tertium dicendum, quòd sicut genera Filii est coæterna generanti (unde non priùs fu Pater quàm gigneret Filium), ita processio Spiritûs sancti est coæterna suo principio ; unde non fuit priùs Filius genitus, quàm Spiritus sanctus procederet, sed utrumque æternum est.

4° La proposition : « Tel agit par telle chose, » admet souvent la conversion, mais pas toujours : ainsi nous ne disons pas que le marteau agit par l'artisan, mais nous disons que le ministre agit par le roi, pourquoi cela? Parce qu'il appartient au ministre d'agir, attendu qu'il est maître de ses actions; mais il appartient au marteau de recevoir l'action, non d'agir, vu qu'il est un pur instrument. Quand nous affirmons la proposition qu'on vient de lire : « Le ministre agit par le roi, » la particule *par* indique un moyen, cela est vrai; mais plus le suppôt a de priorité dans l'action, plus sa vertu s'applique immédiatement à l'effet; car c'est la vertu de la cause première qui rattache la cause seconde à l'œuvre produite, et voilà pourquoi les premiers principes s'appellent *immédiats* dans les sciences démonstratives. Quand donc l'on envisage le ministre comme intermédiaire dans l'ordre des suppôts agissants, on dit que le roi agit par le ministre; mais quand on envisage l'ordre sous le rapport des efficacités, des vertus, on dit : « Le ministre agit par le roi; » car c'est la puissance du roi qui donne à l'action du ministre l'énergie nécessaire pour obtenir son effet. Or l'ordre qui existe entre le Père et le Fils dans la production du Saint-Esprit ne se considère pas relativement à la vertu, à l'efficacité, mais sous le point de vue des suppôts; et voilà pourquoi l'on dit, et non réciproquement, que le Père produit l'Esprit saint par le Fils.

ARTICLE IV.

Le Père et le Fils sont-ils un seul principe du Saint-Esprit?

Il paroît que le Père et le Fils ne sont pas un seul principe du Saint-Esprit. 1° Si le Père et le Fils étoient un seul principe du Saint-Esprit, l'Esprit saint procéderoit du Père et du Fils en tant qu'ils sont un par

---

Ad quartum dicendum, quòd cùm aliquis dicitur per aliquid operari, non semper recipitur conversio. Non enim dicimus quòd martellus operetur per fabrum; dicimus autem quòd « ballivus operatur per regem, » quia ballivi est agere, cùm sit dominus sui actûs; martelli autem non est agere, sed solùm agi; unde non designatur nisi ut instrumentum. Dicitur autem ballivus operari per regem, quamvis hæc præpositio, *per*, denotet medium : quia quantò suppositum est prius in agendo, tantò virtus ejus est immediatior effectui, quia virtus causæ primæ conjungit causam secundam suo effectui; unde et *prima principia* (1) dicuntur immediata in demonstrativis scientiis. Sic igitur in quantum ballivus est medius secundùm ordinem suppositorum agentium, dicitur « rex operari per ballivum; » secundùm ordinem verò virtutum, dicitur « ballivus operari per regem, » quia virtus regis facit quòd actio ballivi consequatur effectum. Ordo autem non attenditur inter Patrem et Filium quantùm ad virtutem, sed solùm quantùm ad supposita : et ideo dicitur quòd « Pater spirat per Filium, » et non è converso.

ARTICULUS IV.

Utrùm Pater et Filius sint unum principium Spiritus sancti.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd Pater et Filius non sint unum principium Spiritus sancti. Quia Spiritus sanctus non videtur à Patre et Filio procedere in quantum sunt

(1) Hinc in libro de causis, Proposit. 1, dicitur causa prima vehementiùs in causatum secundæ influere quàm ipsa quoque causa secunda, quia in illud agit ante secundam, et sic est magis causa rei, etc.

(2) De his etiam I, *Sent.*, dist. 11, art. 2, 3, 4; et *Cont. Gent.*, lib. IV, cap. 25, et *Opusc.*, 9, cap. 25; et *Joan.*, VIII, lect. 3, col. 3; et *Joan.*, XV, lect. idem 5.

la nature ou par quelque propriété. Or l'Esprit saint ne procède du Père et du Fils, ni en tant qu'ils sont un par la nature, car autrement il procéderoit aussi de lui-même, puisqu'il a leur essence; ni en tant qu'ils sont un par quelque propriété, car un attribut propre ne peut être dans deux sujets. Donc l'Esprit saint procède du Père et du Fils en tant qu'ils sont deux personnes; donc le Père et le Fils ne sont pas un seul principe du Saint-Esprit.

2° Quand on dit que le Père et le Fils sont un seul principe du Saint-Esprit, le mot *un* ne signale, ni l'unité personnelle, car le Père et le Fils ne formeroient alors qu'une personne; ni l'unité de propriétés, car si le Père et le Fils étoient un seul principe du Saint-Esprit par une seule propriété, par la spiration, le Père seroit par les deux propriétés de la paternité et de la spiration deux principes du Fils et du Saint-Esprit, ce qui n'est pas. Donc le Père et le Fils ne sont pas un seul principe du Saint-Esprit.

3° Le Fils n'a pas plus d'affinité avec le Père que le Saint-Esprit. Or le Saint-Esprit et le Père ne sont pas un même principe d'une personne divine: donc nous devons en dire autant du Père et du Fils.

4° Si le Père et le Fils sont un seul principe du Saint-Esprit, ce principe un est la paternité ou ne l'est pas. Or s'il est la paternité, il s'ensuit que le Fils est Père; s'il n'est pas la paternité, nous devons dire que le Père n'est pas Père. Donc le Père et le Fils ne sont pas un seul principe du Saint-Esprit.

5° Si l'on pouvoit dire que le Père et le Fils sont un seul principe du Saint-Esprit, on pourroit dire également que le principe un de l'Esprit saint est le Père et le Fils. Or cette dernière proposition est fausse, soit qu'on rapporte le mot *principe* à la personne du Père, soit qu'on l'attribue

---

unum, neque in natura, quia Spiritus sanctus sic etiam procederet à seipso, qui est unum cum eis in natura; neque etiam in quantum sunt unum in aliqua proprietate, quia una proprietas non potest esse duorum suppositorum, ut videtur. Ergo Spiritus sanctus procedit à Patre et Filio, ut sunt plures; non ergo Pater et Filius sunt unum principium Spiritûs sancti.

2. Præterea, cùm dicitur: « Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti, » non potest ibi designari unitas personalis, quia sic Pater et Filius essent una persona; neque etiam unitas proprietatis, quia si propter unam proprietatem Pater et Filius sunt unum principium Spiritûs sancti, pari ratione propter duas proprietates Pater videtur esse duo principia Filii et Spiritus sancti, quod est inconveniens. Non ergo Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti.

3. Præterea, Filius non magis convenit cum Patre quàm Spiritus sanctus. Sed Spiritus sanctus et Pater non sunt unum principium respectu alicujus divinæ personæ: ergo neque Pater et Filius.

4. Præterea, si Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti, aut unum quod est Pater, aut unum quod non est Pater, sed neutrum est dare. Quia si unum quod est Pater, sequitur quòd Filius sit Pater; si unum quod non est Pater, sequitur quòd Pater non est Pater. Non ergo dicendum est quòd Pater et Filius sint unum principium Spiritus sancti.

5. Præterea, si Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti, videtur è converso dicendum quòd unum principium Spiritus sancti sit Pater et Filius. Sed hæc videtur esse falsa, quia hoc quod dico *principium*, oportet quòd supponat vel pro persona Patris vel pro persona Filii; et utroque modo est falsa. Ergo

à la personne du Fils. Donc on ne peut dire que le Père et le Fils sont un seul principe du Saint-Esprit.

6° L'unité dans la substance produit l'identité; si donc le Père et le Fils étoient le principe un du Saint-Esprit, il s'ensuivroit qu'ils sont le même principe. Or cette doctrine est rejetée par plusieurs : donc le Père et le Fils ne sont pas un seul principe du Saint-Esprit.

7° Le Père, et le Fils et le Saint-Esprit sont appelés le *seul Créateur* (1), parce qu'ils sont l'unique principe de toute chose. Or on appelle le Père et le Fils non pas un, mais *deux Spirateurs* : c'est ainsi que s'expriment une foule de théologiens; c'est là ce que saint Hilaire dit, bien qu'en d'autres termes, dans ce passage, *De Trin.*, II : « Le Saint-Esprit a pour auteurs le Père et le Fils. » Donc le Père et le Fils ne sont pas un seul principe du Saint-Esprit.

Mais nous lisons dans saint Augustin, *De Trin.*, V, 14 : « Le Père et le Fils ne sont pas deux principes, mais un seul principe du Saint-Esprit (2). »

(Conclusion. — Comme le Père et le Fils ne sont point distingués par

(1) *Ecclésiast.*, I, 8 : « Il n'y a qu'un seul très-haut Créateur tout-puissant, roi puissant et infiniment redoutable. »

(2) Cette doctrine est de foi. Nous avons déjà cité ces paroles du concile de Florence : « Tous les chrétiens doivent admettre comme une vérité de foi, croire et professer que l'Esprit saint est éternellement du Père et du Fils, qu'il a son essence et son être subsistant du Père et du Fils, et qu'il procède éternellement de l'un et de l'autre comme d'un seul principe et par une seule spiration. » Le concile de Lyon dit aussi, cap. *Fideli*, de Summ. Trin., 6 : « Nous confessons fidèlement et dévotement que l'Esprit saint procède éternellement du Père et du Fils, non pas comme de deux principes mais comme d'un seul, non par deux spirations mais par une seule. Voilà ce qu'a professé, enseigné et prêché jusqu'à ce jour la sainte Eglise romaine, mère et maîtresse de tous les fidèles; voilà ce que proclame la doctrine immuable de tous les Pères et de tous les docteurs orthodoxes (soit parmi les Latins, soit parmi les Grecs).... En conséquence nous condamnons et réprouvons tous ceux qui nient que l'Esprit saint procède du Père et du Fils, ou qui ont la téméraire audace de soutenir que l'Esprit saint procède du Père et du Fils comme de deux principes, et non comme d'un seul. »

Il est facile, au reste, de comprendre cette doctrine. Il y a, comme nous l'avons vu souvent, deux processions dans la nature divine : celle du Verbe par l'intelligence, et celle de l'amour par la volonté. La volonté est donc le principe de la procession du Saint-Esprit. Or le Père et le Fils ont une seule et même volonté; donc ils sont un seul principe de la procession du Saint-Esprit.

---

etiam hæc est falsa : « Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti. »

6. Præterea, *unum in substantia* facit idem (1). Si igitur Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti, sequitur quòd sint idem principium. Sed hoc à multis negatur : ergo non est concedendum quòd Pater et Filius sint unum principium Spiritus sancti.

7. Præterea, Pater et Filius et Spiritus sanctus quia sunt unum principium creaturæ, dicuntur esse *unus creator*. Sed Pater et Filius non sunt *unus spirator*, sed *duo spiratores*, ut à multis dicitur; quod etiam consonat dictis Hilarius qui dicit in II. *de Trin.*, quòd « Spiritus sanctus à Patre et Filio authoribus confitendus est. » Ergo Pater et Filius non sunt unum principium Spiritus sancti.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in V. *de Trin.* (cap. 14), quòd « Pater et Filius non sunt duo principia, sed unum principium Spiritus sancti. »

(Conclusio. — Pater et Filius ad Spiritum

(1) Colligitur ex libro V, *Metaphys.*, text. 16, sive cap. 9, circa medium, ubi *eadem esse* dicuntur illa, *quorum est substantia* (vel essentia) *una.*

l'opposition relative à l'égard du Saint-Esprit, ils sont un seul principe de cette personne divine.)

Il faut dire ceci : le Père et le Fils sont un dans toutes les choses où l'opposition relative ne les distingue pas. Or l'opposition relative ne les distingue d'aucune manière dans la production du Saint-Esprit : ils sont donc un seul principe de cette personne divine.

Cependant quelques théologiens pensent que la phrase qu'on vient de lire : « Le Père et le Fils sont un seul principe du Saint-Esprit, » ne doit pas s'entendre dans le sens propre, au pied de la lettre. Le mot *principe* qui figure là, disent-ils, ne désigne pas les personnes, puisqu'il est au singulier; il désigne donc une propriété, et dès lors il se prend adjectivement. Et puisqu'un adjectif ne peut être déterminé par un autre adjectif, il faut que *un* s'entende adverbialement, de telle sorte que notre proposition signifie : « Le Père et le Fils sont d'une seule manière, au même titre, également le principe du Saint-Esprit. » Mais si ce raisonnement étoit fondé, ne devroit-on pas dire pour la même raison que le Père est deux principes, c'est-à-dire qu'il est de deux manières le principe du Fils et du Saint-Esprit? Voici donc ce qu'il faut enseigner. A la vérité, le mot *principe* signifie dans notre phrase une propriété, un attribut; mais il le signifie substantivement, de même que les mots *père* et *fils* dits de l'homme ; il reçoit donc son nombre, comme tous les substantifs, de la forme, de l'entité qu'il exprime. Ainsi comme le Père et le Fils sont un seul Dieu par l'unité de nature que désigne le mot *Dieu*, de même ils sont un seul principe de l'Esprit saint par l'unité de l'attribut que dénonce le terme de *principe*.

Je réponds aux arguments : 1° Si nous considérons la vertu spirative, l'Esprit saint procède du Père et du Fils en tant qu'ils sont un dans cette vertu; car elle est une propriété qui appartient à la nature, et rien n'em-

---

sanctum relati, cùm nullâ relativâ oppositione distinguantur, unum principium sunt Spiritus sancti.)

Respondeo dicendum, quòd « Pater et Filius in omnibus unum sunt, in quibus non distinguit inter eos relationis oppositio : » unde cùm in hoc quod est « esse principium Spiritus sancti, » non opponantur relativè, sequitur quòd Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti. Quidam tamen dicunt hanc esse impropriam : « Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti. » Quia cùm hoc nomen, *principium*, singulariter acceptum non significet personam sed proprietatem, dicunt quòd sumitur adjectivè; et quia adjectivum non determinatur per adjectivum, non potest convenienter dici quòd « Pater et Filius sint unum principium Spiritus sancti, » nisi *unum* intelligatur quasi adverbialiter positum ; ut sit sensus : « Sunt unum principium, » id est, uno modo. Sed simili ratione posset dici Pater duo principia, Filii et Spiritus sancti, id est, duobus modis. Dicendum est ergo quòd licèt hoc nomen, *principium*, significet proprietatem, tamen significat eam per modum substantivi, sicut hoc nomen, *pater* et *filius* etiam in rebus creatis : unde numerum accipit à forma significata, sicut et alia substantiva. Sicut igitur Pater et Filius sunt unus Deus propter unitatem formæ significatæ per hoc nomen *Deus*, ita sunt « unum principium Spiritus sancti propter unitatem proprietatis significatæ in hoc nomine *principium*.

Ad primum ergo dicendum, quòd si attendatur virtus spirativa, Spiritus sanctus procedit à Patre et Filio, in quantum sunt unum in vir-

pêche de placer le même attribut dans deux suppôts qui ont une seule essence. Au contraire, lorsqu'on envisage les sujets de la spiration, l'Esprit saint procède du Père et du Fils en tant qu'ils sont distincts; car il procède comme amour unissant deux personnes.

2° Lorsque nous disons : « Le Père et le Fils sont un seul principe du Saint-Esprit, » le mot *principe* dénonce une seule propriété, l'attribut qu'il exprime, rien de plus; mais il ne s'ensuit pas que le Père doive, à raison de la paternité et de la spiration, s'appeler deux principes du Fils et du Saint-Esprit, car cette dénomination supposeroit deux suppôts.

3° La similitude ou la dissimilitude ne se fonde pas en Dieu sur les propriétés relatives, mais sur l'essence. Comme donc le Père n'est pas plus semblable à lui-même qu'au Fils, pareillement le Fils n'est pas plus semblable au Père que le Saint-Esprit.

4° Cette proposition : « Le Père et le Fils sont un seul principe qui est le Père ou qui ne l'est pas, » ne renferme point une contradiction rigoureuse, de sorte que rien ne nous oblige de choisir entre les deux alternatives qu'elle nous présente. En effet, quand je dis : « Le Père et le Fils sont un seul principe, » ce que j'appelle *principe* n'a pas de suppôt nettement déterminé, mais un suppôt vague dans deux personnes. L'objection repose donc sur le sophisme qui consiste à passer du sens vague au sens déterminé.

5° Il est vrai de dire : « Le seul principe du Saint-Esprit est le Père et le Fils; » car le mot *principe* s'affirme ici, non pas d'une seule personne, mais de deux indistinctement.

6° On peut dire également que le Père et le Fils sont le même principe du Saint-Esprit; car, encore une fois, le mot *principe* se rapporte vaguement, confusément aux deux premières personnes divines.

---

tute spirativa, quæ quodammodo significat naturam cum proprietate, ut infrà dicetur, neque est inconveniens unam proprietatem esse in duobus suppositis, quorum est una natura : si verò considerentur supposita spirationis, sic Spiritus sanctus procedit à Patre et Filio, ut aiunt plures; procedit enim ab eis ut amor unitivus duorum.

Ad secundum dicendum, quòd cùm dicitur : « Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti, » designatur una proprietas, quæ est forma significata per nomen; non tamen sequitur quòd propter plures proprietates possit dici Pater plura principia, quia implicaretur pluralitas suppositorum.

Ad tertium dicendum, quòd secundùm relativas proprietates non attenditur in divinis similitudo vel dissimilitudo, sed secundùm essentiam : unde sicut Pater non est similior sibi quàm Filio, ita nec Filius similior Patri quàm Spiritus sanctus.

Ad quartum dicendum, quòd hæc duo (scilicet « Pater et Filius sunt unum principium quod est pater, aut unum principium quod non est pater), » non sunt contradictoriè opposita; unde non est necesse alterum eorum dare. Cùm enim dicimus : « Pater et Filius sunt unum principium, » hoc quod dico *principium* non habet determinatam suppositionem, imò confusam pro duabus personis simul. Unde in processu est fallacia figuræ dictionis à confusa suppositione ad determinatam.

Ad quintum dicendum, quòd hæc etiam est vera : « Unum principium Spiritus sancti est Pater et Filius; » quia hoc quod dico *principium* non supponit pro una persona tantùm, sed indistinctè pro duabus, ut dictum est.

Ad sextum dicendum, quòd convenienter potest dici quòd Pater et Filius sunt idem principium, secundùm quòd vox *principium* supponit confusè et indistinctè pro duabus personis simul.

7° Quelques-uns disent : « Bien que le Père et le Fils ne soient qu'un principe du Saint-Esprit, ils sont néanmoins deux *spirateurs* à cause de la distinction des suppôts, et deux *spirants* parce que les actes se rapportent également aux sujets. On ne peut, continuent les auteurs que nous citons, raisonner de même à l'égard du mot *Créateur;* car l'Esprit saint procède du Père et du Fils comme de deux personnes distinctes, mais les créatures proviennent du Père, du Fils et du Saint-Esprit comme de trois personnes unies dans la nature. » Cette doctrine ne paroît pas fondée; nous croyons qu'il vaut mieux enseigner ceci. Comme *spirant* est un adjectif et *spirateur* un substantif, nous pouvons dire que le Père et le Fils sont deux spirants, parce qu'ils forment deux suppôts ; mais nous ne pouvons dire qu'ils sont deux *spirateurs*, parce qu'ils n'ont qu'une spiration : car les adjectifs suivent le nombre des suppôts, tandis que les substantifs adoptent celui des formes qu'ils expriment (1). Quant à ce que dit saint Hilaire, que « le Saint-Esprit a le Père et le Fils pour auteurs, » il suffit de remarquer que ce dernier substantif est pris pour un adjectif.

(1) Notre saint auteur avoit enseigné lui-même le premier sentiment dans un autre ouvrage. Répondant à la question : « Le Père et le Fils sont-ils un seul spirateur dans la production du Saint-Esprit? il dit, *Sentent.*, lib. I, dist. 11, art. 4 : « L'acte reçoit le nombre des suppôts : ainsi le verbe, qui signifie la substance comme acte, prend le pluriel quand il y a plusieurs personnes, alors même qu'il n'y a qu'une seule essence. Puis donc que le nom verbal approche plus de la substance que le participe, et le participe plus que le verbe, nous disons qu'il y a deux *spirants* et deux *spirateurs*, bien qu'il n'y ait qu'un acte dans la spiration. »

Le prince des théologiens révoque ce sentiment dans la *Somme* : « Les substantifs, dit-il, prennent le nombre des formes, des actes qu'ils expriment; puis donc qu'il n'y a qu'un acte, qu'une forme dans la spiration du Saint-Esprit, il n'y a non plus qu'un spirateur : ainsi le mot *Dieu*, caractérisant les trois personnes infinies, garde le singulier, parce qu'il n'exprime qu'une forme, qu'une substance, la Divinité. Au contraire, les adjectifs suivent le nombre des sujets : ainsi *blanc*, qualifiant deux murs, se met au pluriel, bien qu'il n'y ait qu'une blancheur. Or il y a deux suppôts, le Père et le Fils dans la spiration du Saint-Esprit; il y a donc deux spirants. »

Nous croyons que ce dernier sentiment est le vrai. Tous les mots qui ont des inflexions grammaticales reçoivent le nombre des sujets : voilà, ce nous semble, une loi générale du discours. Eh bien! les substantifs et les adjectifs expriment, les premiers des substances, et les seconds des qualités ou des accidents. Comme les substances portent leur sujet avec elles-mêmes, les substantifs doivent, selon notre règle, suivre le nombre des choses qu'ils expriment; puis donc que le mot *spirateur* ne dénonce qu'une spiration, il doit rester au singulier. Au contraire, les qualités ou les accidents trouvent leur sujet, non pas en eux-mêmes, mais dans les objets extérieurs; les adjectifs prendront donc le nombre des choses auxquelles ils s'ap-

---

Ad septimum dicendum, quòd quidam dicunt quòd Pater et Filius, licèt sint unum principium Spiritus sancti, sunt tamen *duo spiratores* propter distinctionem suppositorum; sicut etiam *duo spirantes*, quia actus referuntur ad supposita. Nec est eadem ratio de hoc nomine, *creator*, quia Spiritus sanctus procedit à Patre et Filio ut sunt duæ personæ distinctæ (ut dictum est), non autem creatura procedit à tribus personis ut sunt personæ distinctæ, sed ut sunt unum in essentia. Sed videtur meliùs dicendum, quòd quia *spirans* adjectivum est, *spirator* verò substantivum, possumus dicere quòd Pater et Filius sunt *duo spirantes* propter pluralitatem suppositorum, non autem *duo spiratores* propter unam spirationem : nam adjectiva nomina habent numerum secundùm supposita, substantiva verò à seipsis secundùm formam significatam. Quod verò Hilarius dicit, quòd « Spiritus sanctus est à Patre et Filio authoribus, » exponendum est quòd ponitur substantivum pro adjectivo.

QUESTION XXXVII.

Du nom d'amour attribué au Saint-Esprit.

Vient maintenant le nom d'*amour*.

On demande deux choses sur ce mot : 1° Est-il un nom propre du Saint-Esprit ? 2° Le Père et le Fils s'aiment-ils par le Saint-Esprit ?

ARTICLE I.

Le mot amour *est-il un nom propre du Saint-Esprit ?*

Il paroît que le mot *amour* n'est pas un nom propre du Saint-Esprit ? 1° Saint Augustin dit, *De Trin.*, XV, 17 : « Puisque le mot *Sagesse* est le nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit et qu'ils ne sont tous les trois qu'une seule Sagesse, je ne vois pas pourquoi le mot *amour* ne formeroit pas également le nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit, ni pourquoi ces trois personnes ne seroient pas un seul amour. » Or un nom qui se dit des trois personnes divines en général et de chacune en particulier, ne peut être le nom propre d'une de ces personnes : donc le mot *amour* n'est pas un nom propre du Saint-Esprit.

2° Le Saint-Esprit est une personne subsistante. Or le mot amour ne désigne pas une personne subsistante, mais une action qui passe du sujet aimant à l'objet aimé : donc le mot *amour* n'est pas un nom propre du Saint-Esprit.

3° L'amour est le lien des cœurs, puisqu'il est, selon l'Aréopagite, une

pliquent. Or le mot *spirant* s'attribue à deux suppôts, au Père et au Fils ; il adoptera donc la forme du pluriel. Les verbes suivent aussi la même loi : comme ils désignent des actes qui ne subsistent pas en eux-mêmes, ils prennent le singulier ou le pluriel selon le nombre des sujets auxquels ils se rapportent.

QUÆSTIO XXXVII.

De nomine Spiritus sancti, quod est amor, *in duos articulos divisa.*

Deinde quæritur de nomine amoris.

Et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm sit proprium nomen Spiritus sancti. 2° Utrùm Pater et Filius diligant se Spiritu sancto.

ARTICULUS I.

Utrùm amor sit proprium nomen Spiritus sancti.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd *amor* non sit proprium nomen Spiritus sancti. Dicit enim Augustinus, XV, *de Trin.* (cap. 17) : « Nescio cur sicut sapientia dicitur et Pater et Filius et Spiritus sanctus, et simul omnes, non tres sed una sapientia ; non ita et charitas dicatur Pater et Filius et Spiritus sanctus, et simul omnes una charitas. » Sed nullum nomen quod de singulis personis prædicatur et de omnibus in communi singulariter, est nomen proprium alicujus personæ : ergo hoc nomen, *amor*, non est proprium Spiritus sancti.

2. Præterea, Spiritus sanctus est persona subsistens. Sed *amor* non significatur ut persona subsistens, sed ut actio quædam ab amante transiens in amatum : ergo *amor* non est proprium nomen Spiritus sancti.

3. Præterea, amor est nexus amantium, quia

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 10, art. 3 ; ut et distinct. 27, qu. 2, art. 2 ; quæstiunc. 2 et quæst. 4, de verit., art. 2, ad 7.

force unitive. Or le lien est un intermédiaire entre les choses qu'il unit, et non pas une entité qui en procède. Puis donc que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, il n'est pas l'amour ou le lien de ces deux personnes.

4° Qui aime a un amour. Or le Saint-Esprit aime, donc il a un amour. Si donc l'Esprit saint étoit l'amour, il seroit l'amour de l'amour, l'Esprit de l'esprit, ce qui ne peut être.

Mais saint Grégoire dit, *Hom.* XXX : « L'Esprit saint est amour. »

(Conclusion. — Le mot *amour*, pris dans un sens personnel, est un nom propre du Saint-Esprit.)

Il faut dire ceci : le mot *amour*, appliqué à Dieu, peut s'entendre de l'essence ou de la personne. Or quand il s'entend de la personne, il est un nom propre de l'Esprit saint, comme le mot *verbe* est un nom propre du Fils.

Pour comprendre cela, il faut se rappeler ce que nous avons dit plus haut. Il y a deux processions dans la Trinité : la procession de l'intelligence qui engendre le Verbe, et la procession de la volonté qui produit l'amour. Comme nous connoissons spécialement la nature de la première, nous avons formé des noms propres pour exprimer les choses qui s'y rapportent, mais nous n'en avons point pour dénoncer les entités qui se rattachent à la seconde : ici la personne se dénote sous des appellations détournées, et les relations se disent *procession* et *spiration*, noms qui désignent plutôt dans leur signification naturelle l'origine que l'entité relative.

---

secundùm Dionysium, IV. cap. *De divin. nom.*, est quædam vis unitiva (1). Sed nexus est medium inter ea quæ connectit, non autem aliquid ab eis procedens. Cùm igitur Spiritus sanctus procedat à Patre et Filio (sicut ostensum est), videtur quòd non sit amor aut nexus Patris et Filii.

4. Præterea, cujuslibet amantis est aliquis amor. Sed Spiritus sanctus est amans : ergo ejus est aliquis amor. Si igitur Spiritus sanctus est amor, erit *amor amoris*, et *spiritus à spiritu*. Quod est inconveniens.

Sed contra est, quod Gregorius dicit in hom. Pentecostes (2) : « Ipse Spiritus sanctus est amor. »

(Conclusio. — Amor personaliter acceptus, proprium nomen est Spiritus sancti.)

Respondeo dicendum, quòd nomen *amoris* in divinis sumi potest essentialiter et personaliter; et secundùm quòd personaliter sumitur, est proprium nomen Spiritus sancti, sicut *verbum* est proprium nomen Filii.

Ad cujus evidentiam sciendum est quòd, cùm in divinis (ut suprà ostensum est) sint duæ processiones : una per modum intellectûs, quæ est *processio verbi;* alia per modum voluntatis, quæ est *processio amoris;* quia prima est nobis magis nota, ad singula significanda quæ in ea considerari possunt, sunt magis propria nomina adinventa, non autem in processione voluntatis. Unde et quibusdam circumlocutionibus utimur ad significandam personam procedentem; et relationes etiam quæ accipiuntur secundùm hanc processionem, et *processionis* et *spirationis* nominibus nominantur (ut suprà dictum est), quæ tamen sunt magis nomina originis quàm relationis, secundùm proprietatem vocabuli.

(1) Ut § 15 videre est, ubi hoc esse verum ait in qualicunque dilectione, sive divinâ, sive angelicâ, sive humanâ, sive spirituali, sive animali, sive denique naturali, nec *unitivam* tantùm (ἑνωτικήν) sed *commixtivam* (συγκρατικήν) appellat.

(2) Scilicet homil. 30, in Evang., quæ legitur in festo Pentecostes; ubi ad idem refert illud I, Joan., 4 : *Deus charitas est.*

Cependant nous devons étudier ces deux processions. De même que la connoissance fait naître dans l'esprit la conception qui s'appelle *verbe*, ainsi l'amour produit dans l'ame une impression par laquelle l'objet aimé est dans la personne aimant, comme la chose connue est dans le connoissant; de manière que celui qui se connoît et s'aime est doublement dans lui-même, et par l'identité de son être, et par la puissance de sa pensée et de son affection. Dans le domaine de l'intelligence, nous avons des termes pour exprimer toutes les entités de la procession : d'abord *connoître*, qui dénote les rapports du connoissant et du connu ; puis *parole* et *verbe*, qui dénonce la conception dans sa naissance et dans son terme. On voit que ces mots doivent s'appliquer à Dieu sous des points de vue différents : *connoître* se dit essentiellement, parce qu'il n'implique pas l'idée de la conception produite ; *verbe* se dit personnellement, parce qu'il signifie ce qui procède ; enfin *parole* se dit notionellement, parce qu'il exprime les rapports du principe avec le terme. Dans le domaine de la volonté, nous avons bien les vocables *aimer* et *chérir* pour exprimer les rapports du sujet aimant avec l'objet aimé ; mais nous n'en avons point pour désigner l'impression ou l'affection qui résulte dans l'ame. Nous appelons donc cette impression, faute de termes propres, *amour* ou *charité*, à peu près comme si nous appelions le verbe *connoissance* ou *sagesse engendrée*. Ainsi quand les termes *amour* et *chérir* impliquent uniquement les rapports du sujet aimant avec l'objet aimé, ils se disent essentiellement, comme *intelligence* et *connoître ;* mais quand ils expriment l'affection qui résulte dans l'ame (de telle sorte qu'*amour* se prenne pour amour procédant et *chérir* pour produire cet amour), le dernier, *amour* est un

---

Et tamen simpliciter secundùm utramque processionem considerari oportet. Sicut enim ex hoc quòd aliquis rem aliquam intelligit, provenit quædam intellectualis conceptio rei intellectæ in intelligente, quæ dicitur *verbum ;* ita ex hoc quòd aliquis rem aliquam amat, provenit quædam impressio (ut ita loquar) rei amatæ in affectu amantis, secundùm quam amatum dicitur esse in amante, sicut et intellectum in intelligente ; ita quòd cùm aliquis seipsum intelligit et amat, est in seipso non solùm per identitatem rei, sed etiam ut intellectum in intelligente et amatum in amante. Sed ex parte intellectûs sunt vocabula adinventa ad significandum respectum intelligentis ad rem intellectam, ut patet in hoc quod dico *intelligere ;* et sunt etiam alia vocabula adinventa ad significandum processum intellectualis conceptionis, scilicet ipsum *dicere* et *verbum*. Unde in divinis *intelligere* solùm essentialiter dicitur, quia non importat habitudinem principii verbi ad ipsum verbum procedens ; sed *verbum* personaliter dicitur, quia significat id quod procedit ; ipsum verò *dicere* dicitur notionaliter, quia importat habitudinem principii verbi ad verbum ipsum. Ex parte autem voluntatis, præter *diligere* et *amare*, quæ important habitudinem amantis ad rem amatam, non sunt aliqua vocabula imposita quæ importent habitudinem ipsius impressionis vel affectionis rei amatæ, quæ provenit in amante ex hoc quòd amat, ad suum principium, aut è converso. Et ideo propter vocabulorum inopiam hujusmodi habitudines significamus vocabulis *amoris* et *dilectionis*, sicut si verbum nominaremus *intelligentiam conceptam* vel *sapientiam genitam*. Sic igitur in quantum in amore vel dilectione non importatur nisi habitudo amantis ad rem amatam, *amor* et *diligere* essentialiter dicuntur, sicut *intelligentia* et *intelligere ;* in quantum verò his vocabulis utimur ad exprimendam habitudinem ejus rei quæ procedit per modum amoris ad suum principium, et è converso (ita quòd per amorem intelligatur *amor procedens*, et per *diligere* intelligatur « spirare amorem procedentem »), sic *amor*

nom personnel, puis *aimer* ou *chérir* sont des verbes notionels, comme *dire* ou *engendrer* (1).

Je réponds aux arguments : 1° Nous venons de voir que le mot *amour* peut se dire de l'essence divine, aussi bien que de la personne. Or saint Augustin, dans les paroles objectées, l'applique à l'essence. Voilà tout (2).

2° *Connoître, vouloir* et *aimer* s'énoncent comme verbes transitifs; mais ils n'en désignent pas moins des actes immanents, tout en impliquant un rapport avec leur objet; voyez l'homme : l'amour reste dans sa volonté et le verbe dans son intelligence, bien qu'ils renferment l'un et l'autre un rapport avec la chose aimée et la chose parlée. En Dieu, comme cet Etre nécessaire n'a rien d'accidentel, l'amour et le verbe sont subsistants : lors donc qu'on dit que l'Esprit saint est l'amour du Père pour le Fils ou pour quoi que ce soit, cela ne veut pas dire que cet amour passe à un autre être, mais qu'il se rapporte à l'objet aimé, comme le verbe se rapporte à l'objet connu.

3° L'Esprit saint est le lien, le nœud du Père et du Fils comme amour. Puisque le Père s'aime lui-même et le Fils par une seule dilection, et que nous devons en dire autant du Fils à l'égard du Père, l'Esprit saint exprime (toujours comme amour) les rapports du Père au Fils, et réciproquement du Fils au Père; mais par cela même que le Père et le Fils s'aiment mutuellement, leur mutuel amour, c'est-à-dire l'Esprit saint

(1) En résumé, dans la procession de l'intelligence, *connoître* s'applique au principe qui produit comme essence divine, et *Verbe* désigne le terme qui procède comme hypostase. Le premier de ces mots se dit donc de l'essence, le second de la personne ; l'un est un nom commun à toute la Trinité, l'autre est un nom propre au Fils.

Dans la procession de la volonté, le mot *amour* désigne tout ensemble le principe et le terme. Quand il désigne le principe, il est nom d'essence et commun à toute la Trinité ; quand il désigne le terme, il est nom de personne et propre au Saint-Esprit.

(2) Le grand évêque dit aussi le mot *amour* de la personne. Commentant cette parole, *Jean*, XVII, 3 : « La vie éternelle est de vous connoître, vous seul vrai Dieu, » il écrit, *Tract.* CV : « Le Fils désigne dans ces paroles, d'abord le Père, puis le Saint-Esprit. Car l'Esprit saint est, comme charité substantielle, l'Esprit du Père et du Fils. »

---

est nomen personæ, et *diligere* vel *amare* est verbum notionale, sicut *dicere* vel *generare*.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de charitate secundùm quod essentialiter sumitur in divinis, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd *intelligere* et *velle* et *amare*, licèt significentur per modum actionum transeuntium in objecta, sunt tamen actiones manentes in agentibus (ut suprà dictum est), ita tamen quòd in ipso agente important habitudinem quamdam ad objectum. Unde amor etiam in nobis est aliquid manens in amante, et verbum cordis manens in dicente, tamen cum habitudine ad rem verbo expressam vel amatam. Sed in Deo in quo nullum est accidens, plus habet, quia tam verbum quàm amor est subsistens. Cùm ergo dicitur quòd Spiritus sanctus est amor Patris in Filium vel in quicquam aliud, non significatur aliquid transiens in alium, sed solùm habitudo amoris ad rem amatam, sicut et in verbo importatur habitudo verbi ad rem verbo expressam.

Ad tertium dicendum, quòd Spiritus sanctus dicitur esse nexus Patris et Filii in quantum est amor, quia cùm Pater amet unicâ dilectione se et Filium, et è converso, importatur in Spiritu sancto (prout est amor) habitudo Patris ad Filium, et è converso, ut amantis ad amatum. Sed ex hoc quòd Pater et Filius se mutuò amant, oportet quòd mutuus amor qui est Spiritus sanctus, ab utroque procedat. Secundùm igitur originem Spiritus sanctus non est

procède nécessairement de l'un et de l'autre. Par son origine donc, le Saint-Esprit n'est pas lien intermédiaire, mais troisième personne dans la Trinité; par ses rapports, au contraire, il est nœud intermédiaire entre les deux personnes dont il procède.

4° De même que le Fils ne produit pas de verbe, parce qu'il connoît comme verbe procédant; ainsi l'Esprit saint ne produit point un autre amour, parce qu'il n'aime pas notionellement comme faisant procéder l'amour, mais essentiellement comme amour procédant.

ARTICLE II.

Le Père et le Fils s'aiment-ils par le Saint-Esprit?

Il paroît que le Père et le Fils ne s'aiment pas par le Saint-Esprit. 1° Saint Augustin prouve, *De Trin.*, VII, 1, que « le Père n'est pas Sage par la Sagesse engendrée. » Or comme le Fils est la Sagesse engendrée, de même l'Esprit saint est l'amour procédant. Donc le Père et le Fils ne s'aiment pas de l'amour procédant, c'est-à-dire par le Saint-Esprit (1).

2° Quand on dit que le Père et le Fils s'aiment par l'Esprit saint, le verbe *aimer* se prend essentiellement ou notionellement. S'il se prend essentiellement, la proposition est fausse, car on pourroit dire tout aussi bien que le Père connoît par le Fils; s'il se prend notionellement, la proposition est encore fausse, car on pourroit dire pour la même raison que le Père et le Fils spirent par l'Esprit saint ou que le Père engendre par le Fils. Donc on ne peut dire dans aucun sens que le Père et le Fils s'aiment par le Saint-Esprit (2).

3° Le Père aime le Fils de l'amour qu'il s'aime lui-même et nous. Or

(1) Le Père a, dans ses opérations, les mêmes rapports avec l'Esprit saint qu'avec le Fils. Or le Père ne connoît pas, selon saint Augustin, par le Fils; car, autrement, sa connoissance ne sauroit le produire. Donc il n'aime pas non plus par le Saint-Esprit.

(2) Le verbe se dit essentiellement, quand il exprime un acte appartenant à l'essence divine

---

medius, sed tertia in Trinitate persona; secundùm verò prædictam habitudinem est medius nexus duorum ab utroque procedens.

Ad quintum dicendum, quòd sicut Filio, licèt intelligat, non tamen competit producere verbum, quia *intelligere* convenit ei ut verbo procedenti; ita licèt Spiritus sanctus amet, essentialiter accipiendo, non tamen convenit ei quòd spiret amorem, quod est *diligere* notionaliter sumptum; quia sic diligit essentialiter ut amor procedens, non ut à quo procedit amor.

ARTICULUS II.

Utrùm Pater et Filius diligant se Spiritu sancto.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd Pater et Filius non diligant se Spiritu sancto. Augustinus enim, in VII. *de Trin.*, cap. 1, probat quòd « Pater non est sapiens sapientiâ genitâ. » Sed sicut Filius est sapientia genita, ita Spiritus sanctus est amor procedens, ut dictum est. Ergo Pater et Filius non diligunt se amore procedente, qui est Spiritus sanctus.

2. Præterea, cùm dicitur: « Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto, » hoc verbum, *diligere*, aut sumitur essentialiter aut notionaliter. Sed non potest esse verum secundùm quòd sumitur essentialiter, quia pari ratione posset dici quòd Pater intelligit Filio; neque etiam secundùm quòd sumitur notionaliter, quia pari ratione posset dici quòd Pater et Filius spirant Spiritu sancto, vel quòd Pater generat Filio. Ergo nullo modo hæc est vera: « Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto. »

3. Præterea, eodem amore Pater diligit Fi-

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 14, quæst. 1, art. 1; ut et dist. 32, qu. 1, art. 1; et

le Père ne s'aime pas lui-même par le Saint-Esprit; car les actes notionels ne retombent pas sur leur principe, puisque la première personne ne s'engendre ni se spire; donc on ne peut dire que le Père s'aime par le Saint-Esprit, en prenant le verbe notionellement. Ensuite le Père ne nous aime pas non plus par le Saint-Esprit; car l'amour qu'il a pour nous renferme un rapport aux créatures, et dès lors il appartient à l'essence et non à la personne. Donc le Père ne s'aime ni lui-même ni nous par le Saint-Esprit; donc il n'aime pas non plus le Fils par cette personne.

Mais saint Augustin dit, *De Trin.*, VI, 5 : « C'est par le Saint-Esprit que le Père aime le Fils, et que le Fils aime le Père. »

(Conclusion. — Le Père et le Fils ne s'aiment point essentiellement par le Saint-Esprit, mais notionellement.)

Il faut dire ceci : ce qui rend notre question difficile, c'est que la proposition : « Le Père aime le Fils par l'Esprit saint, » paroît impliquer dans la prépositive *par* l'idée de cause, et faire ainsi du Saint-Esprit le principe de l'amour que le Père a pour le Fils. Aussi plusieurs rejettent-ils cette proposition, disant que saint Augustin l'a désavouée d'une manière implicite en rétractant une énonciation semblable, que voici : « Le Père est sage par la sagesse engendrée. » D'autres croient que la même proposition doit se prendre métaphoriquement, de cette manière : « Le Père aime le Fils par le Saint-Esprit, » c'est-à-dire par l'amour essentiel qui est appro-

et partant à toute la Trinité; et il se dit notionellement, lorsqu'il dénonce un acte produit par un attribut propre, conséquemment par la personne. Aimer essentiellement, c'est donc chérir par l'essence divine, comme Dieu, sans produire l'amour substantiel; mais aimer notionellement, c'est chérir par une propriété spéciale, comme principe spirateur, en produisant l'amour subsistant.

---

lium, et se, et nos. Sed Pater non diligit se Spiritu sancto, quia nullus actus notionalis reflectitur super principium actûs, non enim potest dici quòd Pater generat se vel spirat se; ergo etiam non potest dici quòd diligat se Spiritu sancto secundùm quòd *diligere* sumitur notionaliter. Item amor quo diligit nos non videtur esse Spiritus sanctus, quia importatur in illo respectus ad creaturam, et ita ad essentiam pertinet; ergo et hæc est falsa : « Pater diligit Filium Spiritu sancto. »

Sed contra est, quod Augustinus dicit, VI, *de Trin.*, cap. 5, quòd « Spiritus sanctus est quo genitus à generante diligitur, genitoremque suum diligit (1). »

(Conclusio. — Pater et Filius non diligunt se Spiritu sancto, prout *diligere* essentialiter sumitur; diligunt autem se, si *diligere* notionaliter accipiatur.)

Respondeo dicendum, quòd circa hanc quæstionem difficultatem affert, quòd cùm dicitur : « Pater diligit Filium Spiritu sancto, » cùm ablativus construatur in habitudine alicujus causæ, videtur quòd Spiritus sanctus sit principium diligendi et Patri et Filio, quod est omnino impossibile. Et ideo quidam dixerunt hanc esse falsam : « Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto; » et dicunt hanc esse retractatam ab Augustino in suo simili, cùm scilicet retractavit istam : « Pater est sapiens sapientiâ genitâ (2). »

Cont. Gent., lib. IV, cap. 23, circa finem; et quæst. 2, de potent., art. 3, ad 11; e qu. 9, art. 9, ad 31.

(1) Addi etiam potest illud ex libro XV, *de Trinit.*, cap. 19: *Si charitas qua Pater diligit Filium, et Filius diligit Patrem, ineffabiliter communionem demonstrat amborum, quid convenientius quàm ut ille charitas dicatur, propriè qui spiritus communis est amborum.*

(2) Scilicet libro I, *Retract.*, cap. 26, ubi tamen sic tantùm (cùm 23 quæstionem libri 83 quæstionum retractat) : *Dixi quòd eam ipse genuerit, qua sapiens dicitur, sapientiam; sed meliùs istam quæstionem in libris postea* de Trinitate *tractavimus.*

prié à la dernière personne divine. D'autres pensent que la particule *par* indique le signe, de telle sorte que le sens seroit : « L'Esprit saint est le signe que le Père aime le Fils, » parce qu'il procède de l'un et de l'autre comme amour. D'autres encore estiment que la même particule dénonce la cause formelle : car le Saint-Esprit, disent-ils, est l'amour dont s'aiment formellement le Père et le Fils. Enfin d'autres enseignent que notre prépositive révèle l'effet formel, et ceux-ci sont plus près de la vérité : une simple considération va nous le faire comprendre.

Comme les choses tirent ordinairement leurs noms de la forme, par exemple *blanc* de blancheur, *homme* d'humanité, tout ce qui sert à dénommer, à déterminer un sujet s'y rapporte comme forme ; ainsi quand je dis : « Il est couvert d'un manteau, le dernier mot figure là comme la forme du sujet, bien qu'il ne la soit pas. Les choses prennent aussi quelquefois leurs dénominations de ce qu'elles produisent ; l'agent, par exemple, tire la sienne non-seulement de l'action, mais de l'effet, quand l'effet se trouve renfermé dans l'idée de l'action : ainsi nous disons que le feu brûle par la brûlure, bien que la brûlure ne soit pas la chaleur (forme du feu), mais l'action de cet élément ; ainsi nous disons encore que l'arbre fleurit par les fleurs, quoique les fleurs ne soient pas la forme de l'arbre, mais comme un effet qu'il sortit.

Appliquons ces principes à notre question. Le verbe *aimer* s'attribue à la Trinité de deux manières : essentiellement et notionellement. Quand on l'attribue essentiellement, le Père et le Fils ne s'aiment point par l'Esprit saint, mais par leur essence ; et voilà pourquoi l'évêque d'Hippone écrit ces paroles, *De Trin.*, XV, 7 : « Qui oseroit dire que le Père ne s'aime ni lui-même, ni le Fils, ni le Saint-Esprit que par cet Esprit saint ? » Voilà aussi pourquoi quelques théologiens ont adopté les premières opi-

---

Quidam verò dicunt quòd est propositio impropria, et est sic exponenda : « Pater diligit Filium Spiritu sancto ; » id est, amore essentiali, qui appropriatur Spiritui sancto. Quidam verò dixerunt quòd ablativus iste construitur in habitudine signi, ut sit sensus : « Spiritus sanctus est signum quòd Pater diligat Filium, » in quantum procedit ab eis Spiritus sanctus ut amor. Quidam verò dixerunt quòd ablativus iste construitur in habitudine causæ formalis, quia Spiritus sanctus est amor quo formaliter Pater et Filius se invicem diligunt. Quidam verò dixerunt quòd construitur in habitudine effectus formalis, et isti propinquius ad veritatem accesserunt.

Unde ad hujus evidentiam sciendum est quòd cùm res communiter denominetur à suis formis, sicut *album* ab albedine, et *homo* ab humanitate, omne illud à quo aliquid denominatur, quantùm ad hoc habet habitudinem formæ ; ut si dicam : « Iste est indutus vestimento, » iste ablativus construitur in habitudine causæ formalis, quamvis non sit forma. Contingit autem aliquid denominari per id quod ab ipso procedit, non solùm sicut agens actione, sed etiam sicut ipso termino actionis (qui est effectus), quando ipse effectus in intellectu actionis includitur : dicimus enim quòd ignis est *calefaciens calefactione*, quamvis calefactio non sit calor (qui est forma ignis), sed actio ab igne procedens ; et dicimus quòd arbor est *florens floribus*, quamvis flores non sint forma arboris, sed quidam effectus ab ipsa procedentes.

Secundùm hoc ergo dicendum, quòd cùm *diligere* in divinis dupliciter sumatur, essentialiter scilicet et notionaliter, secundùm quòd essentialiter sumitur, sic Pater et Filius non diligunt se Spiritu sancto, sed essentiâ suâ. Unde Augustinus, in XV, *de Trin.*, cap. 7 : « Quis audet dicere Patrem, nec se, nec Filium, nec Spiritum sanctum diligere, nisi per Spiritum

nions que nous avons exposées. Ensuite, quand on le prend notionellement, le verbe *aimer* ne veut dire autre chose que produire l'amour, comme parler c'est produire le verbe et fleurir produire des fleurs. Comme donc l'arbre fleurit par les fleurs, de même le Père se parle lui-même et les créatures par le Verbe (ou le Fils); de même aussi le Père et le Fils s'aiment eux-mêmes et nous par l'Esprit saint (ou par l'amour procédant) (1).

Je réponds aux arguments : 1° Comme *être sage* ou *intelligent* ne s'ap-

(1) Comment le Père et le Fils produisent-ils le Saint-Esprit?

Bossuet dit : « Le Père s'entend lui-même, se parle à lui-même, et il engendre son Fils qui est sa parole ; il aime cette parole qu'il a produite dans son sein et qu'il y conserve ; et cette parole, qui est en même temps sa conception, sa pensée, son image intellectuelle éternellement subsistante, et dès là son Fils unique, l'aime aussi comme un Fils parfait aime un Père parfait. Mais qu'est-ce que leur amour, si ce n'est cette troisième personne et le Dieu d'amour, le don commun et réciproque du Père et du Fils, leur lien, leur nœud, leur mutuelle union, en qui se termine la fécondité comme les opérations de la Trinité? Car tout est accompli, tout est parfait, quand Dieu est infiniment exprimé dans le Fils et infiniment aimé dans le Saint-Esprit, et qu'il se fait du Père, du Fils et du Saint-Esprit une très-simple et très-parfaite unité, tout y retournant au principe d'où tout vient radicalement et primitivement, qui est le Père, avec un ordre invariable; l'unité féconde se multipliant en dualité, c'est-à-dire jusqu'au nombre de deux, pour se terminer en trinité, en sorte que tout est un et que tout revient à un seul et même principe. » (Bossuet, *Méditations.*)

Alexandre de Hales exprime ainsi la même pensée : « Il y a deux principes de diffusion : la nature et la volonté. Or la diffusion la plus parfaite de la nature est celle qui s'opère par la génération, et la diffusion la plus parfaite de la volonté est celle qui se consomme par l'amour ou la dilection. Eh bien, il est meilleur et plus parfait d'avoir ces deux modes de diffusion que de ne pas les avoir ou que de n'en avoir qu'un : Dieu a donc la génération qui fait naître le Fils, puis la dilection qui produit le Saint-Esprit. » (Alexand. de Hal., *De Proces. Spir. sancti.*)

Richard de Saint-Victor entre plus avant dans cet ordre de conceptions théologiques; il dit: « Le Bien suprême et l'Etre parfait, Dieu renferme la plénitude de la bonté et la plénitude de la félicité. Or, pour le dire d'abord, où est la plénitude de la bonté, là est la charité. Mais celui qui s'aime lui-même, qui concentre son affection dans son moi, sur son être, celui-là n'a pas la charité; quand l'amour rayonne au dehors et s'attache à un objet étranger, alors, seulement alors il est charité. La charité ne peut donc exister en Dieu sans la pluralité des personnes. Mais si nous admettons pour un instant, direz-vous peut-être, que Dieu ne forme qu'une personne, n'aimera-t-il pas encore les créatures, l'ouvrage de ses mains, ses enfants? Oui; il les aimera, parce que sa bonté n'a ni bornes ni fin ; mais il ne les aimera pas souverainement, infiniment, car cet amour seroit désordonné. L'être infiniment sage, une personne divine ne peut exercer une charité souveraine qu'envers un objet digne d'une souveraine dilection. Qu'est-ce qu'une souveraine dilection? C'est une affection telle qu'elle ne puisse être plus ardente, un amour si grand qu'il ne puisse recevoir aucun accroissement. Si donc vous voulez qu'une personne divine aime souverainement, vous devez lui donner un objet souverainement aimable, c'est-à-dire vous devez mettre auprès de son cœur une autre personne divine. Voilà ce que l'amour sans bornes exige avec la sagesse infinie....

» Mais si la plénitude de la bonté prouve la pluralité des personnes en Dieu, la plénitude de la félicité la démontre. Interrogez votre cœur, il vous dira : Comme il n'est rien de meilleur que l'amour, de même il n'est rien de plus agréable et de plus doux. Puis donc que Dieu a ce qu'il y a de plus suave et de plus délicieux, tout aussi bien que ce qu'il y a de meilleur, il a

---

sanctum? » Et secundùm hoc procedunt primæ opiniones. Secundùm verò quòd notionaliter sumitur, sic *diligere* nihil est aliud quàm *spirare amorem*, sicut *dicere* est *producere verbum*, et *florere* est *producere flores*. Sicut ergo dicitur arbor *florens floribus*, ita dicitur Pater *dicens verbo* (vel Filio), se et creaturam. Et Pater et Filius dicuntur *diligentes Spiritu sancto* (vel amore procedente), et se et nos.

Ad primum ergo dicendum, quòd *esse sapien-*

plique à la Trinité qu'essentiellement, nous ne pouvons dire que le Père est sage ou intelligent par le Fils; mais puisqu'*aimer* s'affirme de Dieu notionellement aussi bien qu'essentiellement, nous pouvons dire, comme on vient de le voir, que le Père et le Fils s'aiment par le Saint-Esprit.

2° Quand l'action renferme l'idée d'un effet déterminé, le principe peut se dénommer par cette action même ou par l'effet : ainsi nous disons que l'arbre fleurit par la floraison ou par les fleurs ; mais lorsque l'action n'implique pas l'idée d'un effet déterminé, le principe se dénomme par l'action seulement, et non par l'effet : ainsi l'on ne dit pas que l'arbre produit les fleurs par les fleurs, mais par la floraison. Or *spirer* ou *engendrer* dénoncent deux actes notionels qui ne renferment pas l'idée d'un effet, bien qu'ils y impliquent rapport : nous ne pouvons donc pas dire que le Père spire par le Saint-Esprit ou engendre par le Fils ; mais nous pouvons dire que le Père parle par le verbe entendu comme personne, ou par la

l'amour. Mais qui aime veut être aimé : l'amour consume et dévore, quand il n'a pas un aliment étranger ; l'amour est un supplice, au lieu d'être une jouissance, quand il ne rencontre pas l'amour. Cependant vous dites que Dieu possède le bonheur suprême : vous êtes donc forcé de dire aussi que son amour est réciproque, partagé, donné et reçu ; vous êtes forcé de dire que son amour s'exerce, se développe, déploie ses ardeurs entre deux personnes. Ainsi la plénitude de la félicité nous tient le même langage que la plénitude de la bonté ; ces deux attributs nous crient que notre Dieu n'est pas comme les dieux faits de la main des hommes, seul, isolé, concentré dans un étroit égoïsme, mais qu'il répand son cœur dans un cœur, qu'il verse ses ardeurs comme sur un autre lui-même....

» Et non-seulement la charité doit être réciproque, mais il faut qu'elle soit communiquée. Eh bien, les deux personnes qui s'aiment souverainement ont tout amour et partant toute sagesse, toute puissance, toute perfection et toute richesse : que pourroient-elles se donner encore? La première reçoit seule la dilection de la seconde, et la seconde jouit seule des ardeurs de la première. Cependant elles éprouvent dans leur ame une bienveillance sans bornes, immense, infinie : le Père veut transmettre le bonheur d'être aimé par le Fils, le Fils brûle de communiquer la joie d'être aimé par le Père ; sur qui répandront-ils ces ineffables voluptés, ces torrents d'enivrantes délices? Sur un être capable de les recevoir, sur une troisième personne infinie, sur le Saint-Esprit? »

» Voilà comment la plénitude de la bonté et la plénitude de la charité déposent en faveur de la doctrine catholique : elles attestent d'une voix commune que la charité ne peut se réaliser que dans la pluralité, ni se consommer que dans la trinité. Quel homme pourroit fermer l'oreille à ce discours? Qui pourroit dire, à moins d'être atteint de maladie mentale, que la bonté souveraine n'a pas ce qu'il y a de meilleur, ni la félicité suprême ce qu'il y a de plus agréable et de plus doux? Qui pourroit affirmer, sans avoir perdu la raison, que Dieu n'a pas l'amour réciproque et communiqué? Qui pourroit soutenir, sans folie, qu'il n'y a pas trois personnes dans l'Être infiniment parfait? » (Richard de S. V., Op., l. III, *De Trin.*, cap. 2, 3, 14 et 15).

---

tem vel intelligentem in divinis non sumitur nisi essentialiter, et ideo non potest dici quòd Pater sit sapiens vel intelligens Filio; sed *diligere* sumitur non solùm essentialiter, sed etiam notionaliter, et secundùm hoc possumus dicere quòd Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd quando in intellectu alicujus actionis importatur determinatus effectus, potest denominari principium actionis et ab actione et ab effectu, sicut possumus dicere quòd arbor est *florens floritione* et *floribus*; sed quando in actione non includitur determinatus effectus, tunc non potest principium actionis denominari ab effectu, sed solùm ab actione : non enim dicimus quòd arbor producit florem flore, sed productione floris. In hoc igitur quod dico : « Spirat vel generat, » importatur actus notionalis : unde non possumus dicere quòd Pater spiret Spiritu sancto, vel generet Filio ; possumus autem dicere quòd Pater *dicit verbo* tanquam personâ procedente, et *dicit*

parole prise comme acte notionel; car parler implique l'idée d'un effet ou d'une personne procédant, puisqu'il signifie produire le verbe. De même le terme *aimer*, quand on l'emploie notionellement, exprime l'action de produire l'amour : nous pouvons donc dire que le Père aime le Fils par le Saint-Esprit considéré comme personne procédant, et par la dilection même envisagée comme acte notionel.

3° Le Père aime non-seulement le Fils, mais encore lui-même et nous par le Saint-Esprit; car, encore une fois, le mot *aimer*, pris notionellement, implique et la production d'une personne divine, et cette personne elle-même. Comme donc le Père se parle et toute créature dans le Verbe, parce que le Verbe représente toute créature et le Père : pareillement il s'aime et toute créature dans le Saint-Esprit, parce que l'Esprit saint procède comme amour de la bonté première qui fait que le Père s'aime et toute créature. On voit donc que le Verbe et l'Amour impliquent secondairement rapport aux créatures; car ils sont, comme vérité et bonté divine, le principe de la connoissance infinie et de l'amour immense qui embrassent tous les êtres (1).

(1) Les théologiens demandent : Qu'est-ce qu'aiment le Père et le Fils quand ils produisent le Saint-Esprit? Notre saint auteur résout implicitement cette question dans le passage qu'on vient de lire, et nous avons posé nous-même, dans une note précédente, les principes qui servent à la résoudre. Le Père et le Fils aiment, dans la production du Saint-Esprit, les mêmes choses que le Père connoît dans la génération du Fils. Or le Père connoît dans la génération du Fils, nous l'avons prouvé, la nature divine, la Trinité et toutes les créatures existantes et possibles : donc le Père et le Fils aiment tout cela dans la production du Saint-Esprit.

N'oublions jamais que le Père et le Fils nous aiment par le Saint-Esprit; qu'ils nous donnent toute science, toute force et toute grace par le Saint-Esprit. « O Esprit! ô amour! ô vérité de mon Dieu! ô amour lumière! ô amour qui enseignez l'ame sans parler, qui faites tout entendre sans rien dire, qui ne demandez rien à l'ame et qui l'entraînez, par le silence, à tout sacrifice! O amour qui dégoûtez de tout autre amour; qui faites qu'on se hait, qu'on s'oublie et qu'on s'abandonne! O amour qui coulez à travers du cœur comme la fontaine de vie, qui pourra donc vous connoître, sinon celui en qui vous serez? Taisez-vous, hommes aveugles, l'amour n'est point en vous : vous ne savez ce que vous dites, vous ne voyez rien, vous n'entendez rien : le vrai Docteur ne vous a jamais enseignés. » (Fénélon, *Entretiens affectifs.*)

---

dictione tanquam actu notionali, quia *dicere* importat determinatam personam procedentem, cùm *dicere* sit *producere verbum*. Et similiter *diligere*, prout notionaliter sumitur, est *producere amorem :* et ideo potest dici quòd Pater « diligit Filium Spiritu sancto tanquam personâ procedente, et ipsâ dilectione tanquam actu notionali. »

Ad tertium dicendum, quòd Pater non solùm Filium, sed etiam se et nos diligit Spiritu sancto, quia (ut dictum est) *diligere*, prout notionaliter sumitur, non solùm importat productionem divinæ personæ, sed etiam personam productam per modum amoris, qui habet habitudinem ad rem dilectam. Unde, sicut Pater « dicit se et omnem creaturam verbo quod genuit, » in quantum verbum genitum sufficienter repræsentat Patrem et omnem creaturam; ita « diligit se et omnem creaturam Spiritu sancto, » in quantum Spiritus sanctus procedit ut amor bonitatis primæ secundùm quam Pater amat se et omnem creaturam. Et sic etiam patet quòd respectus importatur ad creaturam, et in verbo et in amore procedente quasi secundariò; in quantum scilicet veritas et bonitas divina est principium intelligendi et amandi omnem creaturam.

QUESTION XXXVIII.

Du mot Don attribué au Saint-Esprit.

Il nous reste à parler du mot *don*.

On demande deux choses à cet égard : 1° Le mot *don* est-il un nom personnel en Dieu ? 2° Ce mot forme-t-il un nom propre du Saint-Esprit ?

ARTICLE I.

Le mot don *est-il un nom personnel en Dieu?*

Il paroît que le mot *don* n'est pas un nom personnel en Dieu. 1° Tout nom personnel implique une distinction dans la nature divine. Or le mot *don* n'emporte aucune distinction dans la nature divine ; car saint Augustin dit, *De Trin.*, XV, 7 : « Le Saint-Esprit est donné comme don divin, de telle sorte qu'il se donne aussi lui-même comme Dieu. » Donc le mot *don* n'est pas un nom personnel.

2° Aucun nom personnel ne convient à l'essence divine. Or saint Hilaire dit, *De Trin.*, VIII : « L'essence divine est le don que le Père donne au Fils. » Donc le mot *don* ne désigne pas une personne dans la Trinité.

3° Saint Jean Damascène écrit ceci, *De Fide orth.*, III, 2 : « Il n'y a ni sujétion ni dépendance dans les personnes divines. » Or *don* suppose dépendance à l'égard de celui qui le donne et de celui à qui il est donné. Donc ce mot n'est pas un nom personnel.

4° Le mot *don* emporte rapport aux créatures, et se dit par conséquent

---

QUÆSTIO XXXVIII.

De nomine Spiritus sancti, quod est donum, in duos articulos divisa.

Consequenter quæritur de Dono.

Et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm *donum* possit esse nomen personale. 2° Utrùm sit proprium Spiritus sancti.

ARTICULUS I.

Utrùm donum *sit nomen personale.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd *donum* non sit nomen personale. Omne enim nomen personale importat aliquam distinctionem in divinis. Sed nomen *doni* non importat aliquam distinctionem in divinis ; dicit enim Augustinus, XV. *de Trin.* (1), quòd « Spiritus sanctus ita datur (sicut Dei donum), ut etiam seipsum det, sicut Deus. » Ergo *donum* non est nomen personale.

2. Præterea, nullum nomen personale convenit essentiæ divinæ. Sed essentia divina est donum quod Pater dat Filio, ut patet per Hilarium, VIII, *de Trin.* Ergo *donum* non est nomen personale.

3. Præterea, secundùm Damascenum (lib. III, *de Fide orth.*, cap. 2), « nihil est subjectum aut serviens in divinis personis (2). » Sed *donum* importat quandam subjectionem et ad eum cui datur, et ad eum à quo datur : ergo *donum* non est nomen personale.

4. Præterea, *donum* importat respectum ...

(1) Ubi nimirum inde probat quòd etsi datur à Patre et Filio Spiritus sanctus, non ideo minor est illis ipsis à quibus datur, quia seipsum cum illis dat.

(2) Æquivalenter et implicitè, non explicitè vel expressè, tum in lib. III, *De Fide orthodoxa*, cap. 21, cùm eatenus probat Christum *servum* vocari non debere, licèt servilem vel humanam naturam assumpserit, quia subjectionis et servitutis nomen est personæ dumtaxat, secundùm quam esse subjectus non potuit, ut ex professo in 3 parte ostendetur; tum lib. IV,

de Dieu temporellement. Or les noms personnels, comme *Père, Fils*, conviennent à Dieu de toute éternité : donc le mot *don* n'est pas un nom personnel.

Mais saint Augustin dit, *De Trin.*, XV, 19 : « Comme un corps de chair n'est autre chose que de la chair, ainsi le don du Saint-Esprit n'est autre chose que le Saint-Esprit lui-même. » Or le mot *Saint-Esprit* est un nom personnel; donc aussi le mot *don*.

(Conclusion. — Comme la personne divine peut être à une autre par origine et devenir la possession de la créature raisonnable, elle peut être donnée et s'appeler *don*.)

Il faut dire ceci : le mot *don* signifie qui *peut être donné*. Or la chose qui est donnée doit avoir des rapports avec celui qui la donne et avec celui à qui elle est donnée; car elle ne seroit pas donnée si elle n'étoit à quelqu'un, et c'est pour qu'elle soit à un autre qu'elle est donnée. Eh bien, la personne divine peut être à quelqu'un de deux manières : d'abord par l'origine (comme le Fils est au Père), ensuite par la possession. Qu'est-ce donc que la possession? C'est la faculté d'user et de jouir d'une chose librement, selon sa volonté. On voit par là que la créature raisonnable, unie à son Auteur, peut seule posséder la personne divine. La créature privée de raison peut bien recevoir son action; mais elle ne peut ni jouir de sa présence ni user des effets qu'elle produit en elle. L'être intelligent, au contraire, est capable de cette perfection : il peut devenir tellement participant du Verbe et de l'Amour éternels, qu'il connoît Dieu véritablement et l'aime librement. Ainsi la créature raisonnable possède, elle seule, la personne divine; mais elle ne l'acquiert pas d'elle-même; il faut qu'elle lui soit donnée d'en haut, car nous disons donné ce que

---

creaturam, et ita videtur de Deo dici ex tempore. Sed nomina personalia dicuntur de Deo ab æterno, ut *Pater* et *Filius* : ergo *donum* non est nomen personale.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, XV. *de Trin.*, cap. 19 : « Sicut corpus carnis nihil aliud est quàm caro; sic donum Spiritus sancti nihil aliud est quàm Spiritus sanctus. » Sed Spiritus sanctus est nomen personale : ergo et *donum*.

(Conclusio. — Cùm personæ divinæ conveniat alicujus esse per originem, et habere à creatura rationali, non ex propria virtute; competit necessariò personæ divinæ donum esse et dari.)

Respondeo dicendum, quòd in nomine *doni* importatur aptitudo ad hoc quòd donetur. Quod autem donatur, habet habitudinem et ad id à quo datur et ad id cui datur; non enim daretur ab aliquo nisi esset ejus; et ad hoc alicui datur, ut ejus sit. Persona autem divina dicitur esse alicujus, vel secundùm originem (sicut Filius est Patris), vel in quantum ab aliquo habetur; habere autem dicimur id quo liberè possumus uti vel frui ut volumus. Et per hunc modum divina persona non potest haberi nisi à rationali creaturâ Deo conjunctâ; aliæ autem creaturæ moveri quidem possunt à divina persona, non tamen sic quod in potestate earum sit frui divinâ personâ et uti effectu ejus. Ad quod quandoque pertingit rationalis creatura, ut puta cùm sic fit particeps divini verbi et procedentis amoris, ut possit liberè Deum verè cognoscere et rectè amare : unde sola creatura rationalis potest habere divinam personam. Sed ad hoc quòd sic eam habeat, non potest propriâ virtute pervenire; unde oportet quòd hoc ei desuper detur, hoc enim dari nobis dicitur quod aliunde habe-

cap. 19, post medium, ubi etiam ait quòd *nisi caro unita esset Dei Verbo, videri serva posset, sed propter unionem secundùm hypsotasim ad Deum serva non est.*

nous avons d'autrui. Concluons donc que la personne divine peut être donnée, c'est-à-dire être don (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le mot *don* implique distinction personnelle, parce qu'il renferme l'idée d'être à quelqu'un par l'origine; or

(1) Constatons l'enseignement de l'Ecriture et de la tradition sur le Saint-Esprit.

Tout nous atteste l'existence de cette personne divine. « Le Christ naît, le Saint-Esprit a déjà rempli Jean-Baptiste, destiné à être son précurseur, des effusions de la grace (*Luc*, I, 15); le Christ est baptisé, le Saint-Esprit lui rend témoignage (*Matth.* III, 17); le Christ est tenté, le Saint-Esprit l'avoit conduit dans le désert (*Ibid.* IV, 1); le Christ fait des miracles, le Saint-Esprit agit avec lui (*Ibid.* XII, 28); saint Paul parle de l'Esprit de Dieu, de l'Esprit du Christ (I. *Cor.*, II, 11, 12); Salomon, de l'Esprit du Seigneur (*Sag.*, I, 7); le Seigneur lui-même, de l'Esprit d'adoption et de liberté (*Rom.*, VIII, 15), de l'Esprit de vérité (*Jean*, XIV, 17); Isaïe l'appelle l'Esprit de sagesse, de prudence, de conseil, de force, de science, de piété, de crainte de Dieu (*Is.*, XI, 2); ailleurs il est nommé le doigt de Dieu, un feu semblable à Dieu, et qui a la même essence (*Luc*, XI, 20; *Actes*, II, 3). C'est le Saint-Esprit qui a tout créé; c'est lui qui régénère par le baptême et par la résurrection; il connoît tout; il souffle où il veut, quand il veut; il précède, parle, envoie; il dissipe les ténèbres, apporte la lumière et la vie, est lui-même la vie et la lumière (*Actes*, II, 17, 18). »(Saint Grégoire de Nazianze, *Disc.* XXXVII, 11).

On comprend après cela que « tout ce que l'Ecriture attribue au Fils, elle l'attribue également au Saint-Esprit. Ainsi le Fils est appelé la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde (*Jean*, I, 9); et l'Apôtre dit, en parlant du Saint-Esprit : « Afin qu'il vous donne l'Esprit de sagesse qui.... éclairera vos yeux (*Ephes.*, I, 17, 18). » Le Père est appelé le seul sage, son Fils la sagesse (I. *Cor.*, I, 24); et nous « en recevant l'Esprit de sagesse, » comme s'exprime David, « nous devenons sages en lui (*Ps.* CXLV, 7). » Lorsque le Saint-Esprit nous est donné, c'est Dieu même qui est dans nous (*Jean*, XIV, 24), comme c'est aussi Dieu qui habite notre ame quand le Fils y réside (*Jean*, XIV, 6). Le Fils est la vie (*Jean*, XIV, 6), et la vie nous est donnée par le Saint-Esprit (*Rom.*, VIII, 11). Comme le Fils atteste que son Père opéroit toutes les merveilles qu'il faisoit lui-même (*Jean*, XIV, 16), de même saint Paul dit que les merveilles qu'il faisoit par la vertu du Saint-Esprit étoient l'ouvrage de Jésus-Christ (*Rom.*, XV, 18). » (Saint Athanase, *Lettre à Sérapion*).

Si le Saint-Esprit a les mêmes attributs que le Fils, s'il opère le même ouvrage, on conçoit que « le Fils ait promis d'envoyer le Saint-Esprit, après son départ de ce monde, pour y tenir sa place, pour y suppléer sa présence, pour nous enseigner toute vérité. « Il prend du sien (*Jean*, XVI, 14); » il le glorifie comme étant son Esprit ainsi que celui du Père, et l'Esprit de vérité; toutes fonctions que le Saint-Esprit ne pouvoit faire à la place de Jésus-Christ, s'il étoit son inférieur : il est donc de même rang, de même ordre, de même autorité... « Et quand cet Esprit de vérité viendra, il vous apprendra toute vérité : car il ne parlera pas de lui-même; mais il vous dira ce qu'il a ouï, et vous annoncera les choses futures (*Jean*, XVI, 13). » Il ne dira que ce qu'il a ouï; mais il a tout ouï : aussi enseignera-t-il toute vérité. Il est dans le conseil où l'on dit tout. Le Père dit tout par son Fils; le Fils dit tout par sa naissance. On lui dit tout en le produisant, puisque le produire c'est dire. Le Saint-Esprit est le troisième dans ce secret : nulle créature n'y entre. On ne dit rien à demi dans cette unité; on n'entend rien imparfaitement. C'est pourquoi « l'Esprit approfondit tout; » il entre en tout, « même dans les profondeurs de Dieu (I. *Cor.*, XI, 10). » (Bossuet, *Méditations*).

Et comment le Saint-Esprit enseigne-t-il toute vérité? « Jésus, en envoyant ses Apôtres pour prêcher sa doctrine dans tout l'univers, les remplit du Saint-Esprit et leur dit : « Allez, enseignez toutes les nations;..... je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la consommation du siècle (*Matth.*, XXVIII, 19, 20). » Les Apôtres ne devoient pas aller tous ensemble chez toutes les nations; mais les uns en Asie, les autres en Scythie et jusqu'aux extrémités de la terre. Et pendant qu'ils étoient ainsi dispersés dans le monde et séparés par de si grands

---

mus. Et sic divinæ personæ competit *dari* et *esse donum*.

Ad primum ergo dicendum, quòd nomen *doni* importat distinctionem pers[illegible]alem, secundùm quòd *donum* dicitur esse alicujus per originem; et tamen Spiritus sanctus dat seipsum, in quan-

le Saint-Esprit se donne parce qu'il est à lui-même, comme pouvant user ou plutôt jouir de lui-même. On peut dire également, et mieux, ce qui suit. Le don est à celui qui le donne. Or une chose peut être à quelqu'un de trois manières. D'abord par identité, comme lorsque saint

intervalles, le Saint-Esprit ne cessoit point de les assister et d'habiter en eux. Sa substance n'est donc pas circonscrite, limitée par le temps et par l'espace; elle est donc infiniment au-dessus de celle d'un ange : car un ange, par exemple celui qui assistoit en Asie un apôtre dans sa prière, ne pouvoit en même temps se trouver dans plusieurs autres lieux du monde; tandis que le Saint-Esprit, non-seulement est présent à des hommes éloignés les uns des autres, mais encore habite dans chaque ange et les sanctifie comme il sanctifie les hommes. » (Didyme d'Alexandrie, *Traité du Saint-Esprit*, § 4).

Qui pourroit compter les bienfaits que cet Esprit de sagesse, de force et de vertu répand sur le monde par sa présence universelle et constante parmi les hommes? « Notre Seigneur a donné à ceux qui l'ont reçu le pouvoir d'être faits enfants de Dieu (*Jean*, I, 12) : le Saint-Esprit est aussi l'Esprit d'adoption qui nous fait enfants de Dieu (*Rom.*, VIII, 15). Le Seigneur est dit notre maître et notre docteur : et le Seigneur lui-même nous apprend que c'est l'Esprit saint qui instruit tous ceux qui croient au nom du Seigneur (*Jean*, XIV, 26). Un des plus beaux attributs de Dieu, c'est de donner la vie. Or si Dieu le Père nous vivifie, comme le dit saint Paul, (I. *Tim.*, VI, 13); si Jésus-Christ a dit de lui-même : « Je leur donne la vie éternelle (*Jean*, X, 28), » nous sommes également vivifiés par le Saint-Esprit; car le grand Apôtre nous dit : « Celui qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts, vivifiera aussi nos corps mortels par la vertu de son Saint-Esprit qui habite dans nous (*Rom.*, VI, 4). » Saint Basile, *Contra Eunom.*, III et seq.).

Allons donc éclairer notre ignorance à ce foyer de lumière, fortifier notre foiblesse dans cette plénitude de force et nous enrichir dans ce trésor de tous les biens. « Allons nous désaltérer à cette *source d'eau vive qui jaillit pour procurer aux hommes la vie éternelle* (*Jean*, IV, 14). Cette source d'eau vive, le divin Maître le déclare, c'est l'Esprit-Saint. Et pourquoi lui donne-t-on cette dénomination? Sans doute parce que l'eau féconde et alimente tout dans la nature, parce qu'elle produit les plantes et fait vivre les animaux; descendant du ciel elle couvre la terre de mille merveilles diverses, variées à l'infini : c'est une même rosée qui fait éclater le lis d'une blancheur sans tache et qui revêt la rose d'un incarnat si beau, c'est une même onde pure qui devient un fruit savoureux dans l'oranger et une liqueur délicieuse dans la vigne; non pas qu'elle perde ses éléments primitifs ou change de nature, mais elle s'accommode aux objets qui la reçoivent. Nous devons en dire autant du Saint-Esprit. Il est unique, indivisible, et cependant il départit à tous les graces les plus diverses; comme le tronc desséché reverdit et pousse des bourgeons quand une eau salutaire vient rafraîchir ses racines, ainsi l'ame pécheresse sur laquelle le Saint-Esprit a répandu ses dons porte bientôt d'abondants fruits de pénitence et de justice. Qui pourroit énumérer les merveilles qu'il opère au nom du Christ? Il se sert de la langue de l'ignorant pour donner des leçons de sagesse, et de l'esprit des simples pour faire entendre des prophéties; il donne à celui-ci le pouvoir de chasser les démons, à celui-là des lumières pour expliquer les Ecritures à d'autres le courage nécessaire pour conserver le trésor de la chasteté, à d'autres la compassion et la charité envers les pauvres, à d'autres le dévouement du sacrifice, le zèle de l'apôtre, la constance du confesseur, l'intrépidité du martyr. » (Saint Cyrille de Jérusalem, *Catéchèse*, XVI, 3.)

« Faudra-t-il réfuter maintenant ceux qui parlent contre le Saint-Esprit? Le mot *Dieu* exprime la nature divine, disent-ils, et ce nom n'est pas donné au Saint-Esprit. — D'abord aucun nom n'exprime véritablement l'essence infinie; les noms de Dieu ne désignent que ses effets. Ensuite est-il vrai que le nom dont il s'agit ne soit pas donné à la troisième personne de la Trinité? Si Pierre connut l'injustice que Ananie avait commise en secret, sans autre complice que sa femme, c'est que l'Esprit saint étoit en lui, et Satan dans le fourbe sacrilége qu'il confondit. Aussi l'apôtre lui dit-il : « Pourquoi Satan a-t-il tenté ton cœur de mentir à

tum est sui ipsius, ut potens se uti vel potiùs frui, sicut et homo liber dicitur sui ipsius. Vel dicendum, et meliùs, quòd *donum* oportet esse aliquo modo dantis. Sed hoc *esse hujus* dicitur multipliciter : uno modo per modum identitatis, sicut dicit Augustinus *super Joan.* (tract. 29);

Augustin dit, *super Joann.*, *Tract.*, XXIX : « Qu'est-ce qui est plus à vous que vous-même ? » alors le don ne se distingue pas du donateur, mais du donataire, et c'est dans ce sens que se donne le Saint-Esprit. Ensuite par possession ou par servitude; dans ce cas, le don se distingue essentiellement du donateur, et ne peut être qu'une chose créée quand il vient de Dieu. Enfin par origine, comme le Fils est au Père et le Saint-Esprit à l'un et à l'autre; dans cette hypothèse, le don se dis-

l'Esprit saint?... Tu n'as pas menti aux hommes, mais à Dieu (*Actes*, V, 3, 4). » Ennemis de l'Esprit divin, l'avez-vous entendu? Quand vous dites : Celui qui offense un animal raisonnable offense un homme, parlez-vous de deux êtres différents? Ne parlez-vous pas, au contraire, d'une seule et même personne considérée sous des rapports différents? Eh bien, quand Pierre dit à Ananie qu'il a menti à l'Esprit saint et qu'il ajoute que celui à qui il a menti est Dieu, il ne désigne pareillement qu'une seule et même personne sous des noms différents. » (Saint Grégoire de Nysse, *Traité de la divinité du Saint-Esprit*).

Nous pourrions citer mille témoignages encore; mais l'espace nous force de tout renfermer dans peu de mots. « Tous les noms que l'Ecriture donne au Très-Haut, souverain Seigneur de toute chose, elle les attribue tous à l'Esprit saint, tous si ce n'est celui de *Père* et celui de *Fils*, parce que les personnes divines ne doivent pas être confondues. Parcourez les pages saintes, et vous verrez qu'il est appelé l'Esprit de Dieu, l'Esprit du Seigneur, l'Esprit du Christ, l'Esprit d'adoption, de vérité, de liberté; il explique, enseigne, protége, souffle où il veut, quand il veut; il dirige, parle, révèle, éclaire, vivifie; il est la lumière et la vie, il a un temple et des autels; il consomme, opère tout ce que Dieu fait et partage les dons de la munificence suprême; il fait les apôtres, les prophètes, les évangélistes, les évêques et les docteurs; il est tout-puissant, il possède la science infinie, il voit le fond des cœurs et sonde les esprits. » (Saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXXI, 29.) Mais parlons seulement du nom que les Ecritures lui donnent partout. « Si, selon Isaïe, les séraphins font sans cesse retentir les cieux de cette acclamation : *Saint*, *saint*, *saint*, c'est pour nous faire comprendre que la sainteté est dans la nature des trois personnes divines. Et non-seulement l'Esprit de Dieu partage la gloire de ce nom avec le Père et le Fils, mais il semble qu'il lui soit donné d'une manière particulière et comme en propre, car partout le nom de *Saint* se trouve joint à celui d'*Esprit*. » (Saint Basile, *Contra Eunom.*, III.)

Enfin l'Eglise fait éclater sa croyance dans toutes les définitions de l'enseignement infaillible, dans toutes les prières de la liturgie sacrée, et jusque dans les cérémonies du culte. « Car si nous sommes régénérés dans le baptême, c'est au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit; si nous sommes fortifiés par la grace de la confirmation, c'est au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit; si nos péchés nous sont remis par la pénitence, c'est au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit; si nous sommes consacrés par le caractère de l'ordre, c'est au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit; si nous recevons la bénédiction des prêtres, des pasteurs, des prélats, c'est au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit; pour nous apprendre, dit saint Augustin, que dans le christianisme il n'y a point de grace, point de justification, point de salut que par la foi de la Trinité. De là vient aussi que, suivant la sainte et religieuse coutume, nous mettons à la tête de toutes nos actions cette profession de foi; n'entreprenant rien, n'exécutant rien, que nous n'ayons auparavant marqué sur nous le signe de la croix avec ces paroles : au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit; reconnoissant que le mérite de notre action dépend de là et que, sans cette foi, tout ce que nous allons faire seroit inutile, rejeté de Dieu et perdu pour le ciel; pratique qui nous est venue des apôtres, dont la tradition est constante, que les Fidèles ont toujours gardée et que nos hérétiques n'ont pu condamner sans faire voir qu'ils étoient déterminés à condamner tout. » (Bourdaloue, *Sermon sur la Trinité*.)

« Quid tam tuum est quàm tu ? » et sic *donum* non distinguitur à dante, sed ab eo cui datur, et sic dicitur quòd Spiritus sanctus dat se. Alio modo dicitur aliquid esse alicujus, ut possessio vel servus; et sic oportet quòd *donum* essentialiter distinguatur à dante, et sic donum Dei est aliquid creatum. Tertio modo dicitur *hoc esse hujus* per originem tantùm; et sic Filius est Patris, et Spiritus sanctus utriusque. In quantum ergo *donum* hoc modo dicitur esse

tingue personnellement du donateur, et son nom devient un nom personnel.

2° L'essence divine est un don du Père dans le premier sens que nous expliquions à l'instant même, par identité.

3° Pris comme nom personnel, le mot *don* n'implique pas dépendance entre les personnes adorables, mais origine relativement au donateur et libre usage ou dépendance relativement au donataire : c'est ce que nous venons de voir.

4° Le substantif *don* ne veut pas dire *qui est donné effectivement*, mais *qui peut être donné*. Ce nom convient donc éternellement à la personne divine, bien qu'elle ne soit donnée que dans le temps (1). Et s'il implique rapport aux créatures, il ne s'ensuit pas qu'il est un nom d'essence, mais qu'il renferme quelque chose d'essentiel dans sa signification, comme le mot de *personne* emporte l'idée de nature.

ARTICLE II.

Le mot don *est-il un nom propre du* Saint-*Esprit ?*

Il paroît que le mot *don* n'est pas un nom propre du Saint-Esprit.

1° Le mot *don* signifie *qui est donné*. Or Isaïe dit, IX, 6 : « Un fils nous a été donné. » Donc le mot *don* convient au Fils, tout aussi bien qu'au Saint-Esprit (2).

2° Tout nom propre d'une personne désigne quelqu'une de ses pro-

(1) Saint Augustin dit, *De Trin.*, V, 15 : « Puisque l'Esprit saint procède comme l'Amour, dont le propre est de se donner, il est par procession, conséquemment de toute éternité, avant qu'il se livre lui-même aux créatures; car être don, ce n'est pas rigoureusement la même chose qu'être donné. »

(2) Le prophète parle du Fils de Dieu fait homme ; le contexte le montre jusqu'à l'évidence, et les saints Pères l'enseignent formellement. Le divin Maître dit dans le même sens, *Jean*, III, 16 : « Dieu a aimé le monde jusqu'à lui donner son Fils unique. »

---

dantis, sic distinguitur à dante personaliter et est nomen personale.

Ad secundum dicendum, quòd essentia dicitur esse donum Patris primo modo, quia essentia est Patris per modum identitatis.

Ad tertium dicendum, quòd *donum*, secundùm quòd est nomen personale in divinis, non importat subjectionem, sed originem tantùm in comparatione ad dantem; in comparatione verò ad eum cui datur, importat liberum usum vel fruitionem, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quòd *donum* non dicitur ex eo quod actu datur, sed in quantum habet aptitudinem ut possit dari; unde ab æterno divina persona dicitur *donum*, licèt ex tempore detur. Nec tamen per hoc quòd importatur respectus ad creaturam, oportet quòd sit essentiale, sed quòd aliquid essentiale in suo intellectu includat, sicut essentia includitur in intellectu personæ, ut suprà dictum est (qu. 29, art. 4, et qu. 34, art. 3).

ARTICULUS II.

Utrum donum sit proprium nomen Spiritus sancti.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd *donum* non sit proprium nomen Spiritus sancti. *Donum* enim dicitur ex eo quod datur. Sed sicut dicitur *Isai*. IX : « Filius datus est nobis. » Ergo *esse donum* convenit Filio, sicut Spiritui sancto.

2. Præterea, omne nomen proprium alicujus personæ significat aliquam ejus proprietatem.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 18, art. 2; et quæst. 7, de Verit., art. 3, ad 5.

priétés. Or le mot *don* n'exprime pas une propriété du Saint-Esprit : donc il ne forme pas son nom propre.

3° Le Saint-Esprit peut être appelé l'esprit de tel et tel homme. Or on ne peut l'appeler le don d'aucun homme, mais uniquement le don de Dieu : donc le mot *don* n'est pas un nom propre du Saint-Esprit.

Mais saint Augustin dit, *De Trin.*, IV, 20 : « Comme *être né* veut dire, quand on parle du Fils, procéder du Père, ainsi *être donné* signifie, quand il s'agit de l'Esprit saint, procéder du Père et du Fils. » Or tous les noms qui représentent le Saint-Esprit comme procédant du Père et du Fils, forment ses noms propres : donc le mot *don* est un nom propre du Saint-Esprit (1).

(Conclusion. — Puisque l'Esprit saint procède comme amour, le mot *don* est un de ses noms propres.)

Il faut dire ceci : quand on l'applique à la Trinité dans un sens personnel, le mot *don* forme un nom propre du Saint-Esprit.

Cette doctrine se comprend aisément. Qu'est-ce qu'un don? Suivant le Philosophe, c'est une donation qui ne doit pas avoir de compensation, faite sans l'intention de rien recevoir en retour, purement gratuite. Or la raison, la cause de la donation gratuite, c'est l'amour; car pourquoi donnons-nous sans rémunération, si ce n'est parce que nous voulons du bien? La première chose donc que nous donnons, c'est l'amour par lequel nous désirons le bien de notre ami. On voit par là que l'amour forme le premier don, celui qui est la source de tous les autres. Puis donc que l'Esprit

(1) Saint Basile, *De Spiritu S.* XXIV; saint Chrysostôme, *In Joan.*, *Hom.* LXXVIII; saint Cyrille d'Alexandrie, *De Trin. dial.* III, appellent le Saint-Esprit, les deux premiers *don de Dieu*, δῶρον θεοῦ; le dernier, *don divin*, δώρεμα θεῖον. L'Eglise l'appelle aussi, dans l'hymne de la Pentecôte, *don du Dieu très-haut*, donum Dei altissimi.

Sed hoc nomen, *donum*, non significat proprietatem aliquam Spiritus sancti : ergo *donum* non est proprium nomen Spiritus sancti.

3. Præterea, Spiritus sanctus potest dici spiritus alicujus hominis. Sed non potest dici donum alicujus hominis, sed solùm donum Dei : ergo *donum* non est proprium nomen Spiritus sancti.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in IV. *de Trin.*, cap. 20 (1) : « Sicut natum esse est Filio à Patre esse, ita Spiritum sanctum donum Dei esse est à Patre et Filio procedere. » Sed Spiritus sanctus sortitur proprium nomen in quantum procedit à Patre et Filio : ergo et *donum* est proprium nomen Spiritus sancti.

(Conclusio. — Cùm Spiritus sanctus procedat in divinis ut amor, *donum* est ei proprium nomen et personale.)

Respondeo dicendum, quòd *donum*, secundùm quòd personaliter sumitur in divinis, est proprium nomen Spiritus sancti.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quòd *donum* propriè est *datio irreddibilis* (2), secundùm Philosophum, id est, quod non datur intentione retributionis, et sic importat *gratuitam donationem*. Ratio autem gratuitæ donationis est amor; ideo enim damus gratis alicui aliquid, quia volumus ei bonum. Primum ergo quod damus ei, est amor quo volumus ei bonum; unde manifestum est quòd amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur. Unde, cùm Spiritus sanctus procedat

(1) Sive paulò aliter : *Sicut natum esse est Filio à Patre esse, ita milli est Filio cognosci quod ab illo sit; et sicut Spiritui sancto donum Dei esse est à Patre procedere, ita milli est cognosci quòd ab illo procedat*, etc.

(2) Ut ex græco ἀναπόδοτος legendum est : sic enim IV, *Topicorum*, loquitur Philosophus, ut cap. 2. patet.

saint procède comme amour, il procède avec la nature de premier don ; et c'est de là que saint Augustin dit, *De Trin.*, XV, 24 : « Les dons qui sont partagés aux membres de Jésus-Christ viennent du don qui est l'Esprit saint (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Procédant comme Verbe (parce que la génération lui donne la ressemblance de son principe), le Fils porte proprement le nom d'*image*, quoique le Saint-Esprit soit aussi semblable au Père. De même l'Esprit saint, qui procède comme amour, s'appelle proprement *don*, quoique le Fils soit aussi donné. Car c'est l'amour du Père qui le donne, conformément à cette parole, *Jean*, III, 16 : « Dieu a aimé le monde jusqu'à donner son Fils unique (2). »

2° Comme le don appartient par origine à celui qui le donne, ce mot dénonce une propriété du Saint-Esprit, la procession.

3° Avant qu'il soit donné, le don est seulement au donateur; mais il est au donataire après qu'il a été donné. Ainsi, comme le don n'implique

(1) *Paraclet* ou *Consolateur* forme un autre nom du Saint-Esprit. Le divin Maître, sur le point de quitter ses disciples, après leur avoir parlé de son amour et de celui de son Père, voulant que rien ne leur manque de ce qui est divin ou plutôt de ce qui est Dieu, leur promet le Saint-Esprit, *Jean*, XIV, 15, 16 : « Si vous m'aimez, gardez mes commandements. Et moi je prierai mon Père, et il vous donnera un autre Consolateur pour qu'il demeure éternellement avec vous. » L'Esprit de sagesse, de force, de vertu sera toujours au milieu de vous, il me remplacera éternellement parmi vous; il instruira votre ignorance, fortifiera votre foiblesse et soulagera toutes vos infortunes. Ah ! si l'amour terrestre fait les délices des cœurs, que devons-nous dire de l'amour substantiel, immense, infini ? Il réconcilie l'homme avec lui-même parce qu'il le réconcilie avec Dieu, il lui donne le bonheur parce qu'il lui donne la justice; avec lui, point de tristesse sans consolation, point de souffrance sans douceur, ni d'alarmes sans espérance ; avec lui, les épines deviennent des roses, et l'amertume se change en un vin délicieux. O mon Dieu donnez-moi votre saint amour; « rendez-moi la joie de votre salut, et m'affermissez par votre Esprit (*Ps.* L, 14). »

Le Saint-Esprit a plusieurs autres noms encore. On peut les voir dans un passage de saint Grégoire de Nazianze, cité à la note de l'article précédent. Nous n'avons rien à en dire de particulier.

(2) Le Fils est image comme Verbe, comme personne, parce que la génération de l'intelligence emporte dans le terme la ressemblance du principe; mais l'Esprit saint est image comme Dieu, et non comme personne, comme Esprit, parce que la procession de la volonté n'implique pas similitude de nature entre le terme et le principe. Maintenant nous devons changer ces rapports : puisque la volonté produit l'amour, l'Esprit est don comme Esprit; mais le Fils l'est comme Dieu, puisque l'intelligence n'enfante pas l'amour immédiatement.

---

ut amor (sicut jam dictum est), procedit in ratione doni primi ; unde dicit Augustinus, XV. *de Trin.* (cap. 24), quòd « per donum quod est Spiritus sanctus, multa propria dona dividuntur membris Christi. »

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Filius, quia procedit per modum verbi (quòd de ratione sua habet quòd sit similitudo sui principii), dicitur propriè imago, licèt etiam Spiritus sanctus sit similis Patri ; ita etiam Spiritus sanctus, qui à Patre procedit ut amor, dicitur propriè *donum*, licèt etiam Filius detur. Hoc enim ipsum quòd Filius datur, est ex Patris amore, secundùm illud *Joan.* III : « Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret. »

Ad secundum dicendum, quòd in nomine *doni* importatur quòd sit dantis per originem ; et sic importatur proprietas originis Spiritus sancti, quæ est processio.

Ad tertium dicendum, quòd *donum* antequam detur, est tantùm dantis; sed postquam datur, est ejus cui datur. Quia igitur *donum*

pas la donation actuelle, avant qu'il ait été donné, le Saint-Esprit est le don de Dieu ; mais quand il a été donné, le Saint-Esprit est aussi le don fait à l'homme (1).

(1) Le prince des docteurs vient d'exposer à nos yeux la doctrine catholique sur les trois personnes adorables : dogmes sublimes, vérités profondes qui ravissent l'admiration des intelligences et l'amour des cœurs. Révélés par le Verbe fait chair et définis par l'infaillible institutrice du genre humain, ces mystères augustes transportent d'allégresse les habitants de l'immortelle patrie. Etudions-les sur la terre d'exil, ces divins mystères qui renferment l'abrégé de toute sagesse et de toute science ; méditons-les sans cesse, toujours ; cette méditation et cette étude sont l'apprentissage et donnent l'avant-goût du bonheur céleste : car la vie éternelle est de vous connoître, vous seul vrai Dieu (*Jean*, XVII, 3). »

Pour moi, Seigneur, Etre nécessaire, immense, infini, tant que votre volonté m'ordonnera de vivre ici-bas, je contemplerai et j'adorerai le Père, le Fils et le Saint-Esprit, trois personnes divines dans une seule essence infinie.

Seigneur tout-puissant, principe sans principe, engendrant et non engendré, votre connoissance substantielle, efficace, la réalité même, produit le Fils adorable, la Parole vivante de votre conception intellectuelle, « le rayonnement de votre gloire et l'image de votre substance (*Hebr.*, I, 3). » Je vous contemplerai, je vous adorerai, vous qui êtes Père plus véritablement que ceux qui portent ce nom parmi les hommes ; Père d'une manière singulière, sans secours étranger, par vous seul et de toute éternité.

Et vous principe avec un principe, Seigneur qui procédez du Père par génération, je dirai votre naissance éternelle, parce que la science suprême n'a jamais pu s'ignorer elle-même ; je vous appellerai Verbe divin, parce que vous exprimez tout ; je vous proclamerai Fils unique, parce que vous êtes infini ; je vous contemplerai, je vous adorerai, ô lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, « par qui toutes choses ont été faites (*Jean*, I, 3). »

Esprit saint, Dieu non engendré et non engendrant, vous procédez du Père et du Fils ; car vous êtes produit par l'amour qu'ils ont l'un pour l'autre et pour les créatures. Vous êtes donc leur dilection, leur don, leur nœud et leur unité ; vous êtes aussi par cela même notre bienfaiteur, notre maître, notre soutien et le lien qui nous rattache à Dieu. Envoyé par le Père et par le Fils, vous formez les prophètes, les évangélistes, les apôtres, les pontifes et les fidèles ; vous répandez la lumière, la force et la sainteté dans les ames ; vous ouvrez « cette source d'eau jaillissante dans la vie éternelle (*Jean*, IV, 14), » et « vous renouvelez la face de la terre (*Ps.* CIII, 30). »

Conservez tojours dans mon cœur, Trinité sainte, cette foi pure et sans tache. Inspirez-moi le désir de connoître vos ineffables prérogatives, Père tout-puissant qui n'avez reçu l'être ni d'un autre, ni de vous-même.

---

non importat dationem in actu, non potest dici quòd sit donum hominis, sed donum Dei dantis; cùm autem jam datum est, tunc hominis est vel spiritus vel datum.

QUESTION XXXIX.

Des personnes considérées dans leurs rapports avec l'essence.

Nous venons d'envisager les personnes en elles-mêmes; nous allons maintenant les considérer dans leurs rapports avec l'essence, avec les propriétés, avec les actes notionels, et entre elles (1).

On demande huit choses sur les rapports des personnes avec l'essence : 1° L'essence est-elle la même chose que la personne ? 2° Les trois personnes ont-elles une seule essence ? 3° Les noms essentiels doivent-ils se dire des personnes au singulier ou au pluriel ? 4° Les adjectifs, les verbes ou les participes notionels peuvent-ils se dire des noms essentiels concrets ? 5° Les mêmes mots peuvent-ils se dire des noms essentiels abstraits ? 6° Les noms personnels peuvent-ils se dire des noms essentiels concrets ? 7° Les attributs essentiels doivent-ils être appropriés aux personnes ? 8° Enfin, quels attributs doivent être appropriés à chaque personne ?

ARTICLE I.

L'essence est-elle la même chose que la personne ?

Il paroît que l'essence n'est pas la même chose en Dieu que la personne. 1° Dans les êtres où l'essence est la même chose que la personne ou sup-

(1) Notre saint auteur a parlé spécialement de l'essence divine dans le traité de Dieu ; et dans celui de la Trinité, il a jusqu'ici considéré séparément, d'une manière absolue, les propriétés, les notions et les personnes. Désormais il examinera toutes ces choses dans leurs rapports réciproques. A cela, si nous ajoutons les rapports des personnes divines avec les créatures, nous aurons tout le traité de la Trinité. Ainsi, rapports des personnes avec l'essence, les propriétés et les actes notionels; puis rapports des personnes entre elles; puis enfin rapports des mêmes personnes avec les créatures : voilà les questions qu'il nous reste à voir.

QUÆSTIO XXXIX.

De personis ad essentiam relatis, in octo articulos divisa.

Post ea quæ de personis divinis absolutè tractata sunt, considerandum restat de personis in comparatione ad essentiam et ad proprietates, et ad actus notionales, et de comparatione ipsarum ad invicem.

Quantùm igitur ad primum horum, octo quæruntur : 1° Utrùm essentia in divinis sit idem quod persona. 2° Utrùm dicendum sit quòd tres personæ sunt unius essentiæ. 3° Utrùm nomina essentialia prædicanda sint de personis in plurali vel in singulari. 4° Utrùm adjectiva notionalia, aut verba, vel participia, prædicari possint de nominibus essentialibus concretivè acceptis. 5° Utrùm prædicari possint de nominibus essentialibus in abstracto acceptis. 6° Utrùm nomina personarum prædicari possint de nominibus essentialibus concretis. 7° Utrùm essentialia attributa sint approprianda personis. 8° Quod attributum cuique personæ debeat appropriari.

ARTICULUS I.

Utrum in divinis essentia sit idem quod persona.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd in divinis essentia non sit idem quod persona. In quibuscunque enim essentia est idem quod

(1) De his etiam supra, quæst. 3, art. 3; ut et I, *Sent.*, dist. 34, quæst. 1, art. 1.

pôt, il n'y a nécessairement qu'un suppôt lorsqu'il n'y a qu'une essence : cela se voit dans les substances séparées (1) ; d'ailleurs les choses qui ont l'identité réelle ne peuvent se multiplier les unes sans les autres. Or, dans la Trinité il n'y a qu'une essence, mais il y a trois personnes : donc l'essence n'est pas, dans la Trinité, la même chose que la personne.

2° L'affirmation et la négation ne peuvent être vraies de la même chose, sous le même rapport, en même temps. Or, si l'essence et la personne ne différoient pas en Dieu, l'affirmation et la négation seroient vraies de ces deux choses ; car la personne est distincte et l'essence ne l'est pas. Donc l'essence et la personne diffèrent en Dieu.

3° Rien ne peut être à soi-même son propre sujet. Or la personne est le sujet de l'essence, si bien qu'elle est appelée *suppôt* ou *hypostase* (2). Donc la personne n'est pas la même chose que l'essence.

Mais saint Augustin dit, *De Trin.*, VI, 7 : « Quand nous disons la personne du Père, cela ne signifie pas autre chose que la substance du Père. »

(Conclusion. — Puisque les personnes sont les relations subsistantes dans l'essence divine, elles sont réellement la même chose que cette essence infinie ; cependant elles se distinguent entre elles, réellement aussi, par l'opposition relative.)

Il faut dire ceci : à qui comprend la simplicité divine, notre question se présente avec toute l'évidence de la vérité. La simplicité souveraine exige, comme nous l'avons vu, que l'essence soit en Dieu la même chose que le suppôt. Or qu'est-ce que le suppôt, dans les substances intellec-

(1) Dans l'homme, l'esprit est immatériel, mais il est uni à la matière ; dans l'ange, il est immatériel tout ensemble et séparé de toute matière. L'expression de *substance séparée* désigne donc l'ange et caractérise mieux son objet que celle d'*esprit pur* ou que tout autre. Il faut s'y habituer.

(2) Le mot *suppôt* (de *positus sub*, placé dessous), marque le sujet qui supporte la forme. Le mot *hypostase* a dans le Grec la même racine et la même signification. Nous avons expliqué ces deux termes, quest. XXIX, art. 1, page 38.

---

persona (seu suppositum), oportet quòd sit tantùm unum suppositum unius naturæ, ut patet in omnibus substantiis separatis : eorum enim quæ sunt idem re, unum multiplicari non potest quin multiplicetur et reliquum. Sed in divinis est una essentia et tres personæ, ut ex suprà dictis patet (qu. 28, art. 3, et qu. 30, art. 2). Ergo essentia non est idem quod persona.

2. Præterea, affirmatio et negatio non verificantur simul de eodem. Sed affirmatio et negatio verificantur de essentia et persona ; nam persona est distincta, essentia verò non est distincta. Ergo persona et essentia non sunt idem.

3. Præterea, nihil subjicitur sibi ipsi. Sed persona subjicitur essentiæ : unde *suppositum* vel *hypostasis* nominatur. Ergo persona non est idem quod essentia.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, VI. *de Trin.* (cap. 7) : « Cùm dicimus personam Patris, non aliud dicimus quàm substantiam Patris. »

(Conclusio. — Cùm persona sit relatio subsistens in divina natura, idem realiter est quod divina essentia ; distinguuntur tamen personæ divinæ inter se realiter, ratione oppositæ realis relationis.)

Respondeo dicendum, quòd considerantibus divinam simplicitatem, quæstio ista in manifesto habet veritatem. Ostensum est enim suprà (qu. 3, art. 3), quòd divina simplicitas hoc requirit quòd in Deo sit idem essentia et suppositum ; quod in substantiis intellectualibus nihil

tuelles, si ce n'est la personne elle-même? Cependant une chose qui semble présenter quelque difficulté, c'est que l'essence garde l'unité malgré la multiplication des personnes; et comme « les personnes se multiplient par les relations, » d'après le mot de Boëce, quelques auteurs ont dit qu'elles se distinguent de l'essence en ce que les relations sont assistantes, car ils voyoient dans ces dernières entités de simples rapports, et non des attributs réels (1). Mais nous avons montré que, si les relations sont dans les êtres créés des accidents, elles forment dans l'Etre nécessaire l'essence elle-même; d'où il suit que l'essence n'est pas en Dieu, réellement parlant, autre chose que la personne. Cela n'empêche pas, toutefois, les personnes de se distinguer les unes des autres; car elles sont les relations subsistantes dans la nature divine. D'une part, la relation ne diffère pas dans la réalité, mais dans l'idée seulement, de l'essence; d'une autre part, elle diffère dans la réalité, par l'opposition, de la relation contraire : voilà comment il y a unité d'essence et trinité de personnes en Dieu.

Je réponds aux arguments : 1° Dans les êtres créés, les relations ne sont pas subsistantes : elles ne peuvent donc distinguer les suppôts; ce sont les principes essentiels qui remplissent cette fonction (2). Dans l'Etre nécessaire, par contre, les relations subsistent : elles peuvent donc distinguer les suppôts en ce qu'elles sont opposées les unes aux autres; mais elles n'apportent pas pour autant la distinction dans l'essence, parce

(1) Parmi les hommes, la paternité et la filiation ne changent pas, ne modifient en rien, ne touchent d'aucune manière le père et le fils; simples rapports entre ces deux termes, elles les unissent par des liens extérieurs, voilà tout. Les auteurs dont parle saint Thomas pensoient qu'il en est de même en Dieu ; ils disoient que les relations divines sont *assistantes*, adjointes, accidentelles; que, touchant la personne sans affecter l'essence, elles mettent dans la première une entité qui n'est pas dans la seconde et les distinguent de cette manière. Nous avons parlé de cela précédemment, quest. XXVIII, art. 2, page 26.

(2) Les principes essentiels sont la forme et la matière qui constituent les êtres fondamentalement. Au sommet de la création, c'est telle et telle intelligence; au centre, c'est encore telle et telle intelligence, puis telle et telle matière; à la base, c'est telle et telle matière. L'ange se distingue donc par l'intelligence, l'homme par l'intelligence et par la matière, et les êtres inférieurs par la matière seulement.

---

est aliud quàm persona. Sed difficultatem videtur ingerere, quòd multiplicatis personis divinis essentia retinet unitatem. Et quia, ut Boëtius dicit (lib. I *de Trin.*), « relatio multiplicat personarum Trinitatem, » posuerunt aliqui hoc modo in divinis differre essentiam et personam, quo et relationes dicebant esse assistentes, considerantes in relationibus secundùm quòd *ad alterum* sunt, et non quòd res sunt. Sed (sicut suprà ostensum est), sicut relationes in rebus creatis accidentaliter insunt, ita in Deo sunt ipsa essentia divina; ex quo sequitur quòd in Deo non sit aliud essentia quàm persona, secundùm rem, et tamen quòd personæ realiter ab invicem distinguantur : persona enim (ut dictum est suprà) significat relationem prout est subsistens in natura divina. Relatio autem ad essentiam comparata non differt re, sed ratione tantùm; comparata autem ad oppositam relationem, habet virtute oppositionis realem distinctionem : et sic remanet una essentia et tres personæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd in creaturis non potest esse distinctio suppositorum per relationes, sed oportet quòd sit per essentialia principia, quia relationes non sunt subsistentes in creaturis. In divinis autem relationes sunt subsistentes : et ideo secundùm quòd habent oppositionem ad invicem, possunt distinguere supposita; neque tamen distinguitur essentia, quia

qu'elles ne sont pas opposées comme formant avec elle la même entité réelle.

2° Par cela que l'essence et la personne diffèrent rationnellement, intellectuellement, on peut affirmer de la première ce qu'on nie de la seconde, si bien qu'il ne suffit pas de mettre un attribut dans l'une pour qu'il soit dans l'autre.

3° Dans les choses créées, comme la nature s'individualise par la matière qui lui sert de sujet, nous appelons les individus *suppôts* ou *hypostases*. Or nous empruntons aux choses créées, comme nous l'avons vu précédemment, les noms que nous donnons aux choses divines : voilà pourquoi nous nommons *suppôts* ou *hypostases* les personnes infinies, bien qu'il n'y ait réellement en elles aucun sujet, rien qui serve de support, rien qui soit point d'adhésion.

ARTICLE II.

Doit-on dire que les trois personnes n'ont qu'une seule essence?

Il paroît qu'on ne doit pas dire que les trois personnes ont une seule essence. 1° Nous lisons dans saint Hilaire, *De Synodis* : « Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois par la substance, et un par les attributs communs. » Or, en Dieu, la substance n'est autre chose que l'essence : donc on ne doit pas dire que les trois personnes divines ont une seule essence.

2° Nous ne devons point dire de Dieu, comme l'Aréopagite nous le défend, des choses qui ne se trouvent point exprimées dans l'Ecriture sainte. Or l'Ecriture ne dit nulle part que le Père, le Fils et le Saint-

---

relationes ipsæ non distinguuntur ab invicem secundùm quòd sunt realiter idem cum essentia.

Ad secundum dicendum, quòd in quantum essentia et persona in divinis differunt secundùm intelligentiæ rationem, sequitur quòd aliquid possit affirmari de uno quod negatur de altero, et per consequens quòd supposito uno non supponatur alterum.

Ad tertium dicendum, quòd rebus divinis nomina imponimus secundùm modum rerum creatarum, ut suprà dictum est. Et quia naturæ rerum creatarum individuantur per materiam quæ subjicitur naturæ speciei, inde est quòd individua dicuntur *subjecta*, vel *supposita*, vel *hypostases*: et propter hoc etiam divinæ personæ *supposita* vel *hypostases* nominantur, non quòd ibi sit aliqua suppositio vel subjectio secundùm rem.

ARTICULUS II.

Utrum sit dicendum tres personas esse unius essentiæ.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd non sit dicendum : « Tres personas esse unius essentiæ. » Dicit enim Hilarius in lib. *de Synodis* (2), quòd « Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt quidem per substantiam tria; per consonantiam verò, unum. » Sed substantia Dei est ejus essentia : ergo tres personæ non sunt unius essentiæ.

2. Præterea, non est affirmandum aliquid de divinis quod authoritate Scripturæ sacræ non est expressum, ut patet per Dionysium, cap. I *De divin. nom.* Sed nunquam in Scriptura sacra exprimitur, quòd Pater et Filius et Spi-

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 34, quæst. 1, art. 2.

(2) Exponendo antiochenæ synodi fidem, sive symbolum ibi à 97 episcopis qui adfuerunt expositum; ubi sub finem hæc eadem habentur, quæ hîc ut Hilarii refert S. Thomas. Quod autem subjungitur ex libro *De divinis nominibus*, jam expressiùs quæst. 29, art. 3, ubi de nomine personæ, et quæst. 32, art. 2, relatum est, ubi de nominibus notionum.

Esprit ont une seule essence : donc nous ne devons pas le dire non plus.

3° La nature et l'essence divine sont la même chose : donc il suffit de dire que les trois personnes ont la même nature ; donc il n'est pas nécessaire d'ajouter qu'elles ont la même essence.

4° Nous n'avons pas coutume de dire que la personne a une essence : donc nous ne devons pas dire non plus que les trois personnes ont une seule essence.

5° On lit dans saint Augustin, *De Trin.*, VII, 6 : « Nous ne disons pas que les trois personnes sont d'une seule essence, afin de ne pas faire entendre que l'essence est autre chose que la personne. » Or les différents cas des noms n'en changent point la signification : donc nous ne devons pas dire que les trois personnes ont une seule essence.

6° On ne doit pas donner occasion à l'erreur. Or, si l'on disoit que les trois personnes ont une seule essence ou une seule substance, on donneroit occasion à l'erreur. En effet, nous lisons dans saint Hilaire, *De Synodis*, can. 27 : « Quand on dit le Père, le Fils et le Saint-Esprit ont une seule substance, ce dernier mot désigne ou un seul être subsistant qui a deux noms différents, ou une seule substance divisée en deux autres substances imparfaites, ou enfin une troisième substance qui a été assumée par deux autres. » Donc on ne doit pas dire que les trois personnes ont une seule essence.

Mais nous lisons dans saint Augustin, *contra Maxim.*, III, 14 : « Le mot *homousios* (consubstantiel), qui a été défini par le concile de Nicée contre les Ariens, veut dire la même chose que trois personnes n'ayant qu'une essence (1). »

(1) Jésus-Christ dit, *Jean*, X, 27-39 : « Mes brebis écoutent ma voix ; je les connois et elles

---

ritus sanctus sunt unius essentiæ : ergo hoc non est asserendum.

3. Præterea, natura divina est idem quod essentia : sufficeret ergo dicere quòd tres personæ sunt *unius naturæ*.

4. Præterea, non consuevit dici quòd persona sit essentiæ, sed magis quòd essentia sit personæ : ergo neque convenienter videtur dici quòd tres personæ sunt *unius essentiæ*.

5. Præterea, Augustinus dicit (1) quòd non dicimus tres personas esse ex una essentia, ne intelligatur in divinis aliud esse essentia et persona. Sed sicut præpositiones sunt transitivæ, ita et obliquæ : ergo pari ratione non est dicendum quòd tres personæ sunt *unius essentiæ*.

6. Præterea, id quod potest esse erroris occasio, non est in divinis dicendum. Sed cùm dicuntur tres personæ *unius essentiæ* vel *substantiæ*, datur erroris occasio, quia, ut Hilarius dicit in lib. *de Synodis* (ad can. 27), « una substantia Patris et Filii prædicata, aut unum qui duas nuncupationes habet, subsistentem significat ; aut divisam unam substantiam duas imperfectas fecisse substantias ; aut tertiam priorem substantiam, quæ à duobus et usurpata sit et assumpta. » Non est ergo dicendum tres personas esse *unius substantiæ*.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. III *Contra Maximinum* (cap. 14), quòd hoc nomen, *homousion*, quod in Concilio Nicæno adversùs Arianos firmatum est, idem significat quod tres personas esse *unius essentiæ*.

(1) Nempe lib. VII, *De Trinit.*, cap. 6, circa medium, sub his verbis paululùm transpositis : *Non sic dicimus tres personas vel substantias unam essentiam et unum Deum, tanquam ex materia tria quædam subsistant*, etc. Et mox : *Nec tres personas ex eadem essentia dicimus, quasi aliud ibi sit quod essentia est, aliud quod persona, sicut tres statuas ex auro*, etc.

(CONCLUSION. — Puisque l'essence divine s'exprime comme forme, elle appartient aux trois personnes, ou les trois personnes n'ont qu'une essence.)

me suivent; et je leur donne la vie éternelle, et elles ne périront jamais, et nul ne les ravira de ma main..... Moi et le Père nous sommes un. Alors les Juifs prirent des pierres pour le lapider. Jésus leur dit: Je vous ai montré plusieurs bonnes œuvres émanées de mon Père: pour laquelle de ces œuvres me lapidez-vous? Les Juifs lui répondirent: Nous ne te lapidons pour aucune bonne œuvre, mais à cause de ton blasphème, et parce qu'étant homme, tu te fais Dieu. Jésus leur répondit: ..... Si je ne fais pas les œuvres de mon Père, ne me croyez point. Mais si je les fais, ne voulussiez-vous pas me croire, croyez aux œuvres, afin que vous connoissiez et croyiez que le Père est en moi, et moi dans le Père. Ils cherchoient donc à le perdre; mais il sortit de leurs mains. » — *Moi et le Père nous sommes un.* Cette parole, dit saint Augustin, Tract., XXXVI, *in Joann.*, nous fait éviter Carybde et Sylla, c'est-à-dire l'erreur de Sabellius et celle d'Arius. En effet le mot *nous sommes* indique la pluralité des personnes, que nioit Sabellius; et le mot *un* marque l'unité d'essence, que rejetoit Arius. Etre un, qu'est-ce sinon avoir une seule essence, *unum esse?* La proposition est évidente par l'identité matérielle des termes. Jésus-Christ avoit dit auparavant: *Mes brebis écoutent ma voix; je les connois.....; nul ne les ravira de ma main.* Pour que nul ne puisse lui ravir ses brebis, il faut, dit saint Hilaire, *De Trin.*, VII, que nul n'ait une puissance plus grande que la sienne; il faut qu'il ait la puissance infinie, et par conséquent l'essence divine. Le Verbe fait chair a tiré lui-même cette conséquence, disant: *Moi et le Père nous sommes un.* Et les Juifs comprirent, comme le remarque saint Jean Chrysostôme, qu'il s'attribuoit la nature suprême; car ils *prirent des pierres pour le lapider*, et lui dirent: *Nous ne te lapidons pour aucune bonne œuvre, mais à cause de ton blasphème, parce qu'étant homme tu te fais Dieu.* Bien loin de rectifier leur interprétation, le divin Maître la confirme de la manière la plus formelle; il dit: *Si je ne fais pas les œuvres de mon Père, ne me croyez point. Mais si je les fais, ... croyez aux œuvres, afin que vous connoissiez et croyiez que le Père est en moi, et moi dans le Père.* Dans ces paroles, le Dieu fait homme affirme de nouveau qu'il a la même essence que le Père. Aussi les Juifs *cherchèrent*-ils une seconde fois *à le perdre; mais il sortit de leurs mains.*

Nous lisons pareillement I, *Jean*, V, 7: « Ils sont trois qui rendent témoignage dans le ciel: le Père, le Verbe et l'Esprit saint: et ces trois sont un. » Ce qu'on vient de lire explique, nous le croyons, ce texte suffisamment. *Le Père, le Verbe et l'Esprit saint* ont *rendu témoignage à Jésus-Christ* dans son baptême et dans sa transfiguration; *ils sont un*, c'est-à-dire ils ont une seule essence.

Inutile de pousser plus loin cette démonstration. Nous avons prouvé déjà, dans plus d'une circonstance, la divinité de trois personnes suprêmes. Or la divinité est une, parce qu'elle a tout ce qu'il est meilleur d'avoir que de n'avoir pas, parce qu'elle est infinie; les trois personnes adorables ont donc une seule divinité, c'est-à-dire une seule essence.

Cette vérité forme un dogme de foi; l'Eglise l'a définie dans plusieurs conciles et particulièrement dans le concile de Nicée. La divinité de Jésus-Christ a été niée, dans le premier siècle, par les ébionites et par les cérinthiens; dans le second, par les théodotiens; dans le troisième, par les artémoniens et les samosatiens; dans le quatrième, par les ariens. Du temps des apôtres, l'aigle des évangélistes, comme saint Jean est appelé par l'aigle de Maux, prit la plume pour venger la prérogative suprême de son divin Maître; en 269, le concile d'Antioche définit la divinité du Rédempteur et déposa Paul de Samosate; en 325, le concile de Nicée décida que le Fils de l'Eternel est *consubstantiel* à son Père.

C'est ici le célèbre ὁμοούσιος, dont parle notre saint auteur. Ce mot (de ὁμὸς même, et de οὐσία essence, substance) trouve son élément principal dans l'Ecriture sainte. Dieu dit à Moïse, *Exod.*, III, 14: « Je suis celui qui suis; » en Grec ὁ ὤν *le étant*, féminin οὖσα, d'où οὐσία essence. A l'aide de ce radical, l'Ecriture a formé, dit saint Ambroise, *De Fide*, III, 7, plusieurs mots qui sont de tout point semblables à *homoousios;* nous lisons, pour ne faire que cette citation, *Matth.*, VI, 11: « Donnez-nous aujourd'hui notre pain qui est au-dessus de toute

(CONCLUSIO. — Essentia divina, cùm in divinis significetur ut forma, erit una trium personarum, quæ tres erunt unius essentiæ.)

Il faut dire ceci : nous exprimons les choses divines, non d'après leur mode d'être (car nous ne pouvons les connoître ainsi), mais d'après le mode d'être que nous découvrons dans les choses créées. Or, dans les choses sensibles où nous puisons nos connoissances, la nature de l'espèce s'individualise par la matière, si bien qu'elle se présente à nous comme forme, et l'individu comme suppôt. D'après cela, quand nous parlons de Dieu, nous exprimons l'essence comme forme des trois personnes. Mais si nous disons purement et simplement, dans les choses créées, que le sujet possède telle ou telle forme; si nous articulons cette phrase, par exemple : « Cet homme a la santé ou la beauté, » nous ne disons pas que la forme possède tel ou tel sujet, sans la caractériser comme forme; ainsi nous écrivons : « Cette femme est d'une rare élégance, cet homme est d'une grande vertu. » Suivant cette manière de parler dans les choses

substance, » *supersubstantialem*, ἐπιουσιον. Ainsi formé de la moelle de la parole divine, si l'on peut employer ce langage, notre terme exprime admirablement le dogme révélé. Caractérisant les choses qui ont reçu les unes des autres la même essence, il repousse tout à la fois, comme le remarque saint Basile, et l'impiété d'Arius qui nioit la consubstantialité des personnes, et la perfidie de Sabellius qui rejetoit leur distinction par l'origine. Aussi voyons-nous que les défenseurs de la foi l'ont employé longtemps avant le concile de Nicée; saint Athanase le signale, *Epist. de decretis nicenæ synodi*, dans saint Denys d'Alexandrie, dans Origène et dans d'autres auteurs.

Les unitaires d'aujourd'hui, se faisant l'écho des ariens d'autrefois, blâment le concile de Nicée d'avoir adopté le mot *homoousios :* « Pourquoi vouloir expliquer, disent-ils, ce qui est inexplicable? Pourquoi ne pas se contenter de dire, comme les auteurs sacrés, que Jésus-Christ est le Fils de Dieu, sans dire comment il l'est? » Voici ce que Bergier répond à cela : « L'Eglise a été forcée de donner une explication. 1° Il faut avoir quelque idée d'un dogme que l'on croit et que l'on professe, parce que la foi n'a pas pour objet des paroles, mais les choses signifiées par ces paroles. 2° Cette proposition : « Jésus-Christ est le Fils de Dieu, » pouvoit avoir différents sens, et les hérétiques lui donnoient plusieurs sens faux; il falloit donc fixer le vrai et exclure le faux. 3° Dire aux payens que Jésus-Christ est Fils de Dieu, c'étoit leur donner lieu de demander pourquoi donc les chrétiens rejetoient la généalogie des dieux, pendant qu'ils enseignoient eux-mêmes que Dieu a un Fils. On étoit donc obligé de montrer aux payens la différence qu'il y avoit entre la théologie chrétienne et les fables de la mythologie. »

Rappelons, avant de finir, que le concile de Nicée a employé le mot *consubstantiel*, en l'appliquant au Fils, dans le symbole qui se chante pendant le saint sacrifice : « Je crois... en un seul Seigneur Jésus-Christ, Fils unique de Dieu et né du Père avant les siècles; Dieu de Dieu, lumière de lumière; vrai Dieu de vrai Dieu; engendré et non fait, consubstantiel au Père, par qui toutes choses ont été faites. » Le cinquième concile de Constantinople l'a dit de toute la Trinité : « Si quelqu'un ne confesse pas que le Père, le Fils et le Saint-Esprit ont une seule essence ou nature, une seule puissance ou vertu; ou qu'ils ne sont pas une Trinité consubstantielle, une seule divinité que l'on doit adorer dans trois subsistances ou personnes, qu'il soit anathème. »

Respondeo dicendum, quòd (sicut suprà dictum est) intellectus noster res divinas nominat, non secundùm modum earum (quia sic eas cognoscere non potest), sed secundùm modum in rebus creatis inventum. Et quia in rebus sensibilibus, à quibus intellectus noster scientiam capit, natura alicujus speciei per materiam individuatur; et sic natura se habet ut forma, individuum autem ut suppositum formæ : propter hoc etiam in divinis, quantùm ad modum significandi, essentia significatur ut forma trium personarum. Dicimus autem in rebus creatis formam quamcunque esse ejus cujus est forma, sicut sanitatem vel pulchritudinem esse hominis alicujus; rem autem habentem formam non dicimus esse formæ, nisi cum adjectione alicujus adjectivi quod designat illam formam, ut cùm dicimus : « Ista mulier est egregiæ formæ, iste homo est perfectæ virtutis. » Et similiter, quia in divinis (multiplicatis personis) non multipli-

divines, comme l'essence ne se multiplie pas avec la multiplication des personnes, nous disons qu'une seule essence appartient aux trois personnes, ou que les trois personnes ont une seule essence, donnant à ce dernier mot le caractère de forme à l'aide de l'adjectif dont nous l'accompagnons.

Je réponds aux arguments : 1° Le mot *substance* est pris, dans le passage objecté, non pour essence, mais pour hypostase. Voilà tout (1).

2° L'Ecriture sainte ne dit pas littéralement, en propres termes, que les trois personnes ont une seule essence; mais elle le dit équivalemment, quant au sens, par exemple dans ce passage, *Jean*, X, 30 : « Moi et le Père nous sommes un; » et dans celui-ci, *ibid.*, XIV, 10 : « Ne croyez-vous pas que je suis dans le Père, et que le Père est en moi? » On pourroit citer une foule de semblables passages.

3° Comme le mot *nature* désigne le principe de l'acte, et celui d'*essence* le mode d'être, on dit de même nature les choses qui produisent le même effet, comme la caléfaction, et l'on nomme de même essence les choses qui ont la même manière d'être. Nous exprimons donc mieux l'unité suprême quand nous disons : « Les trois personnes divines ont une seule essence, » que si nous disions : « Elles ont une seule nature. »

4° La forme s'exprime absolument comme possédée par le sujet : ainsi

(1) Il suffit de lire tout le passage pour s'en convaincre; le voici, ubi supra : « Le concile d'Antioche vouloit réprimer l'impiété de Sabellius, qui nioit l'existence substantielle du Père, du Fils et du Saint-Esprit. En conséquence il les appela trois *substances*, déclarant que le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas trois substances séparées, mais trois personnes subsistantes. Car le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois par la substance, et un par les attributs communs. »

---

catur essentia, dicimus unam essentiam esse trium personarum, et tres personas *unius essentiæ*, ut intelligantur isti genitivi construi in designatione formæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd *substantia* ibi sumitur pro hypostasi, et non pro essentia (1).

Ad secundum dicendum, quòd licèt tres personas esse *unius essentiæ*, non inveniatur in sacra Scriptura per hæc verba, invenitur tamen quantùm ad hunc sensum, sicut ibi (*Joan.* X) : « Ego et Pater unum sumus; » et (*Joan.* XIV) : « Ego in Patre, et Pater in me est. » Et per multa alia haberi potest idem.

Ad tertium dicendum, quòd quia natura designat principium actûs, essentia verò ab essendo dicitur, possunt dici aliqua *unius naturæ* quæ conveniunt in aliquo actu, sicut omnia calefacientia; sed *unius essentiæ* dici non possunt, nisi quorum est unum *esse*. Et ideo magis exprimitur unitas divina per hoc quod dicitur quòd tres personæ sunt *unius essentiæ*, quàm si diceretur quòd sunt *unius naturæ*.

Ad quartum dicendum, quòd forma absolutè accepta consuevit significari ut ejus cujus est

(1) Planum est ex adjunctis. Præmittit enim Hilarius ibidem quòd *Sanctorum Synodus congregata* (nempe Antiochena), *volens impietatem illam perimere quæ veritatem Patris et Filii et Spiritus sancti nominum numero eluderet* (sicut Sabelliani faciebant) *tres substantias esse dixit; subsistentium personas per substantias edocens, non substantiam Patris et Filii et Spiritus sancti diversitate dissimilis essentiæ separans* : ac deinde subjungit : *Quod autem dictum est*, ut sint quidem per substantiam tria, per consonantiam verò unum, *non habet calumniam; quia cognominato Spiritu, id est Paracleto, consonantiæ potiùs quàm essentiæ per similitudinem substantiæ prædicari convenit unitatem : cæterùm omnis superior sermo in nullo Patrem et Filium essentiæ ac naturæ diversitate discernit*, etc. Dicit autem cognominato Spiritu vel Paracleto *consonantiam* dici debere, quia in *spiritûs* nomine consonantia quædam intelligitur, sicut et in nomine *paracleti* quod à consolatione desumptum est.

nous disons : « La vertu de Pierre ; » mais le sujet ne s'énonce pas comme possédé par la forme, sans déterminatif; on emploie un adjectif qui lui donne le caractère de forme, en disant par exemple : « Pierre est d'une grande vertu ; » ou bien l'on se sert d'un mot qui renferme l'adjectif, comme dans cette phrase : « C'est un homme de sang, » c'est-à-dire qui répand beaucoup de sang. Puis donc que l'essence divine s'exprime comme forme des personnes, on dit très-bien : « L'essence est possédée par la personne ; » mais on ne décline pas l'inverse sans déterminer l'essence; on dit : « Le Père est une personne qui a l'essence divine, » ou : « Les trois personnes divines ont une seule essence. »

5° La préposition *de* (en latin *de* ou *ex*) n'énonce pas la cause formelle, mais plutôt la cause efficiente ou la cause matérielle. Or ces deux dernières causes se distinguent, dans tous les êtres, de ce qu'elles produisent; car rien n'est à soi-même sa matière ou son principe actif; mais une chose peut, comme on le voit dans les substances immatérielles, être sa propre forme. Ainsi quand on dit, en caractérisant le mot attributif comme forme : « Les trois personnes ont une seule essence, » on ne fait pas entendre que l'essence est autre chose que la personne; mais on exprimeroit cette idée si l'on disoit : « Les trois personnes sont de la même essence (1). »

6° Il suffit de citer ici saint Hilaire lui-même, *De Synodis*, vers la fin :

(1) Saint Thomas dit partout : « Tres personæ sunt unius essentiæ; » littéralement : « Les trois personnes sont d'une seule essence. » Dans la phrase originale, le génitif dénonce la cause formelle, comme s'exprime notre auteur, c'est-à-dire la possession ; dans la phrase traduite, la préposition *de*, représentant exactement les prépositions latines *ex* ou *de*, accuse la cause efficiente ou la cause matérielle, par conséquent l'origine, la provenance, l'émanation. La phrase françoise implique donc l'idée que les personnes proviennent de l'essence; qu'ainsi l'essence est aux personnes ce que le Père est au Fils, et ce que le Père et le Fils sont au Saint-Esprit. En conséquence, dire que les trois personnes sont d'une seule essence, ce seroit exprimer une erreur fondamentale en très-mauvais langage; d'ailleurs, on vient de le voir, l'ange de l'école rejette formellement cette proposition. Voilà pourquoi nous avons traduit : « Les trois personnes ont une seule essence. » Cette manière de dire nous a forcé, dans quelques passages, de nous écarter un peu de l'expression originale. Le lecteur trouvera, nous l'espérons, ces déviations suffisamment justifiées.

---

forma, ut *virtus Petri;* è converso autem, res habens formam aliquam non consuevit significari ut ejus, nisi cùm volumus determinare sive designare formam. Et tunc requiruntur duo genitivi, quorum unus significet formam, et alius determinationem formæ, ut si dicatur : « Petrus est magnæ virtutis; » vel etiam requiritur unus genitivus habens vim duorum genitivorum, ut cùm dicitur : « Vir sanguinum est iste, » id est, effusor multi sanguinis. Quia igitur essentia divina significatur ut forma respectu personæ, convenienter essentia personæ dicitur, non autem è converso; nisi aliquid addatur ad designationem essentiæ, ut si dicatur quòd « Pater est persona divinæ essentiæ, » vel quòd « tres personæ sunt unius essentiæ. »

Ad quintum dicendum, quòd hæc præpositio *ex*, vel *de*, non designat habitudinem causæ formalis, sed magis habitudinem causæ efficientis vel materialis. Quæ quidem causæ in omnibus distinguuntur ab his quorum sunt causæ : nihil enim est sua materia, neque aliquid est suum principium activum; aliquid tamen est sua forma, ut patet in omnibus rebus immaterialibus. Et ideo per hoc quod dicimus « Tres personas unius essentiæ, » significando essentiam in habitudine formæ, non ostenditur aliud esse essentia quàm persona ; quod ostenderetur, si diceremus : « Tres personas ex eadem essentia. »

Ad sextum dicendum, quòd sicut Hilarius dicit in lib. *de Synodis* (versùs finem) : « Malè

« Faut-il rejeter les choses saintes, dit-il, parce qu'elles ne sont pas toujours pratiquées saintement? On entend mal le mot *homousios?* Qu'est-ce que cela me fait à moi, si je l'entends bien? » Et plus haut : « Disons donc que le Fils a la même substance que le Père par nature, et non par division, par union ou par appropriation. »

ARTICLE III.

Les noms essentiels doivent-ils se dire des trois personnes au singulier?

Il paroît que les noms essentiels ne doivent pas se dire des trois personnes au singulier. 1° Comme *homme* signifie qui a l'humanité, de même *Dieu* veut dire qui a la divinité. Or les trois personnes ont la divinité : donc elles sont trois dieux.

2° Dans ces mots, *Genes.*, I, 1 : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre, » l'hébreu exprime le mot *Dieu* par le pluriel *Elohim*, qui signifie *dieux* ou *juges*. Or l'écrivain sacré a employé ce pluriel à cause de la pluralité des personnes : donc les trois personnes sont plusieurs dieux, non pas un seul.

3° Le mot *chose*, pris d'une manière absolue, se rapporte à l'essence. Or ce mot se dit au pluriel des trois personnes; car saint Augustin écrit ceci, *De Doct. Christ.*, I, 5 : « Les choses dont il faut jouir sont le Père, le Fils et le Saint-Esprit. » Donc les autres noms essentiels peuvent aussi se dire au pluriel des trois personnes.

4° Comme le mot *Dieu* signifie qui a la divinité, de même le mot *per-*

---

sanctis rebus præjudicatur, si quia non sanctæ (1) à quibusdam habentur, esse non debeant : malè intelligitur *homousion*, quid ad me bene intelligentem? » Et suprà : « Sit ergo una substantia ex una geniti proprietate; non sit autem ex portione, aut ex unione, aut ex communione. »

ARTICULUS III.

Utrum nomina essentialia prædicentur singulariter de tribus personis.

Ad tertium sic proceditur (2). Videtur quòd nomina essentialia (ut hoc nomen *Deus*) non prædicentur singulariter de tribus personis, sed pluraliter. Sicut enim *homo* significatur ut habens humanitatem, ita *Deus* significatur ut habens deitatem. Sed tres personæ sunt tres habentes deitatem : ergo tres personæ sunt tres dii.

2. Præterea, *Gen.* I, ubi dicitur : « In principio Deus creavit cœlum et terram, » hebraica veritas (3) habet *Elohim*, quod potest interpretari *dii* sive *judices*, et hoc dicitur propter pluralitatem personarum. Ergo tres personæ sunt plures dii, et non unus Deus.

3. Præterea, hoc nomen, *res* (cùm absolutè dicatur), videtur ad substantiam pertinere. Sed hoc nomen pluraliter prædicatur de tribus personis; dicit enim Augustinus in lib. *de Doct. Christ.* (lib. I, cap. 5) : « Res quibus fruendum est, sunt Pater et Filius et Spiritus sanctus. » Ergo et alia nomina essentialia pluraliter prædicari possunt de tribus personis.

4. Præterea, sicut hoc nomen, *Deus*, significat habentem deitatem, ita hoc nomen, *per-*

(1) Vel *non sanctè habentur*, id est non cum ea sanctitate tractantur quâ dignæ sunt, ut ego quidem legi malim.

(2) De his etiam I, *Sent.*, dist. 42, art. 3, ad 5; et *super Boëtium*, de Trin, quæst. 1, art. 4.

(3) Vel Editio Hebraica, quæ dicitur hîc *Hebraica veritas*, quia primitiva est sive originalis editio ad quam aliæ omnes componi debent, si pura tamen, illibata, et incorrupta comprobetur; servatâ semper proprietate cujusque linguæ quoad expressionis modum, sicut observandum hic esse indicatur in hujus argumenti solutione infrà.

sonne veut dire qui subsiste dans une nature intellectuelle. Or nous disons qu'il y a trois personnes divines : donc nous pouvons dire aussi qu'il y a trois natures divines et par conséquent trois dieux.

Mais il est écrit, *Deuter.*, VI, 4 : « Ecoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est le seul Seigneur. »

(CONCLUSION. — Les substantifs essentiels se disent des personnes au singulier, et les adjectifs se disent au pluriel.)

Il faut dire ceci : parmi les noms essentiels, les uns désignent l'essence divine substantivement, les autres l'expriment adjectivement. Les noms qui signifient l'essence divine substantivement se disent au singulier, et ceux qui la dénotent adjectivement se disent au pluriel des trois personnes.

Voici la raison de cette différence. Les noms substantifs signifient les choses comme substance, et les noms adjectifs les signifient comme accidents. Eh bien, les substances ont l'être, et partant l'unité ou la pluralité dans elles-mêmes : les substantifs doivent donc suivre le nombre de la forme qu'ils expriment; les accidents, au contraire, ont l'être, et par cela même l'unité ou la pluralité dans le sujet : ils reçoivent donc le nombre des suppôts. Dans les choses créées, la forme peut être une avec plusieurs suppôts, mais dans un seul cas, par l'unité d'ordre, quand elle constitue un tout; alors les noms qui l'expriment restent au singulier s'ils sont des substantifs, mais ils prennent le pluriel s'ils sont des adjectifs : ainsi nous disons d'une multitude d'hommes qu'ils sont une société, une armée, un peuple; mais nous disons qu'ils sont des associés. Or, dans la Trinité, nous l'avons vu, l'essence s'énonce avec le caractère de forme; et comme elle est souverainement une, infiniment simple, les noms qui l'expriment

---

sona, significat subsistentem in natura aliqua intellectuali. Sed dicimus *tres personas* : ergo eadem ratione dicere possumus *tres Deos*.

Sed contra est, quod dicitur *Deuter.* VI : « Audi Israel, Dominus Deus tuus, Deus unus est. »

(CONCLUSIO. — Nomina essentialia substantiva in divinis in singulari tantùm prædicantur de personis, nomina verò adjectiva in plurali tantùm.)

Respondeo dicendum, quòd nominum essentialium quædam significant essentiam substantivè, quædam verò adjectivè. Ea quidem quæ substantivè essentiam significant, prædicantur de tribus personis singulariter tantùm, et non pluraliter; quæ verò adjectivè essentiam significant, prædicantur de tribus personis in plurali.

Cujus ratio est, quia nomina substantiva significant aliquid per modum substantiæ, nomina verò adjectiva significant aliquid per modum accidentis quod inhæret subjecto. Substantia autem sicut per se habet *esse*, ita per se habet unitatem vel multitudinem; unde et singularitas vel pluralitas nominis substantivi attenditur secundùm formam significatam per nomen. Accidentia autem sicut *esse* habent in subjecto, ita ex subjecto suscipiunt unitatem vel multitudinem; et ideo in adjectivis attenditur singularitas et pluralitas secundùm supposita. In creaturis autem non invenitur una forma in pluribus suppositis, nisi unitate ordinis, ut forma multitudinis ordinatæ; unde nomina significantia talem formam, si sint substantiva, prædicantur de pluribus in singulari; non autem, si sint adjectiva : dicimus enim quòd multi homines sunt collegium, vel exercitus, aut populus; dicimus tamen quòd plures homines sunt collegiati. In divinis autem essentia divina significatur per modum formæ, ut dictum est; quæ quidem simplex est et maximè una, ut suprà ostensum

substantivement se disent des trois personnes au singulier, non au pluriel. Voilà la raison pourquoi Platon, Socrate et Cicéron s'appellent trois hommes, tandis que nous appelons le Père, le Fils et le Saint-Esprit, non pas trois dieux, mais un seul Dieu; c'est qu'il y a dans trois suppôts de la nature humaine trois humanités, mais il n'y a qu'une divinité dans trois suppôts de la nature divine. Quant aux noms qui expriment cette essence ineffable adjectivement, ils s'affirment des trois personnes au pluriel, parce qu'il y a pluralité de suppôts : ainsi nous disons « trois éternels, trois increés, trois immenses, » quand nous prenons ces mots adjectivement; mais nous disons, d'après saint Athanase, « un immense, un increé, un éternel, » quand nous les considérons comme des substantifs (1).

Je réponds aux arguments : 1° *Dieu* veut dire, il est vrai, *qui a la divinité;* mais cette traduction n'est pas de tout point exacte : car *Dieu* est un substantif; mais *qui a la divinité,* pour *ayant la divinité,* représente un adjectif. De ce donc qu'il y a trois personnes qui ont, ou trois ayant la divinité, il ne s'ensuit pas qu'il y ait trois dieux.

2° Les différentes langues s'expriment différemment : ainsi les Grecs disent, à cause de la pluralité des suppôts, trois hypostases; ainsi l'hébreu écrit *Elohim,* au pluriel (2); mais nous, craignant qu'on ne reporte la pluralité à l'essence, nous ne disons ni *les dieux* ni *les substances divines.*

3° Le mot *chose* est transcendental. Quand il est dans la catégorie de

(1) Ces mots se trouvent dans le symbole qui porte le nom de saint Athanase : « Increé est le Père, increé le Fils, increé le Saint-Esprit. — Immense est le Père, immense le Fils, immense le Saint-Esprit. — Eternel est le Père, éternel le Fils, éternel le Saint-Esprit. — Et cependant il n'y a pas trois éternels, mais un seul éternel. — De même il n'y a ni trois increés ni trois immenses, mais un seul increé et un seul immense. »

(2) Nous avons expliqué ce pluriel, quest. XLII, art. 11, vol. I, page 260.

---

est (1); unde nomina significantia divinam essentiam substantivè, singulariter et non pluraliter de tribus personis prædicantur. Hæc igitur est ratio quare Socratem et Platonem et Ciceronem dicimus *tres homines;* Patrem autem et Filium et Spiritum sanctum non dicimus *tres Deos,* sed *unum Deum,* quia in tribus suppositis humanæ naturæ sunt tres humanitates, in tribus autem personis est una divina essentia. Ea verò quæ significant essentiam adjectivè, prædicantur pluraliter de tribus, propter pluralitatem suppositorum : dicimus enim *tres existentes,* vel *tres sapientes,* aut *tres æternos* et *increatos* et *immensos*, si adjectivè sumantur; si verò substantivè sumantur, dicimus *unum increatum, immensum* et *æternum* , ut Athanasius dicit.

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt *Deus* significet habentem deitatem, est tamen alius modus significandi; nam *Deus* dicitur substantivè, sed *habens deitatem*, dicitur adjectivè. Unde, licèt sint *tres habentes deitatem*, non tamen sequitur quòd sint *tres dii.*

Ad secundum dicendum, quòd diversæ linguæ habent diversum modum loquendi; unde sicut propter pluralitatem suppositorum Græci dicunt *tres hypostases*, ita et in Hebræo dicitur pluraliter *Elohim.* Nos autem non dicimus pluraliter neque *deos* neque *substantias,* ne pluralitas ad substantiam referatur.

Ad tertium dicendum, quòd hoc nomen, *res,* est de transcendentibus : unde secundùm quòd

(1) Scilicet quæst. 3, art. 3 : *Utrùm essentia sit idem quod natura;* et in eadem quæst., art. 7 : *Utrùm Deus sit maxime unus.*

la relation, il s'énonce de Dieu au pluriel ; quand il est rentré dans le prédicament de la substance, il garde le singulier. Aussi l'évêque d'Hippone, après avoir écrit ce mot au pluriel dans le passage objecté, l'emploi-t-il au singulier dans la phrase suivante : « La Trinité est une chose souveraine (1). »

4° La forme qu'exprime le mot *personne*, ce n'est pas l'essence ou la nature, mais la personnalité. Puis donc que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois personnalités (c'est-à-dire trois propriétés personnelles), le mot *personne* se dit au pluriel quand on l'applique à toute la Trinité.

ARTICLE IV.

Les noms essentiels concrets peuvent-ils se dire de la personne

Il paroît que les noms essentiels concrets ne peuvent se dire de la personne, si bien qu'on doit rejeter cette proposition : « Dieu a engendré Dieu. » 1° Les termes singuliers se disent uniquement des choses qu'ils signifient (2). Or, d'une part, le mot *Dieu* est singulier, puisqu'il ne peut prendre le pluriel ; d'une autre part, il désigne l'essence, comme

(1) Nous savons qu'Aristote a divisé les êtres ou les noms qui les expriment en dix catégories ou prédicaments, qui sont : la substance, la quantité, la qualité, la relation, le lieu, le temps, la situation, la possession, l'action et la passion.

Les limites posées par cette classification ne sont pas toujours infranchissables ; certains noms signifiant plusieurs choses se déguisent, en changeant de signification, pour passer d'une catégorie dans une autre ; on les appelle *transcendentaux*, parce qu'il franchissent les barrières que respectent les autres noms.

Le mot *chose* est de ce nombre. Dans le passage objecté, de saint Augustin : « Les choses dont il faut jouir, sont le Père, le Fils et le Saint-Esprit, » il dénonce manifestement de simples rapports, et c'est la relation qui le réclame ; mais dans cet autre passage, du même Père : « La Trinité est une chose souveraine, » il désigne un être substantiel et se trouve dans le domaine de la substance.

(2) Il ne s'agit pas là des noms singuliers accidentellement, en vertu de leur désinence grammaticale ; mais des noms singuliers nécessairement, en vertu de leur signification, parce qu'ils ne peuvent exprimer qu'une seule chose. Les noms singuliers ou particuliers de cette dernière manière, ce sont les noms qui désignent les êtres concrets, réels, existant dans la nature, comme Aristote, Platon, Cicéron. On appelle *pluriels* ou *genéraux* les noms qui signifient les êtres abstraits, rationnels, qui n'existent que dans l'idée, comme arbre, homme, animal. Nous avons parlé de ces noms, quest. XXXI, art. 3, vol. II, page 87.

---

pertinet ad relationem, pluraliter prædicatur in divinis ; secundùm verò quòd pertinet ad substantiam, singulariter prædicatur. Unde Augustinus dicit ibidem quòd « eadem Trinitas quædam summa res est. »

Ad quartum dicendum, quòd forma significata per hoc nomen, *persona*, non est essentia vel natura, sed personalitas. Unde cùm sint tres personalitates (id est, tres personales proprietates) in Patre et Filio et Spiritu sancto, non singulariter sed pluraliter prædicatur de tribus.

ARTICULUS IV.

Utrum nomina essentialia concreta possunt supponere pro persona.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd nomina essentialia concretiva non possunt supponere pro persona, ita quòd hæc sit vera : « Deus genuit Deum ; » quia (ut sophistæ dicunt) terminus singularis idem significat et supponit. Sed hoc nomen, *Deus*, videtur esse terminus singularis, cùm pluraliter prædicari non possit,

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist 4, qu. 2, art. 2.

tout le monde le voit. Donc le mot *Dieu* ne peut se dire des personnes.

2° Le terme servant d'attribut ne restreint pas le terme employé comme sujet dans sa signification, mais seulement sous le rapport du temps exprimé par le verbe. Or quand j'écris : « Dieu crée, » le mot *Dieu* se rapporte à l'essence. Donc quand l'on dit : « Dieu a engendré, » le même mot ne peut, malgré l'attribut notionel, se rapporter à la personne.

3° S'il étoit vrai de dire : « Dieu a engendré, » parce que le Père accomplit cet acte, on pourroit dire également : « Dieu n'engendre pas, » parce que le Fils ne voit pas cette opération se consommer dans son sein. Si donc nous devions admettre la doctrine des adversaires, il y auroit un Dieu qui engendre et un Dieu qui n'engendre pas, c'est-à-dire il y auroit deux dieux.

4° Si Dieu avoit engendré Dieu, ou il se seroit engendré Dieu lui-même, ou il auroit engendré un autre Dieu. Or il ne s'est pas engendré lui-même, car saint Augustin dit, *De Trin.*, I, 1 : « Rien ne s'engendre soi-même ; » ensuite il n'a pas engendré un autre Dieu, car il n'y en a qu'un. Donc on ne peut dire que « Dieu a engendré Dieu. »

5° Si Dieu avoit engendré Dieu, il auroit engendré ou Dieu qui est Dieu le Père, ou Dieu qui n'est pas Dieu le Père. Or, s'il avoit engendré Dieu qui est Dieu le Père, le Père seroit engendré ; si Dieu qui n'est pas Dieu le Père, il y auroit un Dieu qui ne seroit pas ce Dieu-là. Donc on ne peut dire : « Dieu a engendré Dieu. »

Mais le Symbole dit : « Dieu de Dieu (1). »

(Conclusion. — Les noms essentiels concrets se disent tantôt de l'essence, tantôt d'une ou des trois personnes, selon qu'ils sont accompagnés de mots qui se rapportent à la personne ou à l'essence.)

(1) Cette parole se trouve dans le symbole de Nicée : « Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu. » *Dieu de Dieu* signifie la même chose que Dieu engendré de Dieu. On peut donc dire : « Dieu a engendré Dieu. »

---

ut dictum est. Ergo cùm significet essentiam, videtur quòd supponat pro essentia et non pro persona.

2. Præterea, terminus in subjecto positus non restringitur per terminum positum in prædicato ratione significationis, sed solùm ratione temporis consignificati. Sed cùm dico : « Deus creat, » hoc nomen, *Deus*, supponit pro essentia. Ergo cùm dicitur : « Deus genuit, » non potest iste terminus, *Deus*, ratione prædicati notionalis supponere pro persona.

3. Præterea, si hæc est vera : « Deus genuit, » quia Pater generat, pari ratione hæc erit vera : « Deus non generat, » quia Filius non generat. Ergo est « Deus generans » et « Deus non generans, » et ita videtur sequi quòd sint duo dii.

4. Præterea, si Deus genuit Deum, aut se Deum, aut alium Deum. Sed non se Deum, quia, ut Augustinus dicit in I. *de Trin.*, cap. 1 : « Nullla res generat seipsam ; » neque alium Deum, quia non est nisi unus Deus. Ergo hæc est falsa : « Deus genuit Deum. »

5. Præterea, si Deus genuit Deum, aut Deum qui est Deus Pater, aut Deum qui non est Deus Pater. Si Deum qui est Deus Pater, ergo Deus Pater est genitus ; si Deum qui non est Deus Pater, ergo Deus est qui non est Deus Pater, quod est falsum. Non ergo potest dici quòd « Deus genuit Deum. »

Sed contra est, quod in Symbolo dicitur : « Deum de Deo. »

(Conclusio. — Nomina essentialia in divinis concreta nonnunquam pro essentia, aliquando pro una persona, nonnunquam etiam pro tribus supponunt personis, secundùm quòd adjungitur nomen ad essentiam seu personam spectans.)

Il faut dire ceci : quelques-uns pensent que le mot *Dieu* et les autres semblables se disent de l'essence proprement, naturellement ; mais qu'ils s'appliquent à la personne, quand ils sont accompagnés d'un terme notionel. Ce qui semble avoir donné le jour à cette opinion, c'est la simplicité divine ; car la simplicité veut que, dans Dieu, celui qui a soit un avec ce qu'il a, qu'ainsi celui qui renferme la divinité soit la même chose que la divinité elle-même. Mais, pour juger les propriétés des termes, nous ne devons pas considérer seulement les choses qu'ils signifient, nous devons aussi tenir compte de la manière dont ils les signifient. Or le mot *Dieu* signifie l'essence divine dans celui qui la possède, de même que le mot *homme* signifie l'humanité dans son suppôt. Aussi d'autres disent-ils avec plus de vérité que le mot *Dieu*, par son mode de signification, peut s'appliquer proprement à la personne, de même que le mot *homme*. Quelquefois donc notre mot se rapporte à l'essence, comme lorsque nous disons : « Dieu crée ; » car le sujet de la phrase possède l'attribut (créant) par la forme qu'il exprime, c'est-à-dire par la divinité ; d'autres fois le même mot implique la personne, tantôt une, tantôt deux, tantôt les trois : une, comme dans cette proposition : « Dieu engendre ; » deux, comme dans cette autre énonciation : « Dieu spire ; » trois, comme lorsque saint Paul dit, I, *Timoth.*, I, 17 : « Au Roi des siècles immortel, invisible, au seul Dieu. »

Je réponds aux arguments : 1° Le mot *Dieu* se range parmi les termes singuliers, comme signifiant une forme qui ne se multiplie pas ; mais il entre dans la catégorie des termes communs, en ce que cette forme se trouve dans plus d'un suppôt. Rien n'exige donc que ce mot s'applique toujours à l'essence.

2° L'objection prouve contre ceux qui enseignent que le mot *Dieu* ne se dit pas naturellement de la personne ; mais nous n'avons pas adopté cette opinion.

Respondeo dicendum, quòd quidam dixerunt quòd hoc nomen, *Deus*, et similia propriè secundùm suam naturam supponunt pro essentia, sed ex adjuncto notionali trahuntur ad supponendum pro persona. Et hæc opinio processisse videtur ex consideratione divinæ simplicitatis, quæ requirit quòd in Deo idem sit *habens* et *quod habetur*, et sic habens deitatem (quod significat hoc nomen, *Deus*), est idem quod deitas. Sed in proprietatibus locutionum non tantùm attendenda est res significata, sed etiam modus significandi. Et ideo quia hoc nomen, *Deus*, significat divinam essentiam, ut in habente ipsam, sicut hoc nomen, *homo*, humanitatem significat in supposito, alii meliùs dixerunt quòd hoc nomen, *Deus*, ex modo significandi habet ut propriè possit supponere pro persona, sicut hoc nomen, *homo*. Quandoque ergo hoc nomen, *Deus*, supponit pro essentia, ut cùm dicitur : « Deus creat, » quia hoc prædicatum competit subjecto ratione formæ significatæ, quæ est deitas ; quandoque verò supponit personam, vel unam tantùm, ut cùm dicitur : « Deus generat ; » vel duas, ut cùm dicitur : « Deus spirat ; » vel tres, ut cùm dicitur : « Regi sæculorum immortali, invisibili, soli Deo, etc. » I, *Timoth.*, I.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc nomen, *Deus*, licèt conveniat cum terminis singularibus in hoc quòd forma significata non multiplicatur, convenit tamen cum terminis communibus in hoc quòd forma significata invenitur in pluribus suppositis. Unde non oportet quòd semper supponat pro essentia quam significat.

Ad secundum dicendum, quòd objectio illa procedit contra illos qui dicebant quòd hoc nomen, *Deus*, non habet naturalem suppositionem pro persona.

3° Le mot *Dieu* et le mot *homme* ne s'appliquent pas à la personne de la même manière. Comme la forme que le mot *homme* exprime, c'est-à-dire l'humanité est réellement divisée dans plusieurs sujets, ce mot se dit de la personne par lui-même, sans déterminatif qui le limite à un suppôt particulier; mais attendu que cette même forme n'est commune que dans la conception de l'esprit, et non dans la réalité des choses, il ne se dit de la nature qu'avec un terme qui la dénonce, comme dans cette phrase : « L'homme est une espèce du genre animal. » Le mot *Dieu* se comporte différemment. La forme qu'il exprime, l'essence divine est une et commune réellement : en conséquence il se dit de la nature par lui-même, et de la personne avec un déterminatif. Ainsi, quand j'écris : « Dieu engendre, » le sujet *Dieu* se rapporte à la personne du Père par l'acte notionel; mais quand j'énonce ceci : « Dieu n'engendre pas, » rien n'applique le sujet à la personne du Fils, et la phrase donne à entendre que la génération répugne à la nature divine. Mais si l'on ajoutoit une expression qui désignât la personne du Fils; si l'on disoit : « Le Dieu engendré n'engendre pas, » la proposition seroit vraie. Nous ne disons donc pas, comme le prétend l'objection : « Dieu engendre et Dieu n'engendre pas; » mais, indiquant les personnes, nous disons : « Dieu le Père engendre, et Dieu le Fils n'engendre pas. » Il n'y a donc pas là deux dieux, car le Père et le Fils n'en font qu'un.

4° On ne peut admettre cette proposition : « Le Père s'est engendré Dieu lui-même, » parce que le pronom réfléchi *lui-même* représente le même suppôt que le sujet de la phrase. Saint Augustin ne nous est pas contraire, lorsqu'il écrit, *ad Maxim.*, Epist. LXVI : « Dieu le Père a engendré un autre lui-même; » car ou le pronom dont nous venons de

---

Ad tertium dicendum, quòd aliter se habet hoc nomen, *Deus*, ad supponendum pro persona, quàm hoc nomen, *homo*. Qua enim forma significata per hoc nomen, *homo* (id est, humanitas) realiter dividitur in diversis suppositis, per se supponit pro persona, etiamsi nihil addatur quod determinet ipsum ad personam, quæ est suppositum distinctum; unitas autem sive communitas humanæ naturæ non est secundùm rem, sed solùm secundùm considerationem : unde iste terminus, *homo*, non supponit pro natura communi nisi propter exigentiam alicujus additi, ut cùm dicitur : « Homo est species. » Sed forma significata per hoc nomen, *Deus* (scilicet essentia divina), est una et communis secundùm rem : unde per se supponit pro natura communi, sed ex adjuncto determinatur ejus suppositio ad personam. Unde cùm dicitur : « Deus generat, » ratione actùs notionalis supponit hoc nomen, *Deus*, pro persona Patris; sed cùm dicimus : « Deus non generat, » nihil additur quod determinet hoc nomen ad personam Filii : unde datur intelligi quòd generatio repugnet divinæ naturæ. Sed si addatur aliquid pertinens ad personam Filii, vera erit locutio, ut si dicatur : « Deus genitus non generat. » Unde etiam non sequitur quòd est *Deus generans*, et *Deus non generans*, nisi ponatur aliquid pertinens ad personam, ut putà si dicamus : « Pater est Deus generans, » et « Filius est Deus non generans. » Et ita non sequitur quòd sint plures dii, quia Pater et Filius sunt unus Deus, ut dictum est (1).

Ad quartum dicendum, quòd hæc est falsa : « Pater genuit se Deum, » quia *ly se* (cùm sit reciprocum) refert idem suppositum. Neque est contrarium quod Augustinus dicit *ad Maximum* (Epist. LXVI), quòd « Deus Pater genuit alterum se, » quia *ly se* vel est casûs ablativi, ut sit sensus : « Genuit alterum à se;

(1) Propter unitatem nimirum essentiæ, quæ nec generans per se nec genita est.

parler, *lui-même*, s'emploie d'une manière indirecte, dans ce sens : « Il a engendré un autre que lui-même ; » ou il exprime comme simple relatif l'identité de nature, rendant la phrase impropre ou emphatique pour lui faire signifier : « Il a engendré un autre qui est semblable à lui-même (1). » On doit pareillement rejeter cette proposition : « Le Père a engendré un autre Dieu. » En effet, bien que le Fils soit autre que le Père, on ne peut dire qu'il est un autre Dieu ; car l'adjectif *autre*, faisant tomber l'idée qu'il exprime sur le substantif *Dieu*, porteroit la distinction dans la divinité. Cependant quelques docteurs tolèrent la proposition que nous écrivions à l'instant même : « Il a engendré un autre Dieu ; » ils disent que l'adjectif *autre*, se prenant substantivement, s'unit le mot *Dieu* par opposition et forme ce sens : « Un autre qui est Dieu. » Mais cette manière de parler est impropre ; on doit l'éviter pour ne pas donner occasion à l'erreur.

5° La proposition : « Dieu a engendré Dieu qui est Dieu le Père, » doit être rejetée comme fausse. En effet, puisque *Père* se construit ici par apposition avec le mot *Dieu* (2), il applique ce mot à la personne du Père, établissant cette signification : « Il a engendré Dieu qui est le Père lui-même ; » si bien que le Père seroit engendré, ce qui est faux. Nous devons donc choisir la négative : « Il a engendré Dieu qui n'est pas Dieu le Père. » Cependant si, au lieu d'unir *Dieu* et *Père* par apposition, on les séparoit par des mots explicatifs, alors l'affirmative seroit dans le vrai et la négative dans le faux ; la phrase présenteroit alors cette signification : « Il a engendré Dieu qui est un Dieu qui est Père (3) ; » mais on voit que cette interprétation est forcée, pour ainsi dire tirée par les cheveux. Il vaut

(1) Le Maître des *Sentences*, I, 4, dit : « *Dieu le Père a engendré un autre lui-même*, cela signifie une de ces deux choses : il a engendré un autre, non pas un autre Dieu, mais une autre personne que lui-même ; ou il a engendré un autre qui est ce qu'il est lui-même. »

(2) L'apposition unit deux substantifs en les plaçant l'un à côté de l'autre, tellement que le dernier sert d'attribut, comme d'adjectif au premier. C'est ainsi qu'on dit : « Saint Thomas, le prince des philosophes et le roi des théologiens. »

(3) Il a engendré le Fils, qui a la divinité et par conséquent la paternité.

---

vel facit relationem simplicem, et sic refert identitatem naturæ, sed est impropria vel emphatica locutio, ut sit sensus : « Genuit alterum simillimum sibi. » Similiter et hæc est falsa : « Genuit alium Deum, » quia licèt Filius sit alius à Patre, ut suprà dictum est (qu. 31, art. 2), non tamen est dicendum quòd sit *alius Deus*, quia intelligeretur quòd hoc adjectivum, *alius*, poneret rem suam circa substantivum quod est *Deus*, et sic significaretur distinctio deitatis. Quidam tamen concedunt istam : « Genuit alium Deum, » ita quod *ly alius* sit substantivum, et *ly Deus* appositivè construatur cum eo (nempe alium qui est Deus). Sed hic est improprius modus loquendi et evitandus, ne detur occasio erroris.

Ad quintum dicendum, quòd hæc est falsa : « Deus genuit Deum qui est Deus Pater, » quia cùm *ly* (*Pater*) appositivè construatur cum *ly* (*Deus*), restringit ipsum ad standum pro persona Patris, ut sit sensus : « Genuit Deum qui est ipse Pater ; » et sic Pater esset genitus, quod est falsum ; unde negativa est vera : « Genuit Deum qui non est Deus Pater. » Si tamen intelligeretur constructio non esse appositiva, sed aliquid esse interponendum, tunc è converso affirmativa esset vera, et negativa falsa, ut sit sensus : « Genuit Deum qui est Deus qui est

donc mieux rejeter tout simplement l'affirmative, et prendre la négative. Néanmoins Durand de Saint-Pourçain pense que la dernière n'est pas moins fausse que la première; il dit : Dans l'affirmative, le relatif *qui* représente la personne; mais, dans la négative, il représente et la personne et l'essence. De là nos deux propositions signifient, l'affirmative : « La personne du Fils est Dieu et Père; » la négative : « Ni la personne ni la divinité du Fils n'est Dieu et Père. » Mais cette explication ne paroît pas fondée sur des raisons suffisantes; car, selon le Philosophe, la même chose peut admettre l'affirmation et la négation (1).

ARTICLE V.

Les noms essentiels abstraits peuvent-ils se dire de la personne?

Il paroît que les noms essentiels abstraits peuvent se dire de la personne, si bien qu'on doit admettre cette proposition : « L'essence engendre l'essence. » 1° Nous lisons dans saint Augustin, *De Trin.*, VII, 1 et 2 : « Le Père et le Fils sont une seule sagesse, parce qu'ils ne sont qu'une essence; car le Fils est sagesse de sagesse, comme essence d'essence (2). »

2° La génération ou la corruption de nous-mêmes entraînent la génération ou la corruption des choses qui sont en nous. Or le Fils est engendré : donc l'essence divine l'est aussi, puisqu'elle se trouve en lui.

(1) Le même attribut peut s'affirmer et se nier du même sujet, dans le même temps, mais sous des rapports différents : ainsi l'on dit de l'homme qu'il est esprit et qu'il n'est pas esprit, selon qu'on parle de l'ame ou du corps.

Pareillement le Fils a la paternité et il ne l'a pas : il l'a comme Dieu, mais il ne l'a pas comme personne.

(2) Nous avons expliqué précédemment toutes les dénominations que notre saint auteur donne aux termes dans cette question; voyez plus haut, question XXXI, article 3, page 87.

Pater; » sed hæc est extorta expositio. Unde melius est quòd simpliciter affirmativa negetur, et negativa concedatur. Præpositivus tamen dixit quòd tam negativa quàm affirmativa est falsa, quia hoc relativum, *qui*, in affirmativa potest referre suppositum, sed in negativa refert et significatum et suppositum : unde sensus affirmativæ est, quòd *esse Deum Patrem* conveniat personæ Filii; negativæ verò sensus est, quòd *esse Deum Patrem* non tantùm removeatur à persona Filii, sed etiam à divinitate ejus. Sed hoc irrationabile videtur, cùm, secundùm Philosophum (1), de eodem de quo est affirmatio, possit etiam esse negatio.

ARTICULUS V.

Utrum nomina essentialia in abstracto significata possint supponere pro persona.

Ad quintum sic proceditur (2). Videtur quòd nomina essentialia in abstracto significata possunt supponere pro persona; ita quòd hæc sit vera : « Essentia generat essentiam. » Dicit enim Augustinus, VII. *de Trin.* (cap. 1 et 2) : « Pater et Filius sunt una sapientia, quia una essentia; et sigillatim sapientia de sapientia, sicut essentia de essentia. »

2. Præterea, generatis nobis vel corruptis generantur vel corrumpuntur ea quæ in nobis sunt. Sed Filius generatur : ergo cùm essentia divina sit in Filio, videtur quòd essentia divina generetur.

(1) Nempe lib. II, περὶ ἑρμηνείας, vel de interpretatione versùs finem.
(2) De his etiam I, *Sent.*, dist. 5, qu. 1, art. 1.

3° Dieu et l'essence divine, nous ne saurions trop le répéter, sont la même chose. Or nous avons vu dans l'article précédent qu'on peut dire : « Dieu engendre Dieu. » Donc on peut dire aussi : « L'essence engendre l'essence. »

4° Les choses peuvent se dire pour leurs prédicats. Or l'essence divine est le prédicat du Père : donc elle peut se dire pour le Père ; donc elle engendre.

5° L'essence divine est une chose qui engendre ; car elle est le Père qui accomplit cette opération. Si donc on ne pouvoit dire que l'essence engendre, elle seroit une chose qui engendre et qui n'engendre pas.

6° Nous lisons dans saint Augustin, *De Trin.*, IV, 20 : « Dieu est le principe de toute la divinité. » Or il ne peut être le principe de la divinité que par génération ou par spiration : donc le Père engendre ou produit par spiration la divinité.

Mais le même saint Augustin dit, *De Trin.*, I, 1 : « Rien ne s'engendre soi-même. » Or, si l'essence engendroit l'essence, elle s'engendreroit elle-même, puisque rien n'en est distingué dans Dieu. Donc l'essence n'engendre pas l'essence.

(Conclusion. — Les noms essentiels abstraits ne peuvent se dire de la personne.)

Il faut dire ceci : L'abbé Joachim enseignoit que, de même qu'on dit : « Dieu a engendré Dieu, » de même on peut dire : « L'essence a engendré l'essence ; » car, en vertu de la simplicité suprême, s'écrioit-il, Dieu et l'essence c'est la même chose (1). Notre discoureur se trompoit dans son

(1) L'abbé Joachim, religieux de l'ordre de Cîteaux, mourut dans la Calabre, en 1202. On a de lui plusieurs ouvrages imprimés à Venise, 1516, in-fol. Ces ouvrages renferment, sur la nature divine, sur la Trinité et la durée de l'Evangile, plusieurs erreurs qui furent condamnées dans le concile général de Latran, en 1215.

Ce subtil raisonneur condamnoit comme hérétique cette proposition de Pierre Lombard : « Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont une chose suprême, qui n'est ni engendrante ni engendrée ; » mais Innocent III l'approuva au concile de Latran dans cette décision : « Nous croyons et professons, avec le saint concile, qu'il est une chose suprême, savoir la substance, l'essence ou nature divine ; et cette chose n'est ni engendrant, ni engendrée, ni procédant ;

---

3. Præterea, idem est Deus et essentia divina, ut ex suprà dictis (qu. 3, art. 3) patet. Sed hæc est vera : « Deus generat Deum, » sicut dictum est (art. præcedenti). Ergo hæc est vera : « Essentia generat essentiam. »

4. Præterea, de quocunque prædicatur aliquid, potest supponere pro illo. Sed essentia divina est Pater : ergo essentia potest supponere pro persona Patris, et sic essentia generat.

5. Præterea, essentia est *res generans*, quia est Pater qui est generans. Si igitur essentia non sit generans, erit essentia *res generans* et *non generans* : quod est impossibile.

6. Præterea, Augustinus dicit in IV. *de Trin.*, cap. 20 : « Pater est principium totius deitatis. » Sed non est principium nisi generando vel spirando : ergo Pater generat vel spirat deitatem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in I. *de Trin.*, cap. 1, quòd « nulla res generat seipsam. » Sed si essentia generat essentiam, non generat nisi seipsam, cùm nihil sit in Deo quod distinguatur à divina essentia. Ergo essentia non generat essentiam.

(Conclusio. — Essentialia nomina in abstracto minimè pro persona supponere possunt.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc erravit abbas Joachim, asserens quòd sicut dicitur : « Deus genuit Deum, » ita potest dici quòd « essentia genuit essentiam, » considerans quòd propter divinam simplicitatem non est aliud

raisonnement. Pour juger des propriétés d'un terme, il faut considérer, nous l'avons déjà dit, non-seulement la chose qu'il exprime, mais encore la manière dont il l'exprime. Le mot *Dieu* et le mot *essence* signifient l'un et l'autre la divinité, cela est vrai; mais ils ne la signifient pas de la même manière. Le premier de ces mots, *Dieu,* désigne l'essence divine comme existant dans un sujet; il peut donc naturellement, par son mode de signification, se dire pour la personne; dès lors rien ne l'empêche de recevoir les attributs propres qui conviennent au Père, au Fils et au Saint-Esprit, et voilà pourquoi l'on dit : « Dieu engendré, » ou « Dieu engendrant. » Mais le mot *essence* ne peut, en vertu de sa signification, s'appliquer à la personne, parce qu'il signifie l'essence comme forme abstraite; il n'est donc pas permis d'en affirmer les attributs propres qui distinguent le Père, le Fils et le Saint-Esprit; car, autrement, on porteroit dans l'essence la distinction qui est dans les personnes.

Je réponds aux arguments : 1° quelquefois les saints docteurs, quand ils veulent faire ressortir l'unité de l'essence ou des personnes, s'expriment avec plus de force et d'énergie que ne le permet la justesse des termes. Lorsqu'on rencontre des expressions semblables, il ne faut pas les prendre au pied de la lettre, mais les expliquer en remplaçant les noms abstraits par les noms concrets ou même par les noms personnels; ainsi quand nous lisons : « L'essence de l'essence, » ou « la sagesse de la sagesse, » nous devons entendre ce sens : « Le Fils qui est essence et sagesse, est du Père qui est essence et sagesse. » Toutefois, nous devons le remarquer, les noms abstraits ne présentent pas tous le même caractère : ceux qui se rapportent aux actes se rapprochent plus de la personne que les autres, parce que

mais c'est le Père qui engendre, le Fils qui est engendré et le Saint-Esprit qui procède. »
Luther s'égayoit de la simplicité des scolastiques, qui n'ont pas admis la belle découverte faite par l'abbé Joachim.

Deus quàm divina essentia. Sed in hoc deceptus fuit, quia ad veritatem locutionum non solùm oportet considerare res significatas, sed etiam modum significandi, ut dictum est. Licèt autem secundùm rem sit idem *Deus* quod *deitas,* non tamen est idem modus significandi utrobique. Nam hoc nomen, *Deus,* quia significat divinam essentiam ut in habente, ex modo suæ significationis naturaliter habet quod possit supponere pro persona; et sic ea quæ sunt propria personarum, possunt prædicari de hoc nomine *Deus,* ut dicatur quòd *Deus est genitus* vel *generans*, sicut dictum est. Sed hoc nomen, *essentia,* non habet ex modo suæ significationis quod supponat pro persona, quia significat essentiam ut formam abstractam; et ideo ea quæ sunt propria personarum, quibus ab invicem distinguuntur, non possunt essentiæ attribui; significaretur enim quòd esset distinctio in essentia divina, sicut est distinctio in suppositis.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad exprimendam unitatem essentiæ et personæ, sancti doctores aliquando expressiùs locuti sunt quàm proprietas locutionis patiatur. Unde hujusmodi locutiones non sunt extendendæ, sed exponendæ, ut scilicet nomina abstracta exponantur per concreta, vel etiam per nomina personalia; ut cùm dicitur : « Essentia de essentia, » vel « sapientia de sapientia, » ut sit sensus : « Filius qui est essentia et sapientia, est de Patre qui est essentia et sapientia. » In his tamen nominibus abstractis est quidam ordo attendendus, quia ea quæ pertinent ad actum, magis propinquè se habent ad personas, quia actus sunt suppositorum. Unde minùs impropria est ista :

les actes appartiennent aux suppôts. Ainsi cette locution : « Nature de la nature, » ou « sagesse de la sagesse, » est moins impropre que celle-ci : « Essence de l'essence. »

2° La nature de l'être engendré n'est pas, dans les créatures, numériquement la même que celle de l'être engendrant; elle commence par la génération et finit par la corruption, si bien qu'elle est engendrée et corrompue accidentellement. Dans la Trinité, au contraire, la nature du Dieu engendré est numériquement la même que celle du Dieu engendrant; l'essence divine n'est donc engendrée dans le Fils d'aucune manière, ni par soi ni par accident.

3° Dieu et l'essence divine sont la même chose dans la réalité des choses, il est vrai; mais comme le langage les exprime d'une manière différente, il faut en parler différemment.

4° Sans doute l'essence divine est le prédicat du Père en vertu de la simplicité souveraine, par mode d'identité; mais elle ne peut désigner cette personne, parce qu'elle exprime autrement la divinité. L'objection seroit fondée si l'essence formoit l'attribut du Père, comme le général forme celui du particulier.

5° Remarquons cette différence : les substantifs portent leur suppôt en eux-mêmes; mais les adjectifs le trouvent au dehors et déposent dans le nom l'idée qu'ils expriment : voilà pourquoi les rhéteurs disent que les substantifs posent et que les adjectifs s'attachent. En conséquence, les substantifs personnels peuvent, à cause de l'identité réelle, s'affirmer de l'essence; mais la propriété personnelle qu'ils dénoncent ne s'applique pas à l'essence même, elle s'attache au suppôt. Au contraire, les adjectifs notionels et personnels ne peuvent, à moins qu'ils ne soient accompagnés d'un substantif, s'affirmer de l'essence. Ainsi nous ne pouvons dire : « L'essence engendre; » mais rien ne nous empêche d'écrire : « L'essence

---

« Natura de natura, » vel « Sapientia des sapientia, » quàm « Essentia de essentia. »

Ad secundum dicendum, quòd in creaturis generatum non accipit naturam eamdem numero quàm generans habet, sed aliam habet numero; quæ incipit in eo esse per generationem, de novo, et desinit esse per corruptionem; et ideo generatur et corrumpitur per accidens. Sed Deus genitus eamdem naturam numero accipit, quam generans habet; et ideo natura divina in Filio non generatur, neque per se, neque per accidens.

Ad tertium dicendum, quòd licèt Deus et divina essentia sint idem secundùm rem, tamen ratione alterius modi significandi oportet loqui diversimodè de utroque.

Ad quartum dicendum, quòd essentia divina prædicatur de Patre per modum identitatis, propter divinam simplicitatem; nec tamen sequitur quòd possit supponere pro Patre, propter diversum modum significandi. Ratio autem procederet in illis quorum unum prædicatur de altero, sicut universale de particulari.

Ad quintum dicendum, quòd hæc est differentia inter nomina substantiva et adjectiva, quòd nomina substantiva ferunt suum suppositum; adjectiva verò non, sed rem significatam ponunt circa substantivum : unde sophistæ dicunt quòd nomina substantiva supponunt, adjectiva verò non supponunt, sed copulant. Nomina igitur personalia substantiva possunt de essentia prædicari, propter identitatem rei; neque sequitur quòd proprietas personalis distincta determinet essentiam, sed ponitur circa suppositum importatum per nomen substantivum. Sed notionalia et personalia adjectiva non possunt prædicari de essentia, nisi de aliquo substantivo adjuncto. Unde non possumus dicere

est une chose qui engendre, » ou « Dieu qui engendre. » On voit que, dans cette double phrase, les mots *chose* et *Dieu* s'appliquent à la personne; mais l'énonciation ne seroit plus permise s'ils s'entendoient de l'essence; il faudroit dire alors : « L'essence est une chose qui n'engendre pas. » Il n'est donc point contradictoire de dire : « L'essence est une chose qui engendre et une chose qui n'engendre pas; » car le mot *chose* indique la personne dans le premier cas, et l'essence dans le second (1).

6° Comme la divinité est une dans plusieurs suppôts, elle offre un certain rapport avec la forme du nom collectif. Lors donc qu'on dit : « Le Père est le principe de toute la divinité, » on peut la prendre pour l'universalité des personnes, d'autant qu'elle est le principe de toutes. Mais il ne suit pas de là qu'elle soit le principe d'elle-même : ainsi le ministre du roi n'est pas le gouverneur de lui-même, par cela qu'il est celui de tout un peuple. On peut dire aussi que le Père est le principe de toute la divinité, non qu'il l'engendre ou la spire, mais parce qu'il la communique par la génération et par la spiration.

ARTICLE VI.

Les personnes peuvent-elles se dire des noms essentiels concrets?

Il paroît que les personnes ne peuvent se dire des noms essentiels concrets, de sorte qu'il faut rejeter cette proposition : « Dieu est trois personnes » ou « la Trinité. » 1° On ne peut dire : « L'homme est tout homme; » car cette affirmation n'est vraie d'aucun suppôt de la nature humaine, puisque ni Socrate, ni Platon, ni nul autre n'est tout homme. Or, l'énonciation suivante : « Dieu est la Trinité, » n'est vraie non plus d'aucun suppôt de la nature divine; car ni le Père, ni le Fils, ni le Saint-

(1) On voit que, dans cette phrase, l'affirmation et la négation n'affectent pas le sujet sous le même rapport.

---

quòd « essentia est generans; » possumus tamen dicere quòd « essentia est res generans, » vel « Deus generans, » si *res* et *Deus* supponant pro persona, non autem si supponant pro essentia. Unde non est contradictio, si dicatur quòd essentia est « res generans » et « res non generans, » quia primò *res* tenetur pro persona, secundò pro essentia.

Ad sextum dicendum, quòd deitas in quantum est una in pluribus suppositis, habet quamdam convenientiam cum forma nominis collectivi. Unde cùm dicitur : « Pater est principium totius deitatis, » potest sumi pro universitate personarum, in quantum scilicet in omnibus personis divinis ipse est principium. Nec oportet quòd sit principium sui ipsius, sicut aliquis de populo dicitur rector totius populi, non tamen sui ipsius. Vel potest dici quòd « est principium totius deitatis, » non quia eam generet et spiret, sed quia eam generando et spirando communicet.

ARTICULUS VI.

Utrum personæ possint prædicari de nominibus essentialibus.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd personæ non possint prædicari de nominibus essentialibus concretis, ut dicatur : « Deus est tres personæ, » vel « est trinitas. » Hæc enim est falsa : « Homo est omnis homo, » quia pro nullo suppositorum verificari potest, neque enim Socrates est omnis homo, neque Plato, neque aliquis alius. Sed similiter ista : « Deus est trinitas, » pro nullo suppositorum naturæ divinæ verificari potest; neque enim Pater est trinitas,

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 48, qu. 2, art. 2, ad 5.

Esprit n'est la Trinité. Donc on ne peut dire : « Dieu est la Trinité. »

2° Les choses particulières ne se disent des choses générales qu'accidentellement; ainsi cette proposition : « L'animal est homme, » n'est vraie que par accident. Or le mot *Dieu* est aux trois personnes divines, comme le remarque saint Jean Damascène, ce que le particulier est au général. Donc les noms de personnes ne peuvent se dire de Dieu qu'accidentellement.

Mais saint Augustin dit, *Sermo de fide :* « Nous croyons qu'un seul Dieu est la Trinité. »

(Conclusion. — Les adjectifs personnels ou notionels ne peuvent se dire de l'essence; mais les substantifs ont ce droit.)

Il faut dire ceci : Les adjectifs personnels ou notionels ne peuvent, nous l'avons vu, s'affirmer comme attributs de l'essence; mais les substantifs personnels jouissent de ce privilége, parce que l'essence et les personnes sont réellement identiques. Et comme ce n'est pas seulement une personne, mais les trois qui ont l'identité de l'essence, on peut affirmer de l'essence soit une, soit deux, soit les trois personnes; on peut dire, par exemple : « L'essence est le Père, le Fils et le Saint-Esprit. » D'une autre part, le mot *Dieu* s'emploie de lui-même, nous le savons pareillement, pour la personne; de même donc qu'on dit : « L'essence est trois personnes, » on peut dire aussi : « Dieu est trois personnes. »

Je réponds aux arguments : 1° Le mot *homme* s'emploie seul, comme nous l'avons vu, pour la personne; mais il ne peut se dire pour la nature qu'avec un adjectifs : c'est pourquoi cette proposition : « L'homme est tout homme, » n'est vraie d'aucun suppôt de la nature humaine. Mais

---

neque Filius, neque Spiritus sanctus. Ergo hæc est falsa : « Deus est trinitas. »

2. Præterea, inferiora non prædicantur de suis superioribus, nisi accidentali prædicatione, ut cùm dico : « Animal est homo; » accidit enim animali esse hominem. Sed hoc nomen, *Deus*, se habet ad tres personas, sicut commune ad inferiora, ut Damascenus dicit (lib. III *Orthod. Fidei*, cap. 4). Ergo videtur quòd nomina personarum non possint prædicari de hoc nomine, *Deus*, nisi accidentaliter.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in sermone *de Fide* (1) : « Credimus unum Deum unam esse divini nominis trinitatem. »

(Conclusio. — Nomina tam personalia quàm notionalia, si sunt adjectiva, non prædicantur de essentia; si verò sint substantiva, de ea prædicantur.)

Respondeo dicendum, quòd (sicut jam dictum est), licèt nomina personalia vel notionalia adjectiva non possint prædicari de essentia, tamen substantiva possunt, propter realem identitatem essentiæ et personæ. Essentia autem divina non solùm idem est realiter cum una persona, sed cum tribus : unde et una persona et duæ, et tres possunt de essentia prædicari ut si dicamus : « Essentia est Pater et Filius Spiritus sanctus. » Et quia hoc nomen, *De* per se habet quod supponat pro essentia dictum est), ideo sicut hæc est vera : « Essen est tres personæ; » ita hæc est vera : « De est tres personæ. »

Ad primum ergo dicendum, quòd (sicut suprà dictum est) hoc nomen, *homo*, per se habet supponere pro persona, sed ex adjuncto habet quòd stet pro natura communi; et ideo hæc est falsa : « Homo est omnis homo, » quia pro nullo supposito verificari potest. Sed hoc

(1) Nempe serm. 129, de temp. vel serm. 3, Feriæ quintæ in cœna Domini qui inscribitur *de fide rectâ;* non *de fide ad Petrum*, sicut priùs. Nam neque liber iste Augustini est, sed Fulgentii, neque verba hæc habet. Unde in manuscripto exemplari notatur locus ut hic; sed i impressis passim ut ex libro de fide, quamvis ad marginem corrigant, quod in textu corrigi

le mot *Dieu* peut figurer seul pour exprimer la nature. Bien donc que cette proposition : « Dieu est la Trinité, » ne soit vraie d'aucun suppôt de la nature divine, elle est cependant vraie de l'essence. Voilà ce que n'avoit pas remarqué Gilbert de la Porrée, quand il rejeta cette proposition.

2° Cette autre énonciation : « Dieu ou l'essence divine est le Père, » repose sur l'identité réelle, et non sur les rapports du général et du particulier ; car ces catégories n'existent pas dans l'Etre infiniment simple. Ainsi, comme il est vrai par soi de dire : « Le Père est Dieu, » de même cette proposition : « Dieu est le Père, » est vraie par soi, et non par accident.

ARTICLE VII.

Les noms essentiels peuvent-ils s'approprier aux personnes ?

Il paroît que les noms essentiels ne peuvent s'approprier aux personnes. 1° Il faut éviter ce qui peut occasionner l'erreur dans la foi ; car saint Jérôme dit : « L'hérésie naît d'expressions mal employées. » Or quand on approprie à une personne les choses communes à toutes, on peut occasionner l'erreur dans la foi ; on peut faire croire que ces choses conviennent seulement ou plus particulièrement à la personne dont on les affirme. Donc on ne doit point approprier aux personnes les attributs essentiels.

2° Les attributs essentiels, exprimés d'une manière abstraite, s'énoncent comme forme. Or une personne ne remplit pas les fonctions de forme à l'égard d'une autre personne, car la forme ne se distingue pas comme suppôt de son sujet. Donc on ne doit pas approprier aux personnes les attributs essentiels, surtout quand ils sont exprimés d'une manière abstraite.

3° Le propre est avant l'approprié, car il le constitue dans sa notion

---

nomen, *Deus*, per se habet quòd stet pro essentia ; unde licèt pro nullo suppositorum divinæ naturæ hæc sit vera : « Deus est trinitas, » est tamen vera pro essentia : quod non attendens Porretanus, eam negavit (1).

Ad secundum dicendum, quòd cùm dicitur : « Deus vel divina essentia est Pater, » est prædicatio per identitatem, non autem sicut inferioris de superiori, quia in divinis non est universale et singulare. Unde sicut est per se ista : « Pater est Deus, » ita et ista : « Deus est Pater, » et nullo modo per accidens.

ARTICULUS VII.

Utrum nomina essentialia sint approprianda personis.

Ad septimum sic proceditur (2). Videtur quòd nomina essentialia non sint approprianda personis. Quod enim potest vergere in errorem fidei, vitandum est in divinis ; quia, ut Hieronymus dicit, « ex verbis inordinatè prolatis incurritur hæresis. » Sed ea quæ sunt communia tribus personis appropriare alicui, potest vergere in errorem fidei, quia potest intelligi quòd vel illi tantùm personæ conveniant cui approprìantur, vel quòd magis conveniant ei quàm aliis. Ergo essentialia attributa non sunt approprianda personis.

2. Præterea, essentialia attributa in abstracto significata significant per modum formæ. Sed una persona non se habet ad aliam ut forma, cùm forma, ab eo cujus est forma, supposito non distinguatur (3). Ergo essentialia attributa, maximè in abstracto significata, non debent appropriari personis.

3. Præterea, *proprium* prius est appropriato

(1) De illius errore jam dictum est ad quæst. 28, art. 2. Non sic tamen Bernardus refert serm. 80, *in Cant.*, sed ab eo negatum esse quòd Deus sit veritas, bonitas, etc.

(2) De his etiam I, *Sent.*, dist. 31, qu. 1, art. 2.

(3) Vel transposita constructione, *non distinguatur supposito ab eo cujus est forma*.

fondamentale. Or les attributs essentiels sont dans la conception de l'esprit avant les personnes, de même que le général est avant le particulier. Donc on ne doit point approprier les attributs essentiels aux personnes.

Mais saint Paul dit, 1. *Cor.*, I. 23, 24 : « Nous prêchons Jésus-Christ, la vertu de Dieu et la sagesse de Dieu. »

(Conclusion. — Il étoit convenable, pour manifester la foi, d'approprier les noms essentiels aux personnes, soit par ressemblance, soit par dissemblance.)

Il faut dire ceci : on devoit, pour faire ressortir la foi dans tout son jour, approprier les attributs essentiels aux personnes. Si la Trinité des personnes ne peut, comme nous l'avons vu, se prouver démonstrativement, on peut cependant l'entourer d'une plus grande lumière à l'aide de certains procédés. Les attributs essentiels sont plus clairement connus par la raison que les attributs propres; car les créatures, où nous puisons nos connoissances, nous les révèlent avec certitude, tandis qu'elles ne nous font point connoître ainsi les propriétés personnelles : voilà ce que nous avons dit précédemment. Comme donc nous nous servons de la ressemblance que les créatures nous offrent de la Trinité, ressemblance soit de vestige, soit d'image (1), pour rendre les personnes divines plus accessibles à l'esprit, en quelque sorte plus manifestes : ainsi nous nous servons des attributs essentiels. Eh bien, cette manifestation des personnes adorables par les attributs absolus, les docteurs l'appellent *appropriation*. Mais les attributs essentiels peuvent manifester les personnes de deux

(1) Saint Paul dit, *Rom.*, I, 20 : « Les perfections invisibles de Dieu sont devenues visibles, depuis la création du monde, par les choses qui ont été faites. » Toutes les créatures nous offrent donc la ressemblance de la Trinité. Or la ressemblance de vestige se trouve dans les êtres privés de la raison, et la ressemblance d'image dans les êtres doués de la raison.

---

proprium enim est de ratione appropriati. Sed essentialia attributa secundùm modum intelligendi sunt priora personis, sicut *commune* est prius *proprio :* ergo essentialia attributa non debent esse appropriata personis.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, I. *Cor.* I : « Christum Dei virtutem et Dei sapientiam. »

(Conclusio. — Decuit ad fidei manifestationem essentialia nomina personis divinis appropriari et accommodari, vel per viam similitudinis vel dissimilitudinis.)

Respondeo dicendum, quòd ad manifestationem fidei conveniens fuit essentialia attributa personis appropriari (1). Licèt enim trinitas personarum demonstratione probari non possit (ut suprà dictum est), convenit tamen ut per aliqua magis manifesta declaretur. Essentialia verò attributa sunt nobis magis manifesta secundùm rationem, quàm propria personarum, quia ex creaturis, ex quibus cognitionem accipimus, possumus per certitudinem devenire in cognitionem essentialium attributorum, non autem in cognitionem personalium proprietatum, ut suprà dictum est. Sicut igitur similitudine vestigii vel imaginis in creaturis inventâ utimur ad manifestationem divinarum personarum, ita et essentialibus attributis. Et hæc manifestatio personarum per essentialia attributa, *appropriatio* nominatur. Possunt autem manifestari personæ divinæ per esentialia attributa dupliciter

id est suppositalem distinctionem non habeat, cùm pertineat ad idem suppositum forma et id cujus est forma, ne quis construat *ab ea supposito cujus est forma.*

(1) Sive ita singulariter applicari ac si propria essent, propter quandam conformitatem cum propriis, prout accipiuntur ut in Deo; sed per dissimilitudinem, prout accipiuntur ut communis creaturis.

manières : d'abord par voie de ressemblance, et c'est ainsi qu'on approprie les choses de l'intelligence au Fils, parce qu'il procède intellectuellement comme Verbe ; ensuite par voie de dissemblance, et c'est ainsi qu'on approprie la puissance au Père, faisant comprendre qu'il n'est pas comme les pères terrestres à qui l'âge a coutume de donner la foiblesse en partage.

Je réponds aux arguments : 1° Quand on approprie les attributs essentiels, on ne dit pas qu'ils sont propres au Père, ou au Fils ou au Saint-Esprit ; mais on manifeste les personnes, comme nous l'avons dit, par voie de ressemblance ou de dissemblance. De là ne resulte pas l'erreur, mais la manifestation de la vérité.

2° Si, dans l'appropriation, on représentoit les attributs essentiels comme étant propres aux personnes, une personne rempliroit les fonctions de forme à l'égard d'une autre ; mais on ne procède pas de cette manière. Saint Augustin démontre, *De Trin.*, VI, 2, que « le Père n'est pas sage de la sagesse qu'il a engendrée. » Ainsi le Fils n'est pas la sagesse indépendamment du Père, de telle sorte qu'on ne puisse les appeler la sagesse tous deux ensemble ; mais le Fils est dit la sagesse du Père, parce qu'il est sagesse procédant du Père qui est sagesse : car l'un et l'autre est sagesse et tous les deux ne sont qu'une sagesse. Le Père n'est donc pas sage de la sagesse qu'il a engendrée, mais de la sagesse qui est son essence.

3° Il est vrai que l'attribut essentiel, considéré dans sa nature, est avant la personne : mais dans notre manière de concevoir, le propre n'en précède pas moins l'approprié : ainsi la couleur vient après le corps comme corps, mais elle est antérieure au corps blanc comme blancheur.

---

ter : uno modo per viam similitudinis, sicut ea quæ pertinent ad intellectum approprientur Filio, qui procedit per modum intellectûs, ut *Verbum ;* alio modo per modum dissimilitudinis, sicut potentia appropriatur Patri (ut Augustinus dicit), quia apud nos patres solent esse propter senectutem infirmi, ne tale aliquid suspicemur in Deo.

Ad primum ergo dicendum, quòd essentialia attributa non sic approprientur personis, ut eis esse propria asserantur, sed ad manifestandum personas per viam similitudinis vel dissimilitudinis, ut dictum est : unde nullus error fidei sequitur, sed magis manifestatio veritatis.

Ad secundum dicendum, quòd si sic appropriarentur essentialia attributa personis, quòd essent eis propria, sequeretur quòd una persona se haberet ad aliam in habitudine formæ ; quod excludit Augustinus in VI. *de Trin.*, cap. 2, ostendens quòd « Pater non est sapiens sapientiâ quam genuit, » quasi solus Filius sit sapientia ; ut sic Pater et Filius simul tantùm possint dici sapientia, non autem Pater sine Filio ; sed Filius dicitur *sapientia Patris*, quia est *sapientia de Patre sapientiâ*. Uterque enim per se est *sapientia*, et simul ambo *una sapientia :* unde Pater non est sapiens sapientiâ quam genuit, sed sapientiâ quæ est sua essentia.

Ad tertium dicendum, quòd licet essentiale attributum secundùm rationem propriam sit prius quàm persona, secundùm modum intelligendi tamen, in quantum habet rationem appropriati, nihil prohibet proprium personæ esse prius quàm appropriatum : sicut color posterior est corpore, in quantum est corpus ; prius tamen est naturaliter corpore albo, in quantum est album.

ARTICLE VIII.

Les saints docteurs ont-ils approprié sagement les attributs essentiels aux personnes?

Il paroît que les saints docteurs n'ont pas approprié sagement les attributs essentiels aux personnes. 1° Saint Hilaire procède de cette manière; il dit, *De Trin.*, II : « L'éternité est dans le Père, la beauté dans l'image et l'usage dans le don. » Ce passage renferme trois noms propres des personnes divines : le nom de *Père*, celui d'*image* qui appartient au Fils et celui de *don* qui désigne le Saint-Esprit ; puis il approprie trois attributs : l'éternité au Père, la beauté au Fils et l'usage au Saint-Esprit. Cette appropriation ne paroît pas fondée en raison. En effet, l'éternité implique la durée de l'être, la beauté est le commencement de l'existence et l'usage se rapporte à l'action. Or l'être, l'existence et l'action ne sont nulle part dans l'Ecriture attribuées aux personnes par appropriation. Donc elles ne doivent pas leur être appropriées.

2° Saint Augustin dit, *De Doct. Christ.*, I, 5 : « L'unité est dans le Père, l'égalité dans le Fils, l'harmonie de l'unité et de l'égalité dans le Saint-Esprit. » Or, il paroît qu'on ne doit pas admettre non plus cette attribution. Une personne ne peut être dénommée formellement par ce qui est approprié à une autre; car le Père n'est pas sage, par exemple, de la sagesse engendrée. Or, comme saint Augustin le dit lui-même à l'endroit cité : « Ces trois choses sont un à cause du Père, égales à cause du Fils et connexes à cause du Saint-Esprit. » Donc on ne doit point les approprier aux personnes.

3° Selon le même saint Augustin, on attribue la puissance au Père,

---

ARTICULUS VIII.

Utrùm convenienter à sacris doctoribus sint essentialia personis attributa.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter à sacris doctoribus sint essentialia personis attributa. Dicit enim Hilarius in II. *de Trin.*, quòd « æternitas est in Patre, species in imagine, usus in munere. » In quibus verbis ponit tria nomina propria personarum : scilicet nomen *Patris* et nomen *imaginis*, quod est proprium Filio, ut suprà dictum est (qu. 35, art. 2), et nomen *muneris* (sive donum), quod est proprium Spiritus sancti, ut suprà habitum est (qu. 38, art. 2). Ponit etiam tria appropriata : nam *æternitatem* appropriat Patri, *speciem* Filio, *usum* Spiritui sancto. Et videtur quòd irrationabiliter, nam *æternitas* importat durationem essendi, *species* verò est essendi principium, *usus* verò ad operationem pertinere videtur; sed essentia et operatio nulli personæ appropriari inveniuntur : ergo inconvenienter videntur ista appropriata personis.

2. Præterea, Augustinus in I. *de Doct. christ.*, cap. 5, sic dicit : « In Patre est unitas, in Filio æqualitas, in Spiritu sancto æqualitatis unitatisque concordia. » Et videtur quòd inconvenienter : quia una persona non denominatur formaliter per id quod appropriatur alteri; non enim est sapiens Pater sapientiâ genitâ, ut dictum est (2). Sed sicut ibidem subditur : « Tria hæc unum omnia sunt propter Patrem, æqualia omnia propter Filium, connexa omnia propter Spiritum sanctum : » non ergo convenienter appropriantur personis.

Item secundùm Augustinum, Patri attribuitur

(1) De his etiam I, *Sent.*, distinct. 2, quæst. 1, art 1 ; et quæst. 3, art. etiam 1 ; ut et distinct. 34, quæst. 2, art. 1.

(2) Tum articulo præcedenti, sive 7, ad 2, tum quæst. 37, art. 2, argum. 1, ex Augustini verbis, lib. VII, de Trinit., cap. 1.

la sagesse au Fils et la bonté au Saint-Esprit; mais cette appropriation n'est pas mieux fondée que les précédentes. En effet, la puissance implique la vertu. Or la vertu est appropriée, d'abord au Fils dans ce mot de l'Apôtre, 1. *Cor.*, I, 23-24 : « Nous prêchons Jésus-Christ, la vertu de Dieu; » ensuite au Saint-Esprit, dans ce passage de l'évangéliste, *Luc*, VI, 19 : « Une vertu sortoit de lui et les guérissoit tous. » Donc on ne doit point approprier la puissance au Père.

L'évêque d'Hippone dit encore, *De Trin.*, VI, 10 : « Il ne faut pas entendre de la même personne les attributifs de saint Paul : *De lui, par lui et en lui;* car *de lui* est dit du Père, *par lui* du Fils et *en lui* du Saint-Esprit. » Or on ne peut non plus admettre cette appropriation. *En lui* dénonce la cause finale, et partant la première des causes : il faut donc approprier ce connotatif au Père, qui est principe sans principe.

En outre l'Ecriture attribue au Fils : d'abord la vérité, quand elle dit, *Jean*, XIV, 6 : « Je suis la voie, la vérité et la vie ; » ensuite le livre de vie, dans ce texte, *Ps.* XXXIX, 8 : « Il est écrit de moi à la tête du livre, » c'est-à-dire d'après la Glose, dans le sein du Père qui est mon principe ; puis enfin le nom *Celui qui est ;* car la Glose commentant ce passage, *Is.*, LXV, 1 : « J'ai dit aux nations, » s'exprime ainsi : « C'est le Fils qui parle, le Fils qui dit à Moïse : Je suis celui qui suis. » Or il paroît que toutes ces choses sont, non-seulement appropriées, mais propres au Fils. La vérité est, selon saint Augustin, *De vera Relig.*, XXVI : « La parfaite ressemblance du principe sans aucune dissimilitude ; » donc elle appar-

---

potentia, Filio *sapientia*, Spiritui sancto *bonitas;* et videtur hoc esse inconveniens. Nam virtus ad potentiam pertinet, virtus autem invenitur appropriari Filio, secundùm illud I. *ad Cor.*, I : « Christum Dei virtutem ; » et etiam Spiritui sancto, secundùm illud, *Luc.*, VI (1) : « Virtus de illo exibat, et sanabat omnes. » Non ergo potentia Patri est approprianda.

Item Augustinus in lib. *de Trin.* dicit (lib. VI, cap. 10) : « Non confusè accipiendum est quod ait Apostolus : Ex ipso, et per ipsum, et in ipso; ex ipso, dicens propter Patrem, per ipsum propter Filium, in ipso propter Spiritum sanctum. » Sed videtur quòd inconvenienter : quia per hoc quod dicit *in ipso,* videtur importari habitudo causæ finalis, quæ est prima causarum. Ergo habitudo causæ deberet appropriari Patri qui est *principium non de principio.*

Item, invenitur *veritas* appropriari Filio, secundùm illud, *Joan.*, XIV : « Ego sum via, veritas et vita ; » similiter *liber vitæ*, secundùm illud, *Psalm.* XXXIX : « In capite libri scriptum est de me (Glossa), id est apud Patrem, qui est caput meum (2); » et similiter hoc quod dico, *qui est*, quia super illud, *Isai.* LXV : « Ecce ego ad gentes, » dicit Glossa : « Filius loquitur qui dixit Moysi : Ego sum qui sum. » Sed videtur quòd propria sint Filii, et non appropriata. Nam *veritas* secundùm Augustinum, in lib. *De vera religione* (cap. 26), est « summa similitudo principii absque omni dissimilitudine ; » et sic videtur quòd propriè conveniat

(1) Quidni potiùs Luc., I : *Et virtus altissimi obumbrabit tibi?* cùm præcedat, *Spiritus sanctus superveniet in te ;* ac deinde mox : *Et virtus*, etc. Nam illa planè virtus quæ de Christo exibat quid ad Spiritum sanctum? Nisi languores in spiritu Dei sic sanasse intelligatur, sicut et ejicere dæmonia dicitur in spiritu Dei, Luc., II, et Matth., XII. Vel ad illud etiam alludatur quod Luc., IV, de se dicit : *Spiritus Domini super me, propter quod unxit me et misit me sanare*, etc.

(2) Colligitur ex Beda in hunc locum, ubi ad hoc referri notat quòd *caput Christi Deus*, I, ad Corinth., II, vers. 3. Proximè autem sequens glossa colligitur ex Hieronymo in Esaiam id ad Christi adventum referente.

tient proprement au Fils, puisqu'il a un principe. Le livre de vie constitue pareillement une attribution propre ; car il est comme une entité qui sort d'une autre, puisque tout livre est écrit par quelqu'un. Enfin le nom *Celui qui est*, désigne spécialement le Fils. Si c'étoit la Trinité qui dît au futur libérateur des hébreux : « Je suis celui qui suis, » Moïse auroit pu dire au peuple : « Celui qui est le Père, le Fils et le Saint-Esprit m'envoie vers vous. » Donc il auroit pu dire également, en ne parlant que d'une seule personne : « Celui qui est le Père, le Fils et le Saint-Esprit m'envoie vers vous. » Mais ce langage n'eût pas été dans le vrai, parce qu'aucune personne n'est le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Donc le nom *Celui qui est* n'est pas commun à toute la Trinité, mais propre au Fils.

(Conclusion. — Quand on considère Dieu dans son être absolu, on attribue l'éternité au Père, la beauté au Fils et l'usage au Saint-Esprit ; quand on considère Dieu dans son unité, on attribue l'unité au Père, l'égalité au Fils et l'union ou la connexion au Saint-Esprit ; quand on considère Dieu dans sa causalité, on approprie la puissance au Père, la sagesse au Fils et la bonté au Saint-Esprit ; enfin quand on considère Dieu dans ses rapports avec ses effets, on approprie au Père le mot *de qui*, au Fils le mot *par qui* et au Saint-Esprit le mot *en qui*.)

Il faut dire ceci : comme ce sont les créatures qui nous conduisent à la connoissance de Dieu, nous devons nécessairement le concevoir d'après les idées que font naître en nous les créatures. Or, quand nous envisageons les créatures, elles se présentent à nos regards sous quatre aspects différents : 1° absolument, comme êtres ; 2° comme unes ; 3° comme causes productrices ; 4° enfin, comme ayant certains rapports avec leurs effets. Nous devons donc considérer Dieu sous ces quatre rapports.

Filio qui habet principium. Liber etiam vitæ videtur proprium aliquid esse, quia significat *ens ab alio* ; omnis enim liber ab aliquo scribitur. Hoc etiam ipsum, *qui est*, videtur esse proprium Filio : quia si cùm Moysi dicitur : « Ego sum qui sum, » loquitur Trinitas, ergo Moyses poterat dicere : « Ille qui est Pater et Filius et Spiritus sanctus, misit me ad vos. » Ergo et ulteriùs dicere poterat : « Ille qui est Pater et Filius et Spiritus sanctus, misit me ad vos, » demonstrando certam personam. Hoc autem est falsum, quia nulla persona est Pater et Filius et Spiritus sanctus. Non ergo potest esse commune Trinitati, sed est proprium Filii.

(Conclusio. — In consideratione Dei qua Deus absolutè secundùm *esse* suum consideratur, Patri *æternitas*, Filio *species*, et *usus* Spiritui sancto ; in consideratione verò Dei qua unus consideratur, Patri *unitas*, Filio *æqualitas*, Spiritui sancto *concordia* vel *connexio* ; in consideratione vero Dei secundùm rationem causalitatis, Patri *potentia*, Filio *sapientia*, Spiritui sancto *bonitas* attribuitur ; in consideratione verò Dei, ut suos respicit effectus, appropriatur Patri *à quo*, Filio *per quem*, Spiritui sancto *in quo*.)

Respondeo dicendum, quòd intellectus noster qui ex creaturis in Dei cognitionem manu ducitur, oportet quòd Deum consideret secundùm modum quem ex creaturis assumit. In consideratione autem alicujus creaturæ quatuor per ordinem nobis occurrunt. Nam primò consideratur res ipsa absolutè, in quantum est ens quoddam ; secunda autem consideratio rei est, in quantum est una ; tertia consideratio rei est secundùm quòd inest ei virtus ad operandum et ad causandum ; quarta autem consideratio rei est secundùm habitudinem quam habet ad causata. Unde hæc etiam quadruplex consideratio circa Deum nobis occurrit.

1° Dieu considéré d'une manière absolue, comme être. C'est sous ce point de vue que saint Hilaire approprie l'éternité au Père, la beauté au Fils et l'usage au Saint-Esprit. Impliquant l'être qui n'a pas d'origine, l'éternité représente la ressemblance d'une propriété du Père, puisqu'il est principe sans principe. Ensuite la beauté renferme trois choses : d'abord l'intégrité, car les choses incomplètes sont laides ; ensuite la proportion convenable ou l'harmonie ; puis enfin la clarté, car les choses brillantes sont dites belles. Or l'intégrité présente la ressemblance des attributs propres au Fils, puisqu'il a naturellement la nature du Père ; et c'est sous ce rapport que saint Augustin dit, *De Doctrin. Christ.*, I, 5: « En lui (dans le Fils) est la vie souveraine et parfaite. » La proportion renferme également des rapports de ressemblance avec les propriétés du Fils, car il est l'image adéquate du Père. Or, l'original fût-il laid, l'image n'en est pas moins belle, quand elle le représente fidèlement ; et c'est la pensée qu'exprime saint Augustin quand il dit du Fils, *Ibid.* : « En lui est la parfaite ressemblance et la première égalité. » Enfin la clarté offre pareillement, si l'on passe le terme, un reflet du Fils, puisqu'il est comme Verbe la lumière et la splendeur de l'intelligence : saint Jean Damascène le remarque *De Fide orthod.*, III, 3 ; et saint Augustin dit : « Il est le Verbe parfait à qui rien ne manque, et comme un certain art du Dieu tout-puissant. » Quant à l'usage, remarquons d'abord que nous prenons ce mot dans le sens large, comme renfermant l'idée d'user et celle de jouir. Or, comme le dit saint Augustin, *De Trin.*, X, 11, user c'est disposer d'une chose selon sa volonté et jouir s'en servir avec joie. Eh bien, l'usage par lequel le Père et le Fils jouissent l'un de l'autre, se rapporte

---

Secundùm igitur primam considerationem, qua consideratur absolutè Deus secundùm *esse* suum, sic sumitur appropriatio Hilarii ; secundùm quam *æternitas* appropriatur Patri, *species* Filio, *usus* Spiritui sancto. Æternitas enim in quantum significat *esse* non principiatum, similitudinem habet cum proprio Patris, qui est *principium non de principio*. Species autem sive pulchritudo habet similitudinem cum propriis Filii ; nam ad pulchritudinem tria requiruntur : primò quidem integritas sive perfectio (quæ enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt); et debita proportio sive consonantia, et iterum claritas : unde quæ habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur. Quantum igitur ad primum, similitudinem habet cum proprio Filii, in quantum est Filius habens in se verè et perfectè naturam Patris ; unde ad hoc innuendum Augustinus in sua expositione dicit : « Ubi (scilicet in Filio) summa et perfecta vita est, etc. » Quantum verò ad secundum convenit cum proprio Filii, in quantum est imago expressa Patris : unde videmus quòd aliqua imago dicitur esse pulchra, si perfectè repræsentat rem, quamvis turpem ; et hoc tangit (ut suprà) Augustinus cùm dicit : « Ubi est tanta convenientia et prima æqualitas, etc. » Quantum verò ad tertium convenit cum proprio Filii, in quantum est verbum, quod quidem lux est et splendor intellectûs ; ut Damascenus dicit, lib. III *Fid. orthod.*, cap. 3. Et hoc tangit Augustinus, ut suprà, cùm dicit : « Tanquam verbum perfectum, cui non desit aliquid, et ars quædam omnipotentis Dei, etc. » Usus autem habet similitudinem cum propriis Spiritus sancti, largo modo accipiendo *usum*, secundùm quòd *uti* comprehendit sub se etiam *frui* ; prout *uti* est assumere aliquid in facultatem voluntatis, et *frui* est cum gaudio uti, ut Augustinus, X. *de Trin.*, dicit (cap. 11) (1). Usus ergo quo Pater et Filius se invicem fruuntur, convenit cum proprio Spiritus sancti, in quantum est amor ; et hoc est quod Augustinus

(1) Ubi et de *gaudio rei*, non de *gaudio spei* hoc explicat.

au Saint-Esprit considéré comme amour. Voilà ce que déclare saint Augustin *De Trin.*, X : « Cette dilection, cette félicité, cette béatitude est appelée usage (par saint Hilaire). » Ensuite l'usage dont nous jouissons nous-mêmes se rapporte au Saint-Esprit envisagé comme don ; ce qui fait dire encore à l'évêque d'Hippone, *Ibid.* : « L'Esprit-Saint est, dans la Trinité, les délices du Père et du Fils, puis la source féconde d'où découlent sur nous les largesses de la munificence suprême. » On voit d'après tout cela pourquoi l'éternité, la beauté et l'usage s'approprient aux personnes, mais non l'essence et l'opération ; car ces deux dernières choses, communes à toute la Trinité, n'offrent point la ressemblance des propriétés personnelles.

2° Dieu considéré comme un. Ici se rapporte l'appropriation faite par saint Augustin, de l'unité au Père, de l'égalité au Fils et de la concorde ou connexion au Saint-Esprit. On voit tout d'abord que ces trois choses impliquent l'unité, mais différemment. L'unité, entité absolue, n'en suppose aucune autre. Nous devons donc l'approprier au Père, qui ne présuppose pas d'autre personne, puisqu'il est principe sans principe. L'égalité implique l'unité à l'égard d'un autre, car *égal* dit deux choses qui ont la même quantité. L'égalité donc s'approprie au Fils, qui est principe découlant d'un principe. Enfin la connexion implique l'unité de deux choses : elle s'approprie au Saint-Esprit, parce qu'il est du Père et du Fils. Nous devons comprendre maintenant les paroles citées plus haut, de saint Augustin : « Ces trois choses sont un à cause du Père, égales à cause du Fils et connexes à cause du Saint-Esprit. » Il est clair qu'on doit approprier les choses à l'être dans lequel on les trouve primi-

---

(lib. VI *de Trin.*, cap. 10), dicit (1) : « Illa dilectio, delectatio, felicitas (vel beatitudo) usus ab illo appellatus est. » Usus verò quo nos fruimur, similitudinem habet cum proprio Spiritus sancti, in quantum est donum ; et hoc ostendit Augustinus cùm dicit (ubi suprà) : « Est in Trinitate Spiritus sanctus, genitoris genitique suavitas, ingenti largitate atque ubertate nos vel creaturas perfundens (2). Et sic patet quare *æternitas, species* et *usus* personis attribuantur vel approprientur, non autem essentia vel operatio ; quia in ratione horum, propter sui communitatem, non invenitur aliquid similitudinem habens cum propriis personarum.

Secunda verò consideratio Dei est in quantum consideratur ut *unus.* Et sic Augustinus (lib. I *de Doct. christ.*, cap. 5), Patri appropriat *unitatem,* Filio *æqualitatem*, Spiritui sancto *concordiam* sive *connexionem.* Quæ quidem tria unitatem importare manifestum est, sed differenter. Nam unitas dicitur absolutè, non præsupponens aliquid aliud : et ideo appropriatur Patri, qui non præsupponit aliquam personam, cùm sit *principium non de principio. Æqualitas* autem importat unitatem in respectu ad alterum ; nam æquale est quod habet unam quantitatem cum alio : et ideo æqualitas appropriatur Filio qui est *principium de principio.* Connexio autem importat unitatem aliquorum duorum : unde appropriatur Spiritui sancto in quantum est à duobus. Ex quo sensu etiam intelligi potest quod dicit Augustinus (ut suprà) : « Tria esse unum propter Patrem, æqualia propter Filium, connexa propter Spiritum sanctum. » Manifestum est enim quòd illi attribuitur unumquodque in quo primò invenitur ; sicut

(1) Nempe ab Hilario cujus verba expressè ibi explicare se profitetur.

(2) Vel sic tantùm, *ingenti largitate atque ubertate perfundens omnes creaturas pro captu earum, ut ordinem suum teneant, et suis locis acquiescant* : sed hoc maximè ad nos præ cæteris pertinet.

tivement : ainsi l'on dit que les corps inférieurs vivent le l'âme végétative, parce qu'on découvre dans cette âme la première raison de leur vie. Or l'unité se trouve d'abord dans le Père, tellement qu'elle continueroit d'exister quand, par impossible, on écarteroit le Fils et le Saint-Esprit : d'où il suit que les deux dernières personnes ont l'unité de la première. Au contraire, les autres personnes écartées, l'égalité ne se trouveroit plus dans le Père; mais posé le Fils, elle reparoît à l'instant même. Voilà pourquoi saint Augustin dit que « toutes les choses sont égales à cause du Fils : » non pas que le Fils soit le principe de l'égalité du Père, mais parce que le Père ne seroit pas égal si le Fils ne l'étoit pas; car son égalité se rapporte d'abord au Fils, et le Saint-Esprit ne lui est égal que par cette personne. Enfin, le Saint-Esprit écarté, comme il est le nœud du Père et du Fils, ces deux personnes n'auroient plus l'unité de connexion. Et voilà pourquoi l'on dit que « toutes les choses sont connexes à cause du Saint-Esprit. » Car il est la raison de toute connexion dans la trinité; c'est lui qui unit le Père et le Fils.

3° Dieu considéré comme vertu efficace et comme cause productrice. C'est sous ce point de vue que l'on approprie la puissance, la sagesse et la bonté aux personnes divines, soit par voie de ressemblance à l'égard de la Trinité, soit par voie de dissemblance relativement aux créatures. Comme la puissance renferme l'idée de principe, elle offre des rapports de similitude avec le Père céleste, car il est le principe de toute la divinité; mais elle présente des relations de dissimilitude avec le père terrestre affaibli par l'âge. La sagesse se rapproche du Fils divin considéré comme Verbe, parce qu'il est le concept de la sagesse infinie; mais elle s'éloigne du fils humain, qui n'a pas la science réservée à l'âge mûr. Enfin

---

omnia inferiora dicuntur vivere propter animam vegetabilem, in qua primò invenitur ratio vitæ in istis inferioribus. Unitas autem statim invenitur in persona Patris, etiam (per impossibile) remotis aliis personis : et ideo aliæ personæ à Patre habent unitatem. Sed remotis aliis personis non invenitur æqualitas in Patre; sed statim posito Filio invenitur æqualitas : et ideo dicuntur omnia « æqualia propter Filium, » non quòd Filius sit principium æqualitatis Patris, sed quia nisi esset Patri æqualis Filius, Pater æqualis non posset dici; æqualitas enim ejus primò consideratur ad Filium : hoc enim ipsum quòd Spiritus sanctus Patri æqualis est, à Filio habet (1). Similiter excluso Spiritu sancto, qui est duorum nexus, non posset intelligi unitas connexionis inter Patrem et Filium : et ideo dicuntur omnia esse « connexa propter Spiritum sanctum : » quia posito Spiritu sancto invenitur ratio connexionis in divinis personis; unde Pater et Filius possunt dici *connexi*.

Secundùm verò tertiam considerationem qua in Deo sufficiens virtus consideratur ad causandum, dicitur sumi tertia appropriatio, scilicet *potentiæ, sapientiæ* et *bonitatis*. Quæ quidem appropriatio fit et secundùm rationem similitudinis, si consideretur quod in divinis personis est, et secundùm rationem dissimilitudinis, si consideretur quod in creaturis est. Potentia enim habet rationem principii : unde habet similitudinem cum Patre cœlesti, qui est principium totius divinitatis; deficit autem interdum patri terreno propter senectutem. Sapientia verò similitudinem habet cum Filio cœlesti in quantum est verbum, quod nihil aliud est quàm conceptus sapientiæ; deficit autem interdum filio terreno propter temporis paucitatem. Bonitas autem cùm sit ratio et objectum amoris, habet simili-

(1) Sive, quia procedit à Filio sicut à Patre, nec esset planè nisi ab illo procederet, sive quia cognitioni ex qua Filius ipse procedit cùm mensuratur amor ex quo procedit Spiritus sanctus.

la bonté, cause et tout ensemble objet de l'amour, convient à l'Esprit d'en haut, qui est charité; mais elle semble répugner à l'esprit (au vent) d'ici-bas, car il implique la violence et l'impulsion, comme l'indique cette parole, *Is.*, XXV, 4 : « L'esprit des forts est semblable à la tempête qui va fondre contre une muraille. » Ajoutons que la vertu est appropriée au Fils et au Saint-Esprit, non comme puissance d'action, mais comme effet que cette puissance produit, dans le même sens que nous disons un acte de vertu.

4° Dieu considéré dans ses rapports avec les effets qu'il produit. Ici vient l'appropriation de ces mots : *De qui*, *par qui* et *en qui*. La préposition *de* peut révéler la cause matérielle qui n'est pas en Dieu; mais elle dénonce aussi la cause efficiente que Dieu renferme comme auteur de toutes choses : elle peut donc s'approprier au Père, de même que la puissance. Quelquefois la préposition *par* désigne la cause moyenne, comme dans cette phrase : « L'ouvrier opère par le marteau; » alors *par* n'est pas approprié, mais propre au Fils, conformément à cette parole, *Jean*, I, 3 : « Tout a été fait par lui, » non comme instrument, mais comme principe venant d'un principe. D'autres fois la même préposition marque la forme par laquelle opère l'agent, comme lorsqu'on dit : « L'artisan travaille par son art; » dans ce cas, *par* et conséquemment *par qui* s'approprient au Fils de la même manière que la sagesse et l'art. Enfin, la préposition *dans* dénonce le contenant. Or, Dieu contient les choses de deux manières. D'abord, il les contient par leurs similitudes, dans le sens qu'on les dit en lui, parce qu'elles sont dans sa science infinie : sous ce rapport, *en lui* s'attribue au Fils par appropriation. Ensuite Dieu contient les choses en tant qu'il les conserve par sa bonté, les gouverne et les conduit à leur fin : dans ce sens, *en lui* s'approprie au Saint-Esprit comme la

---

tudinem cum Spiritu divino, qui est amor; sed repugnantiam habere videtur ad spiritum terrenum, secundùm quòd importat violentiam quamdam et impulsionem, prout dicitur *Isai.* XXVI : « Spiritus robustorum quasi turbo impellens parietem. » Virtus autem appropriatur Filio et Spiritui sancto, non secundùm quòd *virtus* dicitur ipsa potentia rei, sed secundùm quòd interdum *virtus* dicitur id quod à potentia rei procedit, prout dicimus aliquod virtuosum factum esse virtutem alicujus agentis.

Secundùm verò quartam considerationem, prout consideratur Deus in habitudine ad suos effectus, sumitur illa appropriatio *ex quo, per quem* et *in quo*. Hæc enim præpositio, *ex*, aliquando importat habitudinem quamdam causæ materialis, quæ locum non habet in divinis; aliquando verò habitudinem causæ efficientis, quæ quidem competit Deo ratione suæ potentiæ activæ : unde et appropriatur Patri, sicut et potentia. Hæc verò præpositio, *per*, designat quidem quandoque causam mediam, sicut dicimus quòd faber operatur per martellum; et sic *ly per*, quandoque non est appropriatum, sed proprium Filii, secundùm illud *Joan.*, I : « Omnia per ipsum facta sunt; » non quia Filius sit instrumentum, sed quia ipse est *principium de principio*. Quandoque verò designat habitudinem formæ, per quam agens operatur, sicut dicimus quòd artifex operatur per artem : unde sicut sapientia et ars appropriantur Filio, ita et *ly per quem*. Hæc verò præpositio, *in*, denotat propriè habitudinem continentis. Continet autem Deus res dupliciter : uno modo secundùm suas similitudines, prout scilicet res dicuntur esse in Deo, in quantum sunt in ejus scientia : et sic hoc quod dico, *in ipso*, esset appropriatum Filio. Alio verò modo continentur res à Deo, inquantum Deus suâ bonitate eas conservat et gubernat, ad finem convenientem adducendo :

bonté. Il ne serviroit à rien de dire que la cause finale, étant la première des causes, doit s'aproprier au Père, qui est principe sans principe : car les personnes divines ne procèdent pas pour obtenir une fin, puisqu'elles sont toutes fin dernière; mais elles procèdent d'une procession naturelle, qui implique l'idée de puissance.

Restent quelques appropriations. D'abord la vérité, appartenant à l'intelligence, est appropriée au Fils, mais elle ne lui est pas propre. On peut, en effet, la considérer comme étant dans l'intelligence ou dans les choses. Or les choses et l'intelligence, prises en elles-mêmes, sont de l'essence et non de la personne; nous devons donc en dire autant de la vérité. Dans la définition qu'en donne saint Augustin, elle est considérée comme appartenant au Fils par appropriation. Ensuite le livre de vie dit primitivement connoissance; et secondairement vie; car il est, comme nous l'avons vu, la connoissance que Dieu a de ceux qui doivent avoir la vie éternelle. Ce livre s'approprie donc au Fils, bien que la vie implique un certain mouvement intérieur, et se rapporte au Saint-Esprit considéré comme amour. Qu'il soit écrit par un autre, cela ne le qualifie pas comme livre, mais comme œuvre; cette considération ne lui donne donc rien qui dénonce l'origine ni partant rien de propre, mais elle fait qu'on peut l'approprier à une personne. Enfin le nom *Celui qui est* ne s'approprie pas au Fils par sa nature, mais en vertu d'une attribution étrangère : car il préfigure, dans les paroles du Seigneur à Moïse, la délivrance du genre humain par le Fils de Dieu. Cependant si nous con-

---

et sic *ly in quo* appropriatur Spiritui sancto, sicut et bonitas. Nec oportet quòd habitudo causæ finalis (quamvis sit prima causarum) approprietur Patri, qui est *principium non de principio;* quia personæ divinæ, quarum Pater est principium, non procedunt ut ad finem (cùm quælibet illarum sit ultimus finis) (1), sed naturali processione, quæ magis ad rationem naturalis potentiæ pertinere videtur.

Ad illud verò quod de aliis quæritur dicendum, quòd cùm veritas pertineat ad intellectum, ut dictum est (qu. 16, art. 1), appropriatur Filio, non tamen est proprium ejus. Quia veritas considerari potest prout est in intellectu vel prout est in re; sicut igitur *intellectus* et *res* essentialiter sumpta sunt essentialia, et non personalia, ita et *veritas*. Definitio autem Augustini inducta datur de veritate secundùm quòd appropriatur Filio. Liber autem vitæ in recto quidem importat notitiam, sed in obliquo vitam; est enim, ut dictum est (qu. 24, art. 1), notitia Dei de his qui habituri sunt vitam æternam. Unde appropriatur Filio, licèt vita approprietur Spiritui sancto (2), in quantum importat quemdam interiorem motum; et sic convenit cum proprio Spiritus sancti, in quantum est amor. Esse autem scriptum ab alio non est de ratione libri, in quantum est liber, sed in quantum est quoddam artificiatum; unde non importat originem, neque est personale, sed appropriatur personæ. Ipsum autem nomen, *qui est*, appropriatur personæ Filii, non secundùm propriam rationem, sed ratione adjuncti; in quantum scilicet in locutione Dei ad Moysen præfigurabatur liberatio humani generis, quæ facta est per Filium (3). Sed tamen secundùm quòd *ly*

(1) Eo modo scilicet quo quælibet est Deus; ita ut non præcisè quatenus personæ sunt, ultimus finis dici possint (quia sic essent plures ultimi fines juxta pluralitatem personarum), sed quatenus in essentia una divinitatis conveniunt, adeoque sunt unus finis.

(2) Inde *spiritus vitæ* dictus, Ezech., I, vers. 20. Sic enim ibi *spiritum vitæ* qui dicitur in rotis esse atque impetu quodam eas rapere, symbolicè interpretatur Hieronymus et ad Spiritum sanctum refert, spirituales mentes pro arbitrio quocunque vult moventem, etc.

(3) Sic enim Gregorius, lib. 28, Moral., cap. 2, post medium, expendens verba illa:

sidérions *qui* comme pronom relatif, il pourroit se rapporter au Fils et se prendre dès-lors personnellement; si nous disions par exemple : « Le Fils engendré *qui est,* » comme nous disons « Dieu engendré, » notre nom s'appliqueroit à la personne; mais il forme un terme essentiel quand on le prend d'une manière indéfinie. Le pronon *celui* ou *ce* représente grammaticalement, il est vrai, une personne déterminée; mais il peut aussi se rapporter à toutes les choses qui se montrent; car nous disons : « cette pierre » et « cet âne. » En conséquence la nature divine, exprimée par le mot *Dieu,* peut avoir le pronom *celui* ou *ce* pour démonstratif; on le voit dans cette parole, *Exod.*, XV, 2 : « Ce Dieu est le mien, et je le glorifierai. »

QUESTION XL.

Des personnes considérées dans leurs rapports avec les relations ou les propriétés.

Nous devons maintenant considérer les personnes à l'égard des relations ou des propriétés.

On demande quatre choses sur ce sujet : 1° La relation est-elle la même chose que la personne? 2° Les personnes se distinguent-elles par les relations? 3° Les hyposthases restent-elles quand on abstrait les relations des personnes? 4° Enfin les actes notionels précèdent-ils les relations dans l'idée?

---

qui sumitur relativè, posset referri interdum ad personam Filii; et sic sumeretur personaliter, ut putà si dicatur : « Filius est genitus qui est, » sicut et *Deus genitus*, personale est; sed infinitè sumptum est essentiale. Et licèt hoc pronomen, *iste*, grammaticè loquendo ad aliquam certam personam videatur pertinere, tamen quælibet res demonstrabilis, grammaticè loquendo per hoc dici potest, licèt secundùm rei naturam non sit persona. Dicimus enim : « Iste lapis » et « iste asinus : » unde et grammaticè loquendo, essentia divina secundùm quòd significatur et supponitur per hoc nomen *Deus*, potest demonstrari hoc pronomine, *iste*, secundùm illud *Exod.*, XV : « Iste Deus meus, et glorificabo eum. »

QUÆSTIO XL.

De personis in comparatione ad relationes sive proprietates, in quatuor articulos divisa.

Deinde quæritur de personis in comparatione ad relationes sive proprietates.

Et quæruntur quatuor : 1° Utrùm relatio sit idem quod persona. 2° Utrùm relationes distinguant et constituant personas. 3° Utrùm abstractis per intellectum relationibus à personis remaneant hypostases distinctæ. 4° Utrùm relationes secundùm intellectum præsupponant actus personarum, vel è converso.

***Moysen** (inquit) per succensum rubum alloquens quid aliud ostendit nisi quòd ex illo populo exiret qui in igne deitatis carnis nostræ dolores quasi rubi spinas susciperet, et inconsumptam humanitatis nostræ substantiam etiam in ipsa divinitatis flamma servaret?* Ut et non dissimili sensu Ambrosius lib. de Filii divinitate, cap. VIII : *Dei Filius* (inquit) *Moysi in rubo in flamma ignis apparuit, ut lumen credentibus, et incredulis judicium demonstraret, quia Christus credentibus salus est, non credentibus pœna*, etc.

ARTICLE I.

La relation est-elle la même chose que la personne?

Il paroît que la relation n'est pas la même chose que la personne. 1° Les entités qui sont une même chose, ne peuvent se multiplier les unes sans les autres. Or deux relations se trouvent dans une seule personne, par exemple la paternité et la spiration commune dans le Père; et, par contre, on ne remarque qu'une relation dans deux personnes, comme la spiration commune dans le Père et dans le Fils. Donc la relation n'est pas la même chose que la personne.

2° Rien n'existe en soi, comme le dit le Philosophe. Or la relation est dans la personne, et non par identité; car, autrement, elle seroit aussi dans l'essence. Donc la relation ou propriété n'est pas la même chose en Dieu que la personne.

3° Les choses identiques ont des rapports tels, qu'on peut affirmer de l'une tout ce qu'on affirme de l'autre. Or on ne peut affirmer de la personne tout ce qu'on affirme de la propriété; car nous disons que le Père engendre, mais nous ne pouvons dire cela de la paternité. Donc la propriété n'est pas la même chose que la personne.

Mais en Dieu, comme le dit Boèce, ce qu'est une chose ne diffère pas

---

ARTICULUS I.

Utrùm relatio sit idem quod persona.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd in divinis non sit idem relatio quod persona. Quæcunque enim sunt idem, multiplicato uno eorum, multiplicatur et aliud. Sed contingit in una persona esse plures relationes, sicut in persona Patris est paternitas et communis spiratio; et iterum, unam relationem in duabus personis esse, sicut communis spiratio est in Patre et Filio. Ergo relatio non est idem quod persona.

2. Præterea, nihil est in seipso secundùm Philosophum in IV. *Physic.* (2) (text. 24). Sed relatio est in persona; nec potest dici quòd ratione identitatis, quia sic esset etiam in essentia. Ergo relatio, sive proprietas et persona, non sunt idem in divinis.

3. Præterea, quæcunque sunt idem, ita se habent quòd quicquid prædicatur de uno, prædicatur et de alio. Non autem quicquid prædicatur de persona, prædicatur de proprietate: dicimus enim quòd Pater generat, sed non dicimus quòd paternitas sit generans. Ergo proprietas non est idem quod persona in divinis.

Sed contra, in divinis non differunt *quod est* et *quo est*, ut habetur à Boëtio in lib. *de Hebdom.* (3). Sed Pater paternitate est pater,

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 26, qu. 2, a. 1; ut et dist. 33, a. 2; et *Op* 3, c. 58, 66 et 67.

(2) Ubi nempe dicitur text. 24: *Dubitabit aliquis, utrùm quidpiam in seipso contingat esse, aut in alio.* Et subjungitur quòd *secundùm se saltem non possit esse in seipso*, sicut vinum in vino, etc.

(3) Sive libro: *An omne quod est, bonum sit;* cujus initium est, *Postulas ut ex hebdomadibus nostris*, etc. Æquivalenter autem, tantùm non expressè habetur sub his verbis quod inde refert S. Thomas. Nam primò quidem proposit. 2: *Diversum est* esse (inquit) *et id quod est: ipsum enim* esse *nondum est.* Et mox, proposit. 3: *Quod est, participare aliquo potest; sed ipsum esse nullo modo aliquo participat.* Et proposit. 4: *Id quod est, habere aliquid præterquàm quod ipsum est, potest: ipsum verò* esse *nihil aliud præter se habet admixtum.* Et proposit. 6: *Omne quod est, participat eo quod est* esse *ut sit; alio verò participat, ut aliquid sit: ac per hoc id quod est, participat eo quod est* esse *ut sit*, etc. Et proposit. 7: *Omne simplex* esse *suum et id quod est, unum habet.* Denique proposit. 8: *Omni composito aliud est* esse, *aliud ipsum quod est:* quasi hoc ipso significet *id quod est* non differre *ab eo quo est* in divinis, quia non est ens compositum ibi nec ens participatum, sed *esse* per se simplex, etc.

de ce par quoi elle est. Or, le Père est Père par la paternité. Donc les propriétés sont la même chose que les personnes.

(Conclusion. — Les relations et les propriétés sont les personnes mêmes.)

Il faut dire ceci : il y a diverses opinions sur le sujet que nous traitons. Certains ont dit que les relations ne sont ni les personnes, ni dans les personnes. Ce qui a fait naître ce sentiment, c'est que le langage humain n'exprime pas les relations comme existant dans un sujet, mais comme se rapportant à un autre; d'où l'on a dit, le lecteur le sait, qu'elles sont assistantes (1). Mais puisque les relations, entités réelles dans l'Etre nécessaire, sont l'essence divine d'une part; puisque l'essence divine est la même chose que la personne, d'une autre part : il faut évidemment que les personnes et les relations soient identiques. Partant de cette identité, d'autres ont dit que les propriétés sont bien les personnes, mais non dans les personnes; car ces auteurs, ne séparant point les propriétés des termes qui les expriment, ne les mettoient pas dans la Trinité. Mais nous avons prouvé que Dieu renferme des attributs propres, qui s'expriment d'une manière abstraite, comme formes des personnes. Or la nature de la forme est telle qu'elle existe nécessairement dans un sujet. Nous devons donc enseigner que les propriétés sont dans les personnes et les personnes mêmes. Ainsi nous disons que l'essence divine est en Dieu et Dieu tout ensemble.

Je réponds aux arguments : 1° Les personnes et les propriétés sont identiques dans la réalité des choses, mais elles diffèrent dans l'idée, si bien que la multiplication des unes n'entraîne pas la multiplication des autres. Cependant, nous devons le remarquer, les choses qui diffèrent dans les créatures ont en Dieu deux sortes d'identités. D'abord comme

(1) Ce sentiment a été défendu par Gilbert de la Porrée. Nous en avons parlé plus haut, *quest.* XXVIII, *art.* 3, page 26.

---

ergo Pater idem est quod paternitas; et eadem ratione aliæ proprietates idem sunt cum personis.

(Conclusio. — Relationes ac proprietates in personis et personæ ipsæ sunt.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc aliqui diversimodè opinati sunt. Quidam enim dixerunt proprietates neque esse personas, neque in personis : qui fuerunt moti ex modo significandi relationem, quæ quidem non significant ut *in aliquo,* sed magis ut *ad aliquid;* unde dixerunt relationes esse assistentes, sicut suprà expositum est (qu. 28). Sed quia relatio secundùm quòd est quædam res in divinis est ipsa divina essentia, essentia autem idem est quod persona (ut ex dictis patet), oportet quòd relatio sit idem quod persona. Hanc igitur identitatem alii considerantes, dixerunt proprietates quidem esse personas, non autem in personis; quia non ponebant proprietates in divinis, nisi secundùm modum loquendi, ut suprà dictum est (qu. 32). Necesse est autem ponere proprietates in divinis, ut suprà ostendimus, quæ quidem significantur in abstracto, ut quædam formæ personarum. Unde, cùm de ratione formæ sit quòd sit in eo cujus est forma, oportet dicere proprietates esse in personis, et eas tamen esse personas; sicut essentiam esse in Deo dicimus, quæ tamen est Deus.

Ad primum ergo dicendum, quòd persona et proprietas sunt idem re, differunt tamen secundùm rationem : unde non oportet quòd multiplicato uno multiplicetur et reliquum. Considerandum tamen est quòd, propter divinam simplicitatem, consideratur duplex realis identitas in divinis eorum quæ differunt in rebus creatis.

la simplicité souveraine exclut la composition de la forme et de la matière, l'abstrait et le concret, ces deux choses, par exemple *divinité* et *Dieu* sont identiques dans l'Etre un. Ensuite, parce que la même simplicité bannit une composition d'un autre genre, celle du sujet et de l'accident, tout ce qui s'attribue à Dieu constitue son essence; et c'est ainsi que la sagesse et la vertu sont identiques en lui, comme formant son essence. Or les propriétés et les personnes sont la même chose en Dieu par cette double identité. Premièrement les propriétés personnelles sont la même chose que les personnes, par la raison que, dans la Trinité, l'abstrait ne diffère du concret sous aucun rapport; elles sont les personnes subsistantes, la paternité étant le Père, la filiation le Fils et la procession le Saint-Esprit. Secondement les propriétés non personnelles sont la même chose que les personnes, parce que tout ce qu'on attribue à Dieu constitue son essence. Ainsi donc la spiration commune est la même chose que le Père et le Fils, non qu'elle forme une personne subsistante, mais parce qu'elle est une seule essence et partant une seule propriété de deux personnes.

2° Si l'on dit purement et simplement que les propriétés sont dans l'essence par identité, on dit qu'elles sont dans les personnes par identité, non pas réellement, mais quant au mode d'expression, comme la forme est dans le suppôt. Voilà comment les proprietés déterminent et distinguent les personnes, et non l'essence.

3° Les participes et les verbes notionels expriment des actes qui appartiennent aux suppôts; les propriétés, au contraire, ne s'expriment pas comme suppôts, mais comme formes des suppôts. Le mode de signification ne permet donc pas d'affirmer les participes et les verbes notionels des propriétés.

Quia enim divina simplicitas excludit compositionem formæ et materiæ, sequitur quòd in divinis idem est abstractum et concretum, ut *deitas* et *Deus*. Quia verò divina simplicitas excludit compositionem subjecti et accidentis, sequitur quòd quicquid attribuitur Deo est ejus essentia : et propter hoc sapientia et virtus idem sunt in Deo, quia ambo sunt divina essentia. Et secundùm hanc duplicem rationem identitatis, proprietas in divinis est idem cum persona. Nam proprietates personales sunt idem cum personis, ea ratione qua abstractum est idem cum concreto; sunt enim ipsæ personæ subsistentes, ut paternitas est ipse Pater, et filiatio Filius, et processio Spiritus sanctus. Proprietates autem non personales sunt idem cum personis secundùm aliam rationem identitatis, qua omne illud quod attribuitur Deo est ejus essentia. Sic igitur communis spiratio est idem cum persona Patris et cum persona Filii, non quòd sit una persona per se subsistens, sed sicut una essentia est in duabus personis, ita et una proprietas (1), ut suprà dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd proprietates dicuntur esse in essentia per modum identitatis tantùm; in personis autem dicuntur esse per modum identitatis, non quidem secundùm rem, sed quantum ad modum significandi, sicut forma in supposito. Et ideo proprietates determinant et distinguunt personas, non autem essentiam.

Ad tertium dicendum, quòd participia et verba notionalia significant actus notionales; actus autem suppositorum sunt. Proprietates autem non significant ut supposita, sed ut formæ suppositorum : et ideo modus significandi repugnat ut participia et verba notionalia de proprietatibus prædicentur.

(1) Subintellige quòd sicut spiratio communis non est alia essentia in Patre, alia in Filio, sic nec alia proprietas in uno, alia in altero.

ARTICLE II.

Les personnes se distinguent-elles par les relations?

Il paroît que les personnes ne se distinguent pas par les relations. 1° Les choses simples se distinguent par elles-mêmes. Or les personnes divines sont infiniment simples : donc elles se distinguent par elles-mêmes, et non par les relations.

2° Les formes se distinguent dans leur prédicament; ainsi le blanc se distingue du noir dans la qualité (1). Or l'hypostase est dans le prédicament de la substance : donc les hypostases ne se distinguent point par les relations.

3° L'absolu est avant le relatif. Or la première distinction est celle des personnes : donc les personnes ne se distinguent pas par les relations.

4° Ce qui suppose la distinction ne peut en être le premier principe. Or la relation suppose la distinction, puisqu'elle se définit une entité qui se rapporte à une autre. Donc la relation ne peut être le premier principe de distinction dans la Trinité.

Mais Boèce dit, *De Trin.*, I : « La relation seule multiplie la Trinité, » c'est-à-dire les personnes divines.

(Conclusion. — Les personnes ou les hypostases divines se distinguent par les relations plutôt que par l'origine.)

Il faut dire ceci : où il y a des choses communes, là se trouve quelque

(1) La substance se distingue par une autre substance, la quantité par une autre quantité, la qualité par une autre qualité : ainsi l'eau diffère du vin, le nombre deux du nombre trois, le blanc du noir.

ARTICULUS II.

Utrùm personæ distinguantur per relationes.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd personæ non distinguantur per relationes. Simplicia enim seipsis distinguuntur. Sed personæ sunt maximè simplices : ergo distinguuntur seipsis et non relationibus.

2. Præterea, nulla forma distinguitur nisi secundùm suum genus; non enim album à nigro distinguitur nisi secundùm qualitatem. Sed *hypostasis* significat individuum in genere substantiæ : non ergo relationibus hypostases distingui possunt.

3. Præterea, absolutum est prius quàm relativum. Sed prima distinctio est distinctio divinarum personarum : ergo divinæ personæ non distinguuntur relationibus.

4. Præterea, id quod præsupponit distinctionem, non potest esse primum distinctionis principium. Sed relatio præsupponit distinctionem, cùm in ejus diffinitione ponatur; *esse* enim relativi est *ad aliud se habere*. Ergo primum principium distinctivum in divinis non potest esse relatio.

Sed contra est, quod Boëtius dicit in lib. *de Trin.* (2), quòd « sola relatio multiplicat trinitatem » (divinarum scilicet personarum).

(Conclusio. — Relationibus potiùs quàm per originem divinæ personæ seu hypostases distinguuntur.)

Respondeo dicendum, quòd in quibuscunque

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 26, quæst. 2, art. 2; et quæst. 8, de potent., art. 3; et quæst. 9, art. 3, ad 18.

(2) Nimirum lib. I, *De Trinitate*, versus finem, ubi pleniùs : *Facta quidem est Trinitatis numerositas in eo quod est prædicatio relationis; servata verò unitas in eo quod est indifferentia vel substantiæ vel operationis, vel omnino ejus quæ secundùm se dicitur prædicationis. Ita igitur substantia continet unitatem; relatio verò multiplicat trinitatem : atque ideo sola sigillatim ac separatim proferuntur quæ relationis sunt*, etc.

chose de distinctif : puis donc que les trois personnes ont des attributs communs par l'unité d'essence, elles renferment nécessairement des entités qui les distinguent et leur donnent la pluralité. Effectivement, on remarque deux choses qui établissent la distinction dans les personnes divines : l'origine et la relation. Si ces deux choses ne diffèrent pas dans la réalité, elles diffèrent dans l'expression : l'origine se dénonce comme acte, ainsi que le terme de *génération* nous le fait comprendre ; mais la relation s'exprime comme forme, ainsi que nous le voyons par le mot de *paternité*. Quelques-uns donc, remarquant que la relation suit l'acte, ont dit que les hypostases se distinguent par l'origine, qu'ainsi le Père et le Fils diffèrent en ce que l'un engendre et que l'autre est engendré : tellement que les relations ou propriétés manifestent la distinction des hypostases ou des personnes en Dieu, tout comme les qualités marquent dans les créatures les distinctions qui individualisent les êtres par les principes matériels. Deux raisons militent contre ce sentiment. Pour que deux choses se distinguent, il faut que leur distinction s'opère par un principe intrinsèque à toutes les deux, comme par la matière ou par la forme dans les choses créées. Eh bien, l'origine n'est pas un principe intrinsèque dans les êtres ; elle est le départ de la chose ou l'arrivée à la chose : ainsi la génération est l'arrivée à la chose engendrée et le départ de la chose engendrante (1). Ces deux choses ne peuvent donc se distinguer uniquement par la génération ; mais il faut qu'elles renferment des entités qui les séparent l'une de l'autre. Mais on ne trouve, dans la personne divine, que l'essence et la relation ou propriété : puis donc que l'essence est commune dans la Trinité, il suit que les relations seules distinguent les personnes adorables. Ensuite la distinction dans les personnes divines ne doit pas se concevoir comme un acte qui divise une

(1) La génération est la production tout ensemble et la naissance.

pluribus invenitur aliquid commune, oportet quærere aliquid distinctivum : unde, cùm tres personæ conveniant secundùm essentiæ unitatem, necesse est quærere aliquid quo distinguantur, ad hoc quòd plures sint. Inveniuntur autem in divinis personis duo secundùm quæ differunt, scilicet origo et relatio. Quæ quidem quamvis re non differant, differunt tamen secundùm modum significandi : nam *origo* significatur per modum actûs, ut generatio ; *relatio* verò per modum formæ, ut paternitas. Quidam igitur attendentes quòd relatio consequitur actum, dixerunt quòd hypostases in divinis distinguuntur per originem ; ut dicamus quòd Pater distinguitur à Filio, in quantum ille generat et hic est genitus : relationes autem, sive proprietates, manifestant consequenter hypostaseon (sive personarum) distinctiones, sicut et in creaturis proprietates manifestant distinctiones individuorum, quæ fiunt per materialia principia. Sed hoc non potest stare propter duo : primò quidem, quia ad hoc quòd aliqua duo distincta intelligantur, necesse est eorum distinctionem intelligi per aliquid intrinsecum utrique, sicut in rebus creatis, vel per materiam vel per formam. Origo autem alicujus rei non significatur ut aliquid intrinsecum, sed ut via quædam à re vel ad rem : sicut generatio significatur ut via quædam ad rem genitam, et ut progrediens à generante ; unde non potest esse quòd res genita et generans distinguantur solâ generatione, sed oportet intelligere tam in generante quàm in genito ea quibus ab invicem distinguuntur. In persona autem divina non est aliud intelligere nisi essentiam et relationem sive proprietatem : unde cùm in essentia conveniant, relinquitur quòd per relationes personæ ab invicem distinguantur. Secundò, quia distinctio in divinis

entité commune (parce que l'essence ne se divise pas), mais comme des réalités distinctives qui constituent des choses distinctes. Eh bien, les relations ou propriétés distinguent ou constituent les hypostases, par cela qu'elles sont les personnes elles-mêmes subsistantes, la paternité étant le Père et la filiation le Fils, car l'abstrait ne diffère pas en Dieu du concret. Mais l'origine ne peut, sa nature s'y oppose, constituer l'hypostase : prise activement, l'origine est le départ de la personne subsistante, si bien qu'elle suppose la personnalité; entendue passivement dans le sens de naissance, elle est l'arrivée à la personne subsistante, tellement qu'elle ne constitue pas la personnalité. Il faut donc dire que les hypostases se distinguent par les relations plutôt que par l'origine; car, bien que ces deux choses concourent à les distinguer, ce sont les relations qui, dans nos idées, opèrent leur distinction primitivement, principalement (1). En conséquence, le mot *père* exprime tout ensemble la propriété et l'hypostase; mais le mot *engendrant* signifie seulement la propriété : car *père* dénonce la relation qui est l'hypostase distinctive et constitutive, mais *engendrant* ou *engendré* denote l'origine qui n'est point l'hypostase distinctive et constitutive.

Je réponds aux arguments : 1° Les personnes sont les relations elles-mêmes subsistantes : les relations peuvent donc distinguer les personnes sans détruire leur simplicité.

2° Les personnes divines ne se distinguent ni dans leur être subsistant,

(1) Bessarion s'étoit évidemment inspiré de ces paroles, quand il dit dans le concile de Florence, chap. 6 : « Sans doute les personnes divines se distinguent par l'origine et par la relation; mais elles se distinguent primitivement par la relation, et conséquemment par l'origine. » Jean le Théologien dit dans le même concile, *ses.* 18 : « Selon les Grecs comme selon les Latins, les relations seules multiplient les personnes; cela est si vrai qu'il n'y a entre la première et la deuxième personne, par exemple, d'autre distinction que celle qu'établit la relation du Père au Fils. » Le concile de Latran a sanctionné ces paroles, cap. *Firmiter, De sum. Trin.* : « La sainte Trinité est une par l'essence commune et distinguée par les propriétés personnelles. » Le concile de Tolède, *Confes. Fidei* : « Les personnes divines ont le

---

personis non est sic intelligenda, quasi aliquid commune dividatur (quia essentia communis remanet indivisa), sed oportet quòd ipsa distinguentia constituant res distinctas. Sic autem relationes vel proprietates distinguunt vel constituunt hypostases vel personas, in quantum sunt ipsæ personæ subsistentes, sicut paternitas est Pater, et filiatio est Filius, eo quòd in divinis non differunt abstractum et concretum. Sed contra rationem originis est quòd constituat hypostasim vel personam, quia origo activè significata significatur ut progrediens à persona subsistente, unde præsupponit eam; origo autem passivè significata (ut nativitas), significatur ut via ad personam subsistentem, et nondum ut eam constituens. Unde meliùs dicitur quòd personæ seu hypostases distinguantur relationibus quàm per originem : licèt enim distinguantur utroque modo, tamen priùs et principaliùs per relationes, secundùm modum intelligendi. Unde hoc nomen, *pater*, non solùm significat proprietatem, sed etiam hypostasim; sed hoc nomen, *genitor* vel *generans*, significat tantùm proprietatem, quia hoc nomen, *pater*, significat relationem quæ est distinctiva et constitutiva hypostasis, hoc autem nomen, *generans* vel *genitus*, significat originem, quæ non est distinctiva et constitutiva hypostasis.

Ad primum ergo dicendum, quòd personæ sunt ipsæ relationes subsistentes : unde non repugnat simplicitati divinarum personarum quòd relationibus distinguantur.

Ad secundum dicendum, quòd personæ divinæ non distinguuntur in *esse* in quo subsistunt,

ni dans rien d'absolu, mais uniquement par leurs entités relatives. La relation peut donc seule opérer leur distinction.

3° Plus la distinction a de priorité, plus elle se rapproche de l'unité, plus elle est foible par conséquent. La distinction des personnes divines doit donc s'opérer par ce qui distingue le moins, c'est-à-dire par les relations.

4° La relation suppose la distinction des suppôts, quand elle est accidentelle; mais quand elle est subsistante, elle porte cette distinction avec elle-même et ne la suppose pas. Car lorsqu'on dit que la relation est le rapport d'un être avec un autre, ce dernier être est corrélatif au premier; par conséquent il ne le précède pas, mais il existe en même temps.

ARTICLE III.

Les hypostases restent-elles quand on abstrait les relations des personnes?

Il paroît que les hypostases ne restent pas quand on abstrait les relations ou propriétés des personnes. 1° Un être peut se concevoir sans ce qu'il a par adjonction : ainsi l'on conçoit l'animal sans la rationabilité qui lui est surajoutée dans l'homme. Or l'hypostase a la personne par adjonction; car la personne « est l'hypostase distinguée par une propriété qui forme une dignité (1). » Donc on peut concevoir encore l'hypostase, quand on a abstrait la propriété personnelle de la personne.

nombre et ne l'ont pas : elles ont le nombre par les relations, mais elles ne l'ont point par la substance; elles ont le nombre comme étant les unes des autres, mais elles ne l'ont pas comme étant en elles-mêmes. » On connoît cet axiôme que saint Thomas cite fréquemment : « Tout est un en Dieu quand la relation ne s'y oppose pas. » C'est donc la relation qui multiplie les personnes, et les distingue par conséquent.

(1) L'hypostase est ce qui subsiste, la substance. Ensuite la personne est une substance individuelle de nature raisonnable. On voit donc que la personne est la substance, plus la raison, l'intelligence et la volonté; la substance a donc la personne par adjonction. Au reste, nous avons expliqué tout cela plus haut, *quest.* XXIX, *art.* 1, page 38.

---

neque in aliquo absoluto, sed solùm secundùm id quòd *ad aliquid* dicuntur : unde ad earum distinctionem sufficit relatio.

Ad tertium dicendum, quòd quantò distinctio prior est, tantò propinquior est unitati, et ideo debet esse minima. Et ideo distinctio personarum non debet esse nisi per id quod minimùm distinguit (1), scilicet per relationem.

Ad quartum dicendum, quòd relatio præsupponit distinctionem suppositorum, quando est accidens; sed si relatio sit subsistens, non præsupponit, sed secum fert distinctionem. Cùm enim dicitur quòd relativi *esse* est *ad aliud se habere*, per *ly aliud* intelligitur correlativum; quod non est prius, sed simul naturâ.

ARTICULUS III.

Utrùm abstractis per intellectum relationibus à personis adhuc remaneant hypostases.

Ad tertium sic proceditur (2). Videtur quòd abstractis per intellectum proprietatibus (seu relationibus) à personis, adhuc remaneant hypostases. Id enim ad quod aliquid se habet ex additione, potest intelligi remoto eo quod sibi additur : sicut homo se habet ad animal ex additione, et potest intelligi animal remoto rationali. Sed persona se habet ex additione ad hypostasim; est enim persona « hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. » Ergo remotâ proprietate personali à persona, intelligitur hypostasis.

(1) Seu minima distinctione, inter illas nihilominus quæ reales dicuntur : alioqui minima *distinctio* simpliciter et absolutè dicta est distinctio rationis.

(2) De his etiam I, *Sent.*, dist. 26, qu. 1, art. 2; et qu. 8, de potent, art. 4; et *Opusc.* 3, cap. 61 et 62.

2° Le Père n'est pas père par la même propriété qu'il est quelqu'un; car s'il étoit quelqu'un, comme il est Père, par la paternité, le Fils ne seroit pas quelqu'un (puisqu'il n'a pas la paternité). Donc le Père seroit encore quelqu'un, c'est-à-dire une hypostase, lors même qu'on sépareroit de lui la paternité : donc l'hypostase reste lorsqu'on sépare la propriété de la personne.

3° Nous lisons dans saint Augustin, *De Trin.*, III, 6 : «Dire *inengendré*, ce n'est pas dire père; car alors même que le Père n'auroit pas engendré le Fils, on pourroit encore l'appeler inengendré. » Or si le Père n'avoit pas engendré le Fils, il n'auroit pas la paternité. Donc l'hypostase du Père subsiste comme inengendrée sans la paternité.

Mais saint Hilaire dit, *De Trin.*, IV : « Le Fils n'a, comme tel, que la naissance. » Donc l'hypostase du Fils ne reste pas sans la filiation, et nous devons raisonner de même à l'égard des autres personnes.

(Conclusion.—Quand on fait abstraction totale des propriétés, l'essence reste seule et non les personnes; quand on fait abstraction formelle des propriétés non personnelles, les personnes restent; enfin quand on fait abstraction formelle des propriétés personnelles, les hypostases ne restent pas.)

Il faut dire ceci : il y a deux sortes d'abstraction : l'une sépare le général du particulier, comme l'animal de l'homme; l'autre sépare la forme de la matière, par exemple le cercle de tout corps sensible. Ces deux sortes d'abstraction présentent une différence que voici : l'abstraction qui sépare le

---

2. Præterea, Pater non ab eodem habet quòd sit pater et quòd sit *aliquis*; cùm enim paternitate sit pater, si paternitate esset *aliquis*, sequeretur quòd Filius (in quo non est paternitas) non esset *aliquis*. Remotâ ergo per intellectum paternitate à Patre, adhuc remanet quòd sit *aliquis*, quod est esse hypostasim : ergo remotâ proprietate à persona, remanet hypostasis.

3. Præterea, Augustinus dicit, III. *de Trin.* (cap. 6) : « Nec hoc est dicere ingenitum quod est dicere Patrem, quia si Filium non genuisset, nihil prohiberet eum dicere ingenitum. » Sed si Filium non genuisset, non inesset ei paternitas. Ergo remotâ paternitate, adhuc remanet hypostasis Patris ut ingenita.

Sed contra est, quod Hilarius dicit, IV. *de Trin.* : « Nihil habet Filius nisi natum. » Nativitate autem est filius (1) : ergo remotâ filiatione, non remanet hypostasis Filii, et eadem ratio est de aliis personis.

(Conclusio. — Abstractis totali abstractione proprietatibus, sola essentia et non personæ remanent; formali verò abstractione abstractis proprietatibus non personalibus, remanent personæ; sed abstractis formali abstractione personalibus proprietatibus, non remanent hypostases.)

Respondeo dicendum, quòd duplex sit abstractio per intellectum : una quidem, secundùm quòd universale abstrahitur à particulari, ut animal ab homine; alia verò secundùm quòd forma abstrahitur à materia, sicut forma circuli abstrahitur per intellectum ab omni materia sensibili (2). Inter has autem abstractiones hæc est differentia, quòd in abstractione quæ fit secundùm universale et particulare, non remanet in intellectu id à quo fit abstractio · remotâ

(1) Esse *aliquem* enim significat individuum esse, prout intelligitur *hoc aliquid* à Philosopho in Categoriis, cap. de substantia, cùm substantiam primam dicit significare *hoc aliquid*; individuum autem in genere substantiæ non est aliud quàm hypostasis, ut hic dicitur, et supponitur expressiùs etiam dictum ex qu. 29, art. 2, juxta significatum hujus nominis *hypostasis* a græcis tandem personaliter usurpatum.

(2) Qualis dicitur ea quæ afficitur qualitatibus cuicumque sensui per se obnoxiis; ut sunt colores quoad visum, sapores quoad gustum, frigus et calor quoad tactum, etc. Per oppositum ad *materiam intelligibilem* quæ subest tantùm quantitati, nec sensum per se afficere potest, sed per medias tantum qualitates quæ *sensibiles* appellantur. Unde remotis ejusmodi sensibilibus qualitatibus ab intellectu tantùm hæc materia percipitur.

général du particulier détruit l'objet qu'elle retranche de l'autre : ainsi quand on écarte la rationalité de l'homme, l'esprit voit disparoître l'idée de l'homme et ne retient que l'idée d'animal; mais l'abstraction qui sépare la forme de la matière, ne détruit aucun des deux objets sur lesquels elle s'exerce : ainsi, quand on écarte le cercle de l'airain, l'esprit garde l'idée de cercle et celle d'airain. Or quoique Dieu ne renferme, dans la réalité des choses, ni la catégorie du général et du particulier, ni celle de la matière et de la forme, il a néanmoins, dans l'expression, la similitude de ces choses; et voilà pourquoi saint Jean Damascène dit que «la substance est comme l'hypostase particulière.» Si donc l'on parle de l'abstraction qui opère sur l'universel et le particulier, en écartant les propriétés, elle laisse subsister l'idée de l'essence commune; mais elle détruit l'idée de l'hypostase, qui est comme le particulier. S'il s'agit, au contraire, de l'abstraction qui sépare la matière de la forme, quand elle a écarté les propriétés non personnelles, l'esprit conserve l'idée des hypostases et des personnes : ainsi l'on conçoit l'hypostase ou la personne du Père sans la propriété d'inengendré ou de spirateur; mais, la propriété personnelle écartée, l'idée de l'hypostase périt : car les propriétés personnelles ne s'ajoutent point aux hypostases divines comme la forme au sujet préexistant; mais elles portent avec elles leurs suppôts en ce qu'elles sont les personnes mêmes subsistantes; car l'hypostase n'est point une chose distincte dans la nature divine, puisqu'elle est une substance individuelle. Puis donc que c'est la relation qui distingue et constitue les hypostases, nous devons conclure que les hypostases ne restent pas lorsqu'on a fait abstraction des relations personnelles.

Quelques-uns disent : Les hypostases ne se distinguent pas en Dieu par les relations, mais uniquement par l'origine : ainsi le Père est une hy-

---

enim ab homine differentiâ rationali, non remanet in intellectu *homo*, sed *solum animal*. In abstractione verò quæ attenditur secundùm formam à materia, utrumque manet in intellectu : abstrahendo enim formam circuli ab ære, remanet seorsum in intellectu nostro et intellectus circuli et intellectus æris. Quamvis autem in divinis non sit universale neque particulare, nec forma et materia, secundùm rem, tamen secundùm modum significandi invenitur aliqua similitudo horum in divinis; secundùm quem modum Damascenus dicit, quòd « commune est substantia, particulare verò hypostasis. » Si igitur loquamur de abstractione quæ fit secundùm universale et particulare, remotis proprietatibus remanet in intellectu essentia communis, non autem hypostasis Patris, quæ est quasi particulare. Si verò loquamur secundùm modum abstractionis formæ à materia, remotis proprietatibus non personalibus, remanet intellectus hypostaseon et personarum. Sicut remoto per intellectum à Patre quòd sit *ingenitus* vel *spirans*, remanet hypostasis vel persona Patris; sed remotâ proprietate personali per intellectum, tollitur intellectus hypostasis : non enim proprietates personales sic intelliguntur advenire hypostatibus divinis, sicut forma subjecto præexistenti; sed « ferunt secum sua supposita, » in quantum sunt ipsæ personæ subsistentes, sicut paternitas est ipse pater : hyposrasis enim significat aliquid distinctum in divinis, cùm hypostasis sit substantia individua. Cùm igitur relatio sit quæ distinguit hypostases et constituit, ut dictum est, relinquitur quòd relationibus personalibus remotis per intellectum non remaneant hypostases.

Sed (sicut dictum est) aliqui dicunt quòd hypostases in divinis non distinguuntur per relationes, sed per solam originem; ut intelligatur Pater esse hypostasis quædam per hoc quòd

postase par cela qu'il n'est pas d'un autre, et le Fils par la raison contraire; mais ce qui constitue l'idée de la personne, ce sont les relations qui surviennent comme propriétés formant une dignité; de sorte que ces relations écartées par l'intelligence, l'idée d'hypostase subsiste, mais celle de personne disparoît. Cette opinion doit être rejetée pour deux raisons. D'abord les relations distinguent et constituent les hypostases, comme nous l'avons démontré. Ensuite toute hypostase de nature raisonnable est une personne, on le voit par la définition de Boèce : « La personne est une substance individuelle de nature raisonnable. » Si l'on ne vouloit plus avoir dans cette définition la personne, mais seulement l'hypostase, il faudroit retrancher la rationalité de la nature, et non la propriété de la personne.

Je réponds aux arguments : 1° La personne n'ajoute pas à l'hypostase une propriété purement et simplement distinctive, mais une propriété qui forme une dignité, car il n'y a là qu'une différence à signaler. Or la propriété distinctive forme une différence en ce qu'elle subsiste dans une nature raisonnable. Si donc on enlevoit la propriété distinctive de la personne, l'hypostase disparoîtroit; mais elle resteroit si l'on enlevoit la rationalité de la nature : car la personne est aussi bien que la nature une substance individuelle. La relation distinctive appartient donc à l'essence de l'hypostase et de la personne divine.

2° Le Père est non-seulement Père, mais il est personne, il est quelqu'un ou hypostase par la paternité. Il ne s'ensuit pas, toutefois, que le Fils n'est pas quelqu'un ou hypostase, pas plus qu'il n'est pas une personne.

3° Lorsque saint Augustin dit que l'hypostase du Père conserve l'attribut d'inengendré sans la paternité, il n'entend pas que l'innascibilité distingue et constitue cette hypostase (car cela ne peut être, puisque

---

non est ab alio, Filius autem per hoc quòd *est ab alio* per generationem; sed relationes advenientes quasi proprietates ad dignitatem pertinentes, constituunt rationem personæ, unde et *personales* dicuntur : unde remotis hujusmodi relationibus per intellectum, remanent quidem hypostases, sed non personæ. Sed hoc non potest esse, propter duo : primò, quia relationes distinguunt et constituunt hypostases, ut ostensum est; secundò, quia omnis hypostasis naturæ rationalis est persona, ut patet per diffinitionem Boëtii dicentis quòd « persona est rationalis naturæ individua substantia. » Unde ad hoc quòd esset hypostasis et non persona, oporteret abstrahi ex parte naturæ rationalitatem, non autem ex parte personæ proprietatem.

Ad primum ergo dicendum, quòd persona non addit supra hypostasim proprietatem distinguentem, absolutè, sed proprietatem distinguentem ad dignitatem pertinentem : totum enim hoc est accipiendum loco unius differentiæ. Ad dignitatem autem pertinet proprietas distinguens, secundùm quòd intelligitur subsistens in natura rationali. Unde remotâ proprietate distinguente à persona, non remanet hypostasis; sed remaneret, si tolleretur rationalitas naturæ : tam enim persona quàm hypostasis est substantia individua. Unde in divinis de ratione utriusque est relatio distinguens.

Ad secundum dicendum, quòd paternitate Pater non solùm est pater, sed est persona, et est quis (sive hypostasis). Non tamen sequitur quòd Filius non sit quis (sive hypostasis), sicut non sequitur quòd non sit persona.

Ad tertium dicendum, quòd intentio Augustini non fuit dicere quòd hypostasis Patris remaneat ut ingenita, remotâ paternitate, qua

(1) Ut qu. 29, art. 1, ex professo definita est

inengendré, terme négatif, n'implique aucune entité positive); mais le grand docteur parle en général, et veut dire que tout inengendré n'est pas père. Si donc l'on écartoit la paternité, la personne du Père ne resteroit plus comme distincte des autres personnes divines, mais seulement comme distincte des créatures, ainsi que la conçoivent les Juifs (1).

ARTICLE IV.

Les actes notionels précèdent-ils dans l'intelligence les propriétés?

Il paroît que les actes notionels précèdent dans l'intelligence les propriétés. 1° Nous lisons dans le Maître des *Sentences*, I, 27 : « Le Père est toujours Père, parce qu'il a toujours engendré. » Donc la génération précède intellectuellement la paternité.

2° Toute relation suppose dans l'idée ce qui lui sert de fondement : ainsi l'égalité suppose la quantité. Or la paternité est une relation qui a son fondement dans l'acte de la génération : donc la paternité suppose la génération.

3° Ce que la génération active est à la paternité, la naissance l'est à la filiation. Or la filiation présuppose la naissance, car le Fils n'est que parce qu'il est né. Donc la paternité présuppose aussi la génération.

(1) L'ancien Testament ne révèle point expressément, formellement le mystère de la sainte Trinité. Les Juifs ne peuvent donc distinguer le Père des deux autres personnes, puisqu'ils ne les connoissent pas; ils ne peuvent le distinguer que des créatures.

Mais pourquoi Dieu n'a-t-il pas fait connoître aux Juifs le mystère de sa nature ineffable, trine et une? Voici ce que saint Grégoire de Nazianze dit en parlant du Saint-Esprit : « Si l'on désire trouver dans l'ancien Testament un témoignage qui prouve sa divinité, on trouvera mille sentiers qui conduisent à ce dogme; mais si l'on cherche un passage qui le désigne formellement sous le nom de *Dieu*, c'est une imprudence coupable. Dans un temps où la divinité de Jésus-Christ n'étoit pas encore révélée au genre humain, eût-il été juste d'imposer aux hommes foibles et chancelants un double fardeau qu'ils n'auroient pu porter, en leur proposant tout à la fois de croire et à l'existence du Fils et à celle du Saint-Esprit? Voilà pourquoi il n'a été manifesté aux anciens que quelques-uns de ses rayons, tout l'éclat de sa lumière étant réservé pour nous : car c'est en faveur de nous qu'il s'est partagé, pour ainsi dire, en langues

---

innascibilitas constituat et distinguat hypostasim Patris (hoc enim esse non potest, cùm *ingenitum* nihil ponat, sed negativè dicatur, ut ipsemet dicit); sed loquitur in communi, quia non omne ingenitum est pater. Remotâ ergo paternitate, non remanet in divinis hypostasis Patris, ut distinguitur ab aliis personis, sed ut distinguitur à creaturis, sicut Judæi intelligunt.

ARTICULUS IV.

Utrùm actus notionales præintelligantur proprietatibus.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd actus notionales præintelligantur proprietatibus. Dicit enim Magister, XXVII. dist. I. *Sententiarum*, quòd « semper Pater est, quia semper genuit Filium. » Et ita videtur quòd generatio secundùm intellectum præcedat paternitatem.

2. Præterea, omnis relatio præsupponit in intellectu id supra quod fundatur, sicut æqualitas quantitatem. Sed paternitas est relatio fundata super actione quæ est generatio : ergo et paternitas præsupponit generationem.

3. Præterea, sicut se habet generatio activa ad paternitatem, ita se habet nativitas ad filiationem. Sed filiatio præsupponit nativitatem : ideo enim filius est, quia natus est. Ergo et paternitas præsupponit generationem.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 27, quæst. 1, art. 2; et quæst. 10, de potent., art. 3; et *Opusc.* 3, cap. 63 et 64.

Mais la génération est l'acte de la personne du Père. Or la paternité constitue la personne du Père : donc la paternité précède intellectuellement la génération.

(Conclusion. — L'origine, prise passivement, précède les propriétés même personnelles des personnes procédantes; prise activement, elle précède la relation non personnelle de la personne qui produit la procession.)

Il faut dire ceci : si, comme le disent quelques-uns, les propriétés ne distinguent ni ne constituent les hypostases, mais si elles les manifestent quand elles sont distinguées et constituées, il faut répondre purement et simplement que les relations suivent intellectuellement les actes notionels; de sorte qu'on peut dire: « Le Père est Père parce qu'il engendre; » mais si les relations distinguent et constituent les hypostases divines, il faut répondre par une distinction. L'origine se prend activement et passivement: activement, quand elle désigne la génération dans le Père et la spiration dans le Père et dans le Fils; passivement, quand elle exprime la naissance dans le Fils et la procession dans le Saint-Esprit. Or l'origine prise passivement précède dans l'intelligence les propriétés (même personnelles) des personnes procédantes, car elle est l'arrivée à la personne constituée par la propriété. De même aussi l'origine prise activement est antérieure à la relation non-personnelle de la personne qui la produit: ainsi l'acte notionel de la spiration se conçoit avant la propriété relative qui n'a

de feu, après que le Sauveur eut quitté le séjour des mortels pour regagner les célestes demeures. » (*Poëme sur le Saint-Esprit.*)

Il y a une autre raison qui nous paroît plus fondamentale que celle-là. On sait combien les Juifs inclinoient fortement vers le polythéisme. Or Dieu n'auroit-il pas mis en quelque sorte cette funeste tendance sur une pente irrésistible, s'il leur avoit révélé le mystère de la Trinité?

Sed contra : generatio est operatio personæ Patris. Sed paternitas constituit personam Patris : ergo prius est secundùm intellectum paternitas, quàm generatio.

(Conclusio. — Origo passivè præcedit proprietates personarum procedentium, etiam personales; activè verò præcedit originantis personæ relationem non personalem (1).)

Respondeo dicendum, quòd secundùm illos qui dicunt quòd proprietates non distinguunt et constituunt hypostases, sed manifestant hypostases distinctas et constitutas, absolutè dicendum est quòd relationes secundùm modum intelligendi consequuntur actus notionales, ut dici possit simpliciter quòd « quia generat, est pater : » sed supponendo quòd relationes distinguant et constituant hypostases in divinis, oportet distinctione uti. Quia origo significatur in divinis activè et passivè : activè quidem, sicut generatio attribuitur Patri, et spiratio sumpta pro actu notionali attribuitur Patri et Filio; passivè autem, sicut nativitas attribuitur Filio et processio Spiritui sancto (2). Origines enim passivè significatæ simpliciter præcedunt secundùm intellectum proprietates personarum procedentium (etiam personales), quia origo passivè significata significatur ut via ad personam proprietate constitutam. Similiter et origo activè significata prior est secundùm intellectum quàm relatio personæ originantis, quæ non est personalis; sicut actus notionalis spirationis secundùm intellectum præcedit proprietatem re-

(1) Deest tertium hujus partitionis membrum, quod sic suppleri potest : *Relationem autem personalem originantis partim præcedit, prout solùm est relatio, et partim non præcedit, prout est quædam forma subsistens.*

(2) Per accommodationem tantùm, ad supplendum proprium nomen quod non habet, cùm alioqui processio etiam Filio conveniat, si communiter accipiatur.

pas de nom propre dans le Père et dans le Fils. Quant à la propriété personnelle (1) du Père, elle peut se considérer sous deux points de vue : d'abord comme relation, et sous ce rapport elle présuppose l'acte notionel, parce qu'elle l'a pour fondement ; ensuite comme constituant la personne, et dès lors elle précède l'acte notionel, de même que la personne agissant précède l'action.

Je réponds aux arguments : 1° Quand le Maître des Sentences dit : « Le Père est Père parce qu'il engendre, » il ne voit sous le mot *Père* que la relation, et non la personne subsistante : car, autrement, il auroit dû dire l'inverse : « Le Père engendre, parce qu'il est père. »

2° L'objection prend la paternité comme relation, et non comme constituant la personne.

3° La naissance est l'arrivée à la personne du Fils : elle précède donc la filiation, considérée même comme constituant la personne (2). Mais la génération active est le départ de la personne du Père : elle présuppose donc la propriété personnelle du Père.

(1) Le lecteur l'a déjà remarqué : les propriétés personnelles n'appartiennent qu'à une personne : c'est la paternité dans le Père, la filiation dans le Fils et la spiration passive dans le Saint-Esprit. Au contraire, les propriétés non personnelles appartiennent à deux personnes : c'est la spiration active dans le Père et dans le Fils, puis la procession dans le Fils et dans le Saint-Esprit.

(2) Le terme *filiation* peut signifier deux choses : l'action de devenir fils ou la propriété qui fait fils, un acte passager ou une qualité permanente. Quelques auteurs ont consacré deux termes pour exprimer ces deux choses : ils appellent *filiation* l'action de devenir fils, et *filiété* la qualité de fils. La naissance précède même la filiation proprement dite, car on ne devient fils qu'après la naissance. Au reste, on a remarqué que notre saint auteur entend ici la filiation dans le premier sens, et non dans le second.

---

lativam innominatam (1), communem Patri et Filio. Sed proprietas personalis Patris potest considerari dupliciter : uno modo ut est relatio ; et sic iterum secundùm intellectum præsupponit actum notionalem, quia relatio in quantum hujusmodi fundatur super actum : alio modo secundùm quòd est constitutiva personæ (2). Et sic oportet quòd præintelligatur relatio actui notionali, sicut persona agens præintelligitur actioni.

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm Magister dicit quòd « quia generat est Pater, » accipitur nomen *Patris* secundùm quòd designat relationem tantùm, non autem secundùm quòd significat personam subsistentem : sic enim oporteret è converso dicere, quòd « quia pater est generet. »

Ad secundum dicendum, quòd objectio illa procedit de paternitate secundùm quòd est relatio, et non secundùm quòd est constitutiva personæ.

Ad tertium dicendum, quòd nativitas est via ad personam Filii : et ideo secundùm intellectum præcedit filiationem, etiam secundùm quòd est constitutiva personæ Filii. Sed generatio activa significatur ut progrediens à persona Patris : et ideo præsupponit proprietatem personalem Patris.

(1) Id est proprium nomen et speciale non habentem, sed sub nomine accommodato *spirationis* vel communi *processionis* intellectam.

(2) Sive prout est forma hypostatica et subsistens, id est significata per modum hypostasis, ut quæst. 29, art. 4, explicatum est versus finem : nam prout relatio, intelligitur ut inhærens vel inexistens hypostasi jam constitutæ quasi subjecto, etc.

QUESTION XLI.

Des personnes considérées dans leurs rapports avec les actes notionels.

Considérons maintenant les personnes dans leurs rapports avec les actes notionels.

Ici l'on demande : 1° Faut-il attribuer aux personnes des actes notionels? 2° Les actes notionels sont-ils volontaires? 3° Les actes procèdent-ils de quelque chose? 4° Y a-t-il en Dieu une puissance relative aux actes notionels? 5° Cette puissance appartient-elle à l'essence ou à la relation? 6° Enfin les actes notionels peuvent-ils avoir pour termes plusieurs personnes?

ARTICLE I.

Faut-il attribuer aux personnes des actes notionels?

Il paroît qu'il ne faut pas attribuer aux personnes des actes notionels.
1° Boèce dit, *De Trin.*, : « Quand on affirme les prédicaments de Dieu, ils se changent tous en sa substance, si ce n'est les relations.» Or l'action est un des dix prédicaments : donc, lorsqu'on l'affirme de Dieu, elle appartient à l'essence et non à la notion.

2° Nous lisons dans saint Augustin, *De Trin.*, V, 4 et 5 : » Tout ce qu'on dit de Dieu se rapporte à la substance ou à la relation.» Or les choses qui se rapportent à la substance s'expriment par des attributs essentiels, et celles qui se rapportent à la relation s'énoncent par les noms des personnes et des propriétés. Donc on ne peut attibuer à Dieu des actes notionels, mais seulement les noms et les attributs dont nous venons de parler.

QUÆSTIO XLI.

De personis in comparatione ad actus notionales, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de personis in comparatione ad actus notionales.

Et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm actus notionales sint attribuendi personis. 2° Utrùm hujusmodi actus sint necessarii vel voluntarii. 3° Utrùm secundùm hujusmodi actus persona procedat de nihilo vel de aliquo. 4° Utrùm in divinis sit ponere potentiam respectu actuum notionalium. 5° Quid significet hujusmodi potentia. 6° Utrùm actus notionales ad plures personas terminari possint.

ARTICULUS I.

Utrùm actus notionales sint attribuendi personis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd actus notionales non sint personis attribuendi. Dicit enim Boëtius in lib. *de Trin.* (2), quòd « omnia genera cùm quis in divinam vertit prædicationem, in divinam mutantur substantiam, exceptis relativis. » Sed actio est unum de decem generibus : si igitur actio aliqua Deo attribuitur, ad ejus essentiam pertinebit, et non ad notionem.

2. Præterea, Augustinus dicit, V. *de Trin.*, cap. 4 et 5, quòd « omne quod de Deo dicitur, aut dicitur secundùm substantiam, aut secundùm relationem. » Sed ea quæ ad substantiam pertinent, significantur per essentialia attributa; quæ verò ad relationem, per nomina personarum et per nomina proprietatum. Non sunt ergo præter hæc attribuendi personis notionales actus.

(1) De his etiam *Opusc.* 3, cap. 65.

(2) Sive paulò aliter : *Hac* (nempe decem prædicamenta, ut præmittit) *cùm quis in divinam*

3° Le propre de l'action est de produire la passivité. Or la passivité n'existe pas en Dieu : donc on ne doit pas mettre en lui des actes notionels.

Mais saint Augustin dit, *De fide, ad Pet.*, II : « Le propre du Père est d'avoir engendré le Fils. » Or la génération est un acte : donc on doit mettre en Dieu des actes notionels.

(CONCLUSION. — Nous devons attribuer des actes notionels aux personnes divines pour marquer l'ordre de leur origine.)

Il faut dire ceci : la distinction des personnes divines repose sur l'origine. Or l'origine ne peut être désignée convenablement que par des actes : il falloit donc, pour désigner l'ordre de l'origine dans la Trinité, attribuer aux personnes des actes notionels (1).

Je réponds aux arguments : 1° Toute origine se désigne par quelque acte. Or on peut attribuer à Dieu deux origines. D'abord l'origine par laquelle les créatures sortent de lui : elle est commune aux trois personnes, et les actions que l'on attribue à Dieu pour la caractériser appartiennent à l'essence. Ensuite l'origine par laquelle les personnes divines sortent les unes des autres : les actes qui marquent l'ordre de ces processions s'ap-

(1) Il y a deux origines en Dieu, la procession du Fils et celle du Saint-Esprit. La procession du Fils est produite par la génération qui est dans le Père, et la procession du Saint-Esprit par la spiration qui est dans le Père et dans le Fils. Or la génération et la spiration, voilà précisément les actes notionels. Aussi le concile de Latran met-il ces actes dans les personnes divines; il dit, *De Summ. Trin. et fid. cath. cap. Damnamus* : « Le Père engendrant, le Fils naissant et le Saint-Esprit procédant. » Et plus bas : « Le Père engendre, le Fils est engendré et le Saint-Esprit procède. »

---

3. Præterea, proprium actionis est ex se passionem inferre. Sed in divinis non ponimus passiones : ergo neque actus notionales ibi ponendi sunt.

Sed contra est, quod Augustinus (1) dicit in lib. *de Fide, ad Pet.*, cap. II : « Proprium quidem Patris est quòd Filium genuit. » Sed generatio actus quidam est : ergo actus notionales ponendi sunt in divinis.

(CONCLUSIO. — Actus notionales propter ordinem originis necessariò attribuuntur divinis personis.)

Respondeo dicendum, quòd in divinis personis attenditur distinctio secundùm originem. Origo autem convenienter designari non potest, nisi per aliquos actus : ad significandum igitur originis ordinem in divinis personis, necessarium fuit attribuere personis actus notionales.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnis origo designatur per aliquem actum. Duplex autem ordo originis attribui Deo potest : unus quidem secundùm quòd creatura ab eo progreditur; et hoc commune est tribus personis : et ideo actiones quæ attribuuntur Deo ad designandum processum creaturarum ab ipso, ad essentiam pertinent. Alius autem ordo originis in divinis attenditur secundùm processionem personæ à persona : unde actus designantes hujus originis ordinem notionales dicuntur, quia notiones per-

verterit prædicationem, cuncta mutantùr quæ prædicari possunt; ad aliquid *verò* (seu relativum) *omnino non potest prædicari : nam substantia in illo non est verè substantia, sed ultra substantiam*, etc.

(1) Imò potiùs Fulgentius inter opera Augustini, tom. 3, non simpliciter proponendo vel asserendo (ut hic), sed quasi certum supponendo, et ex hac ipsa suppositione veritatem aliam inferendo : *Sicut secundùm divinitatem* (inquit) *neque Patrem credimus natum, neque Spiritum sanctum, sic etiam secundùm carnem solum Filium natum Catholica fides credit et prædicat; neque enim proprium esset Filius Patris quòd non est natus ipse sed Filium genuit*, etc. Quasi æquivalenter ab inconvenienti concludens illud esse proprium Patris, ut ab eo filius generetur nec alteri personæ convenire.

pellent notionels, parce que les notions des personnes sont leurs rapports, comme nous l'avons vu plus haut.

2° Les actes notionels diffèrent des relations personnelles dans le mode de l'expression, mais ils n'en diffèrent pas dans la réalité des choses; et voilà pourquoi le Maître des sentences dit : « La génération et la naissance s'appellent, en d'autres termes, paternité et filiation (1). » Pour comprendre cela, il faut savoir que l'origine s'opère par le mouvement. C'est le mouvement qui fait passer les choses d'un état dans un autre, et ce changement s'effectue sous l'influence d'une cause quelconque. Aussi l'action implique-t-elle l'origine du mouvement dans la signification première du mot (2); car, de même que le mouvement communiqué au mobile s'appelle *passion*, ainsi l'on nomme *action* l'origine du mouvement partant du moteur pour arriver au terme. Si donc nous retranchons le mouvement, l'action sera tout simplement l'ordre de l'origine par laquelle une entité quelconque procède d'une cause ou d'un principe. Or le mouvement n'est pas en Dieu. Qu'est-ce donc que l'action qui produit la personne? C'est le rapport du principe à cette personne; rapport qui constitue la relation même ou la notion. Cependant, comme nous ne pouvons parler des choses divines et des choses intelligibles que d'après les choses sensibles, qui nous fournissent nos connoissances; comme d'ailleurs l'action et la passion diffèrent, dans ces dernières choses, des relations qu'elles produisent, nous avons

(1) Les Pères emploient indifféremment les termes notionels pour les termes relatifs. Saint Augustin dit, *Sermo* LVIII, *de verbis Dom.* : « Ce qui fait la distinction des personnes, c'est que l'une est engendrant et l'autre engendrée, c'est que celle-là est Père et celle-ci Fils. » On lit ces mots dans saint Léon, *Sermo de transf. Dom.*, 6 : « Ni l'engendrant n'est avant l'engendré, ni l'engendré après l'engendrant. » L'Eglise chante dans l'office du Saint-Sacrement composé par saint Thomas : « Genitori genitoque laus et jubilatio. » Pourquoi ces termes se prennent-ils les uns pour les autres? Parce que l'acte et la relation, on ne sauroit trop le redire, sont la meme chose en Dieu.

(2) *Action* vient de *agere*, conduire, mener, pousser.

---

sonarum sunt personarum habitudines ad invicem, ut ex dictis patet (qu. 33, art. 3).

Ad secundum dicendum, quòd actus notionales secundùm modum significandi tantùm, differunt à relationibus personarum, sed re sunt omnino idem; unde Magister dicit in primo *Sententiarum*, dist. 26, quòd « generatio et nativitas aliis nominibus dicuntur paternitas et filiatio. » Ad cujus evidentiam attendendum est, quòd primò oportet cognoscere originem alicujus ab alio, ex motu. Quia enim aliqua res à sua dispositione removetur per motum, manifestum fit hoc ab aliqua causa accidere. Et ideo actio secundùm primam nominis impositionem importat originem motûs : sicut enim motus prout est in mobili ab aliquo dicitur *passio*, ita origo ipsius motûs secundùm quòd incipit ab alio et terminatur in id quod movetur, vocatur *actio*. Remoto igitur motu, actio nihil aliud importat quàm ordinem originis, secundùm quod à causa aliqua vel principio procedit in id quod est à principio. Unde cùm in divinis non sit motus, actio personalis producentis personam nihil aliud est quàm habitudo principii ad personam quæ est à principio : quæ quidem habitudines sunt ipsæ relationes vel notiones. Quia tamen de divinis et intelligibilibus rebus loqui non possumus nisi secundùm modum rerum sensibilium, à quibus cognitionem accipimus, et in quibus actiones et passiones (in quantum motum implicant), aliud sunt à relationibus quæ ex actionibus et passionibus consequuntur, oportuit seorsum significari habitudines personarum per modum actûs, et seorsum per mo-

été contraints d'exprimer les rapports des personnes comme actes et séparément comme relations. On voit donc que les actes et les relations sont identiques dans la réalité, mais qu'ils diffèrent dans les termes.

3° Considérée comme impliquant l'origine du mouvement, l'action produit la passion; mais elle n'existe pas dans les personnes divines avec ce caractère. Il n'y a donc point passivité en Dieu, si ce n'est grammaticalement parlant, dans les termes, comme lorsque nous disons que le Père engendre et que le Fils est engendré.

ARTICLE II.

Les actes notionels sont-ils volontaires?

Il paroît que les actes notionels sont volontaires. Saint Hilaire dit, *De Synodis, can.* 25 : « Le Père n'a pas engendré le Fils par nécessité de nature. »

2° Nous lisons, *Col.*, I, 13 : Il nous a transférés dans le royaume du Fils de sa dilection. » Or la dilection appartient à la volonté : donc le Père a engendré le Fils par sa volonté.

3° Rien n'est plus volontaire que l'amour. Or le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme amour : donc il procède volontairement.

4° Le Fils procède intellectuellement comme verbe. Or le verbe procède de l'intelligence par la volonté : donc le Fils procède du Père par volonté, et non par nature.

5° Ce qui n'est pas volontaire est nécessaire. Si donc le Père n'a pas engendré le Fils par la volonté, il l'a engendré nécessairement; ce qui est contraire à ce que dit saint Augustion, *Lib. ad Orosium* (1).

(1) Voici les paroles du grand docteur, *Dialog. questionum* LXV, *quæst.* 7 : « Le Père a-t-il

---

dum relationum. Et sic patet quòd sunt idem secundùm rem, sed differunt solùm secundùm modum significandi.

Ad tertium dicendum, quòd actio secundùm quòd importat originem motûs, infert ex se passionem; sic autem non ponitur actio in divinis personis. Unde non ponuntur ibi passiones, nisi grammaticè loquendo, quantum ad modum significandi, sicut Patri attribuimus generare, et Filio generari.

ARTICULUS II.

Utrùm actus notionales sint voluntarii.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd actus notionales sint voluntarii. Dicit enim Hilarius in lib. *de Synod.*, ad can. 25 : « Non naturali necessitate ductus Pater genuit Filium. »

2. Præterea, Apostolus, *Col.*, I : « Transtulit nos in regnum Filii dilectionis suæ (2). » Dilectio autem voluntatis est : ergo Filius genitus est à Patre, voluntate.

3. Præterea, nihil magis est voluntarium quàm amor. Sed Spiritus sanctus procedit à Patre et Filio ut amor : ergo procedit voluntariè.

4. Præterea, Filius procedit per modum intellectûs ut verbum. Sed omne verbum procedit à dicente per voluntatem : ergo Filius procedit à Patre per voluntatem et non per naturam.

5. Præterea, quod non est voluntarium est necessarium. Si igitur Pater genuit Filium non voluntate, videtur sequi quòd necessitate genuerit : quod est contra Augustinum in lib. *ad Orosium.*

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 6, art. 1, 2 et 3; ut et quæst. 2, de potent., art. 3.

(2) Sive *filii charitatis suæ*, ut Augustinus legit, lib. 15, *de Trinit.*, cap. 19, versus finem, propter græcum ἀγάπης quod charitatem significat. Sed et explicat ibi dictum *filium charitatis* quasi *filium dilectum*, etc. Quod ad solutionem quæ inferiùs affertur, confert.

Mais le même saint Augustin écrit dans le même ouvrage : « Le Père n'a engendré le Fils ni par volonté ni par nécessité. »

(Conclusion.— Les actes notionels ne sont volontaires que d'une volonté concomitante.)

Il faut dire ceci : on dit qu'une chose est ou se fait de la volonté ou par la volonté de quelqu'un (1). Dans la première locution, la particule *de* marque une simple concomitance; ainsi je puis dire : « Je suis homme de ma volonté, parce que je veux être homme. » Dans ce sens, nous disons que le Père a engendré le Fils de sa volonté, comme il est Dieu, parce qu'il veut être Dieu et engendrer le Fils. Dans la seconde locution, la particule *par* accuse le principe; ainsi l'on dit : « L'ouvrier opère par sa volonté, » parce qu'ici la volonté est la première cause de l'ouvrage : dans ce sens nous devons dire que Dieu le Père n'a pas engendré le Fils, mais qu'il a produit les créatures par sa volonté. C'est ce qui a fait écrire à saint Hilaire, *De Synodis* : « Si quelqu'un dit que le Fils a été fait par la volonté du Père comme une des créatures, qu'il soit anathème (2). » Tout le monde voit la raison de cette doctrine. La volonté et la nature diffèrent comme causes radicalement : la nature ne peut produire qu'une chose, mais la volonté n'est point renfermée dans cette étroite limite. L'effet ressemble à la forme par laquelle opère l'agent. Or les choses n'ont,

engendré le Fils par volonté ou par nécessité? Il ne l'a engendré ni par volonté, ni par nécessité : car la nécessité ne peut être en Dieu; puis la volonté ne peut précéder la sagesse, qui est le Fils. » Quelques critiques n'admettent pas l'authenticité du livre qui renferme ces paroles.

(1) *Dicitur aliquid esse vel fieri voluntate : de la volonté ou par la volonté de quelqu'un.* L'ablatif *voluntate* renferme ces deux sens, et notre saint auteur les admet dans son explication. D'ailleurs, nous verrons qu'on doit dire : « Le Père a engendré le Fils de sa volonté, et non par sa volonté. » Il falloit faire connoître ces deux formules employées dans notre langue.

(2) Ce canon a été porté, comme on le voit dans Baronius, *anno* 357, *n.* 1, par le concile de Smyrne. « Ce concile, formé par le schisme et l'hérésie, dit Serre, fut un conciliabule de Satan. » Aussi notre saint auteur n'invoque-t-il point son autorité, mais celle de saint Hilaire.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in eodem libro, quòd « neque voluntate genuit Pater Filium, neque necessitate. »

(Conclusio. — Actus notionales non nisi concomitanter voluntarii esse dicuntur.)

Respondeo dicendum, quòd cùm dicitur aliquid esse vel fieri voluntate, dupliciter potest intelligi : uno modo, ut ablativus designet concomitantiam tantùm; sicut possum dicere quòd « ego sum homo mea voluntate, » quia scilicet volo me esse hominem : et hoc modo potest dici quòd « Pater genuit Filium voluntate, » sicut et est voluntate Deus, quia vult se esse Deum, et vult se generare filium. Alio modo sic, quòd ablativus importet habitudinem principii; sicut dicitur quòd « artifex operatur voluntate, » quia voluntas est principium operis : et secundùm hunc modum dicendum est quòd Deus Pater non genuit Filium voluntate, sed voluntate produxit creaturam. Unde in lib. *de Synod.* dicitur quòd, « si quis voluntate Dei tanquam unum aliquem de creaturis Filium factum dicat, anathema sit (1). » Et hujus ratio est, quia voluntas et natura secundùm hoc differunt in causando, quòd natura determinata est ad unum, sed voluntas non est determinata ad unum. Cujus ratio est, quia effectus assimilatur formæ agentis per quam agit. Manifes-

(1) Ut videre est can. 24 illius libri adversùs Arianos inscripti, ubi catholicæ fidei summaria capita continentur, et sigillatim ab Hilario explicantur, ex cujus textu vel expositione reponimus quod magis placet *unum aliquem*, licet ipsa canonis verba priùs apud eumdem legant, *unum aliquid*, ut et passim exemplaria S. Thomæ. Sed utrumlibet legas parum refert.

pour agir, qu'une forme naturelle, celle par laquelle elles ont l'être ; telles donc elles sont, tel elles font. Mais la volonté n'a pas une seule forme pour agir, elle en a autant qu'il y a d'idées dans l'intelligence : ce donc qu'elle fait n'est pas tel qu'est l'agent, mais tel que l'agent veut et entend qu'il soit. En conséquence, la volonté est le principe des choses qui peuvent être de telle manière ou de telle autre, et la nature est le principe des choses qui ne peuvent être que d'une seule manière. Eh bien, ce qui peut être de diverses manières n'appartient pas à l'essence de Dieu, mais à l'essence des créatures ; car Dieu est l'Etre nécessaire, et la créature sort du néant. Pour établir que le Fils est une créature pure et simple, les ariens disaient que « le Père a engendré le Fils par sa volonté, » en prenant ce dernier mot dans le sens de principe. Nous devons donc dire que « le Père a engendré le Fils, non par volonté, mais par nature. » De là ces paroles de saint Hilaire, *De Synodis*, *can.* 24 : « La volonté de Dieu a donné l'existence à toutes les créatures; mais la naissance parfaite, sortant d'une substance inengendrée, a donné la nature au Fils : car toutes les choses ont été créées telles que Dieu a voulu qu'elles soient; mais le Fils est né tel que Dieu est lui-même. »

Je réponds aux arguments : 1° Certains auteurs téméraires, écartant la volonté concomitante du Père dans la génération du Fils, disaient qu'il l'a produit sans le vouloir, de même que nous supportons malgré nous, par nécessité naturelle, beaucoup de choses, comme la maladie, la vieillesse et d'autres maux. C'est contre cette erreur que se prononce saint Hilaire dans le passage cité plus haut; il suffit de lire toutes ses paroles pour s'en convaincre : « Le Père, dit-il, n'a pas engendré le Fils sans sa volonté, par nécessité de nature ou sous l'empire de la coaction. »

2° Si le Christ est appelé par saint Paul « le Fils de la dilection de

---

tum est autem quòd unius rei non est nisi una forma naturalis per quam res habet *esse* : unde quale ipsum est, tale facit. Sed forma per quam voluntas agit, non est una tantùm, sed sunt plures, secundùm quòd sunt plures rationes intellectæ : unde quod voluntate agitur, non est tale quale est agens, sed quale vult et illud intelligit esse agens. Eorum igitur voluntas principium est, quæ possunt sic vel aliter esse; eorum autem quæ non possunt nisi sic esse, principium natura est. Quod autem potest sic vel aliter esse, longè est à natura divina, sed hoc pertinet ad rationem creaturæ, quia Deus est per se necesse esse, creatura autem est facta ex nihilo. Et ideo Ariani volentes ad hoc deducere quòd Filius sit creatura, dixerunt quòd « Pater genuit Filium voluntate, » secundùm quòd voluntas designat principium. Nobis autem dicendum est quòd « Pater genuit Filium non voluntate, sed naturâ. » Unde Hilarius dicit in lib. *de Synod.* : « Omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit; sed naturam dedit Filio ex impassibili ac non natâ substantiâ perfecta nativitas : talia enim cuncta creata sunt, qualia Deus esse voluit; Filius autem natus ex Deo talis subsistit qualis et Deus est. »

Ad primum ergo dicendum, quòd authoritas illa inducitur contra illos qui à generatione Filii etiam concomitantiam paternæ voluntatis removebant, dicentes sic eum naturâ genuisse Filium, ut tamen voluntas generandi ei non adesset; sicut et nos multa naturali necessitate contra voluntatem patimur, ut mortem, senectutem et hujusmodi defectus. Et hoc patet per sequentia ; sic enim ibi dicitur : « Non enim nolente Patre quasi coactus pater vel naturali necessitate ductum, cùm nollet, genuit Filium. »

Ad secundum dicendum, quòd Apostolus no-

Dieu, » c'est qu'il est l'objet d'un amour infini, mais ce n'est pas que la dilection soit le principe de sa génération.

3° Comme la volonté est une sorte de nature, elle veut naturellement certaines choses : ainsi l'homme cherche le bonheur par une impulsion naturelle. De même Dieu se veut et s'aime naturellement lui-même; mais il peut, d'une certaine manière, aimer ou ne pas aimer ce qui n'est pas lui. Or le Saint-Esprit procède comme amour, d'autant que Dieu s'aime lui-même : il procède donc naturellement, quoique par la volonté.

4° Tout se réduit, dans les conceptions intellectuelles, aux premiers principes que nous connoissons naturellement. Or Dieu se connoît aussi naturellement lui-même : la conception du Verbe divin est donc naturelle.

5° Une chose peut être nécessaire par soi ou par un autre. Or, pour le dire en premier lieu, une chose est nécessaire par un autre de deux manières : par la cause agissante ou coactive, c'est-à-dire par la violence (1); puis par la cause finale, lorsqu'on ne peut atteindre une fin qu'à l'aide de tel ou tel moyen. Or la génération divine n'est nécessaire ni de la première ni de la dernière manière; car Dieu n'existe pas pour atteindre une fin, et la coaction ne peut s'exercer sur lui. En second lieu, une chose est nécessaire par soi, quand elle ne peut pas ne pas être : tel est Dieu. Or, sous ce rapport, il est nécessaire que le Père engendre le Fils.

(2) Les mots de *violence* et de *coaction* doivent se prendre dans le sens rigoureux, pour la force qui rend impossible la résistance, qui subjugue la détermination; car si la volonté restoit dans « la main de son conseil, » comme parle l'Ecriture; si elle pouvoit encore refuser son consentement, la liberté seroit affoiblie, mais non détruite. Voilà ce que disent les docteurs, particulièrement le Maître des *Sentences*, II, 25.

---

minat Christum *Filium dilectionis Dei*, in quantum est à Deo superabundanter dilectus, non quòd dilectio sit principium generationis Filii.

Ad tertium dicendum, quòd etiam voluntas in quantum est natura quædam, aliquid naturaliter vult, sicut voluntas hominis naturaliter tendit ad beatitudinem. Et similiter Deus naturaliter vult et amat seipsum; sed circa alia à se voluntas Dei se habet ad utrumque quodammodo, ut dictum est. Spiritus autem sanctus procedit ut amor, in quantum Deus amat seipsum : unde naturaliter procedit, quamvis per modum voluntatis procedat.

Ad quartum dicendum, quòd etiam in conceptionibus intellectualibus fit reductio ad prima principia quæ naturaliter intelliguntur. Deus autem naturaliter intelligit seipsum : et secundùm hoc conceptio Verbi divini est naturalis.

Ad quintum dicendum, quòd necessarium dicitur aliquid per se et per aliud. Per aliud quidem dupliciter : uno modo, sicut per causam agentem et cogentem, et sic necessarium dicitur quod est violentum; alio modo, sicut per causam finalem; sicut dicitur aliquid esse necessarium in his quæ sunt ad finem, in quantum sine hoc non potest esse finis vel bene esse. Et neutro istorum modum divina generatio est necessaria, quia Deus non est propter finem, neque coactio cadit in ipsum. Per se autem dicitur aliquid necessarium quod non potest non esse, et sic Deum esse est necessarium. Et hoc modo « Patrem generare Filium » est necessarium.

ARTICLE III.

Les actes notionels produisent-ils de quelque chose?

Il paroît que les actes notionels ne produisent pas de quelque chose. 1° Si le Père engendroit le Fils de quelque chose, il l'engendreroit ou de lui-même ou d'un autre. Or s'il l'engendroit d'un autre, comme ce dont un être est engendré se trouve dans cet être, il s'ensuivroit qu'il y a dans le Fils quelque chose d'étranger au Père; ce qui est contraire à cette parole de saint Hilaire, *De Trin.*, VII : « Il n'y a rien d'étranger dans les personnes divines. » Ensuite s'il l'engendroit de lui-même, ou le Père ne resteroit pas après la génération du Fils, ou il seroit le Fils lui-même; car la chose dont un être est engendré reçoit les attributs de cet être, quand elle est permanente : ainsi nous disons l'homme blanc, parce qu'il reste. Donc le Père n'engendre pas le Fils de quelque chose, mais de rien.

2° La chose dont un être est engendré est le principe de cet être. Si donc le Père engendroit le Fils de son essence ou de sa nature, il s'ensuivroit que la nature ou l'essence du Père est le principe du Fils. Or cette essence n'est pas son principe matériel, puisqu'il n'y a pas de matière en Dieu; elle n'est pas non plus son principe actif, comme l'engendrant est le principe de l'engendré; car, autrement, il faudroit dire que l'essence engendre, ce qui n'est pas. Donc, etc.

3° Saint Augustin dit, *De Trin.*, VII, 6 : « Les trois personnes ne sont pas de la même essence, » parce que l'essence ne diffère pas de la

---

ARTICULUS III.

Utrùm actus notionales sint de aliquo.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd actus notionales non sint de aliquo. Quia si Pater generat Filium de aliquo, aut de seipso, aut de aliquo alio. Si de aliquo alio, cùm id de quo aliquid generatur, sit in eo quod generatur, sequitur quòd aliquid alienum à Patre sit in Filio: quod est contra Hilarium, VII. *de Trin.*, ubi dicit (2): « Nihil in his diversum est vel alienum. » Si autem Filium generat Pater de seipso, id autem de quo aliquid generatur, si sit permanens, recipit prædicationem ejus quod generatur (sicut dicimus quòd homo est albus, quia homo permanet, cùm de non albo fit albus), sequitur igitur quòd Pater vel non permaneat genito Filio, vel quòd Pater sit Filius, quod est falsum. Non ergo Pater generat Filium de aliquo, sed de nihilo.

2. Præterea, id de quo aliquid generatur, est principium ejus quod generatur. Si ergo Pater generat Filium de essentia vel natura sua, sequitur quòd essentia vel natura Patris sit principium Filii. Sed non principium materiale, quia materia locum in divinis non habet : ergo est principium quasi activum, sicut generans est principium geniti; et ita sequitur quòd essentia generet, quod suprà improbatum est (qu. 39, art. 3).

3. Præterea, Augustinus dicit quòd « tres personæ non sunt ex eadem essentia (3), »

(1) De his etiam I, *Sent.*, distinct. 5, quæst. 2, art. 1 et 2; ut et III *Sent.*, dist. 11, art. 1, ad. 1.

(2) Sive paulò aliter et plenius : *Pater pater est, et Filius filius est. Sed in his nominibus ac rebus nihil diversum nihilque peregrinum*, etc. *Dum et Filius non in naturam externam ac dissimilem Patri Deo subsistit, nec Pater alienum quid a se nativitati unigeniti, sed universa quæ sua sunt sine damno impertientis indulsit.*

(3) Ut ex libro 7, de Trinitate, cap. 6, vel 7 : *Tres* (inquit) *personas ex eadem essentia non dicimus.*

personne. Or la personne du Fils n'est pas autre chose que l'essence du Père : donc le Fils n'est pas de cette essence (1).

4° Toute créature sort du néant. Or le Fils est une créature, car la Sagesse engendrée dit, *Eccles.*, XXIV, 5 : « Je suis sortie de la bouche du Très-Haut et je suis née avant toute créature (2) ; » et plus loin, 14 : « J'ai été créée dès le commencement et avant les siècles. » Donc le Fils n'est pas engendré de quelque chose, mais de rien. — Nous pourrions faire le même raisonnement sur le Saint-Esprit ; car on lit, *Zachar.*, XII, 1 : « Le Seigneur dit, lui qui a étendu le ciel, et fondé la terre, et formé dans l'homme l'esprit de l'homme ; » et *Amos*, IV, 13 : « Je forme les montagnes et crée l'esprit (3). »

Mais saint Augustin dit, *De Fide, ad Petr.*, I : « Le Père a seul engendré de sa substance, et sans commencement, le Fils qui lui est égal (4). »

(Conclusion. — Comme le Fils de Dieu est vraiment et proprement Fils, et qu'il est engendré non du néant, mais de toute la substance du Père, il faut nécessairement que les actes notionels produisent de quelque chose.

Il faut dire ceci : le Fils n'est pas engendré de rien, mais de la sub-

(1) La chose qui vient d'une autre en diffère substantiellement : ainsi le chêne diffère du gland. Or la personne du Fils ne diffère pas substantiellement de l'essence du Père : donc le Fils ne vient pas de cette essence.

(2) Nous avons traduit *primogenita* par *je suis née*. Ce mot ne se lit ni dans les Septante, ni dans saint Cyprien, ni dans saint Ambroise, ni dans d'autres Pères qui citent le passage de l'*Ecclésiastique*.

(3) La vulgate dit : « Je forme les montagnes et crée le vent ; » mais la version des Septante porte : « Je forme le tonnerre et crée l'esprit (πνεῦμα). » On voit que saint Thomas a suivi la traduction latine dans la première partie du texte, et la traduction grecque dans la seconde. Au reste, le mot *esprit*, dans sa signification première, veut dire *vent*, comme nous le savons.

(4) Les Ariens proféroient ces paroles impies : « Le Fils de Dieu, engendré de rien, est créé. » Pour repousser cette erreur, qui sape le christianisme par la base, le concile de Nicée définit ainsi la vraie doctrine, *lib.* II : « Nous croyons que le Fils unique de Dieu est né du Père, c'est-à-dire de la substance du Père. » Le concile de Florence a porté la même définition. Le onzième concile de Tolède dit aussi, *Conf. fidei* : « Le Fils est engendré, non de rien ou d'une autre substance, mais du sein du Père, c'est-à-dire de sa substance. » En lisant cette décision, on s'est rappelé le passage, *Ps.* CIX, 3 : « Je vous ai engendré de mon sein avant l'étoile du matin. »

---

quia non est aliud essentia et persona. Sed persona Filii non est aliud ab essentia : ergo Filius non est de essentia Patris.

4. Præterea, omnis creatura est ex nihilo. Sed Filius in Scripturis dicitur creatura ; dicitur enim *Eccles.*, XXIV, ex ore Sapientiæ genitæ : « Ego ex ore Altissimi prodii primogenita ante omnem creaturam ; et postea ex ore ejusdem sapientiæ dicitur : « Ab initio et ante sæcula creata sum. » Ergo Filius non est genitus ex aliquo, sed ex nihilo. Et similiter potest objici de Spiritu sancto propter hoc quod dicitur *Zach.*, XII : « Dixit Dominus extendens cœlum, et fundans terram, et creans spiritum hominis in eo. » Et *Amos*, IV, secundùm aliam litteram : « Ego formans montes, et creans spiritum. »

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *de Fide, ad Pet.* : « Pater Deus solus de sua natura, sine initio genuit Filium sibi æqualem. »

(Conclusio. — Filius Dei propriè et verè filius non ex nihilo, sed ex tota substantia Patris genitus cùm sit, actus notionales de aliquo necessariò sunt.)

Respondeo dicendum, quòd Filius non est genitus de nihilo, sed de substantia Patris.

stance du Père. Nous avons montré plus haut que la paternité, la filiation et la naissance existent véritablement, proprement en Dieu. Or la génération qui fait naître le Fils diffère essentiellement de la fabrication qui produit un ouvrage d'art : tandis que l'artisan façonne le meuble d'une matière extérieure, l'homme engendre le fils de lui-même. Comme donc l'ouvrier fait quelque chose d'une matière, ainsi Dieu fait tout de rien : non pas que le néant devienne la substance de la chose faite, mais c'est que cette substance est produite tout entière indépendamment de tout objet préexistant. D'après cela, si le Fils procédoit du Père comme venant de rien, il auroit avec lui les mêmes rapports que l'ouvrage avec l'ouvrier, et l'on ne pourroit plus donner à ces rapports le nom de *filiation*, si ce n'est d'une manière impropre, par analogie; en un mot, si le Fils procédoit du Père comme venant de rien, il ne seroit pas Fils véritablement, proprement. Mais les oracles divins nous révèlent le contraire quand le disciple bien-aimé dit, I, *Jean*, V, 20 : « Pour que nous soyons en son vrai Fils Jésus-Christ. » Le Fils de Dieu n'est donc pas de rien, parce qu'il n'est pas fait, mais seulement engendré. Si l'Ecriture appelle certains hommes *fils de Dieu*, ce nom se prend dans un sens métaphorique, par assimilation à celui qui est Fils véritablement. Considéré comme vrai Fils de Dieu, comme Fils par nature, le Verbe éternel est appelé *Fils unique*, par exemple dans ce passage, *Jean*, I, 18 : « Le Fils unique, qui est dans le sein du Père, c'est lui qui l'a révélé ; » envisagés dans les rapports de ressemblance qu'ils ont avec lui, les hommes sont appelés *fils adoptifs ;* si bien que le vrai Fils est dit métaphoriquement *premier-né* dans ce texte, *Rom.*, VIII, 29 : « Ceux qu'il a connus par sa prescience, il les a prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin qu'il soit lui

---

Ostensum est enim suprà (qu. 27 et 33), quòd paternitas et filiatio et nativitas verè et propriè est in divinis. Hoc autem interest inter generationem veram per quam aliquis procedit ut filius et factionem, quòd faciens facit aliquid de exteriori materia (sicut scamnum facit artifex de ligno), homo autem generat filium de seipso. Sicut autem artifex creatus facit aliquid ex materia, ita Deus facit ex nihilo, ut infrà ostendetur (qu. 45), non quòd nihilum cedat in substantiam rei, sed quia ab ipso tota substantia rei producitur, nullo alio præsupposito. Si ergo Filius procederet à Patre ut de nihilo existens, hoc modo se haberet ad Patrem, ut artificiatum ad artificem : quod manifestum est nomen filiationis propriè habere non posse, sed solùm secundùm aliquam similitudinem : unde relinquitur quòd si Filius Dei procederet à Patre quasi existens ex nihilo, non esset verè et propriè filius. Cujus contrarium dicitur, I. *Joan.*, ult. : « Ut simus in vero Filio ejus Jesu Christo. » Filius igitur Dei verus non est ex nihilo, nec factus, sed tantùm genitus. Si qui autem ex nihilo à Deo facti, *filii Dei* dicantur, hoc erit metaphoricè secundùm aliqualem assimilationem ad eum qui verè filius est. Undè in quantum solus est verus et naturalis Dei Filius, dicitur *unigenitus*, secundùm illud *Joan.*, I : « Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit; » in quantum verò per assimilationem ad ipsum alii dicuntur *filii adoptivi*, quasi metaphoricè dicitur esse *primogenitus*(1), secundùm illud *Rom.*, VIII : « Quos præscivit et prædestinavit fieri conformes imaginis Filii

(1) Verè tamen *primogenitus* dici potest etiam ille post quem nulli nascuntur, si nec ullus nascatur ante ipsum : sicut Luc. 2, de B. Virgine Deiparam dicitur quòd *peperit filium suum primogenitum*. Sed hoc tantùm dicitur quando alii sequi possunt, etsi reipsa non sequantur. Quod in Deo locum non habet, quia impossibile est alium ei filium nasci nativitate naturali. Unde *primogenitus* metaphoricè tantùm ejus Filius dici potest.

même le premier-né entre plusieurs frères. » Reste donc à conclure que le Fils de Dieu est engendré de la substance du Père, mais engendré autrement que le fils de l'homme. Dans la génération humaine, il n'y a qu'une partie de la substance du Père qui devienne la substance du Fils; mais comme la substance divine est indivisible, le Père, en engendrant le Fils, lui transmet non pas une partie de sa nature, mais sa nature tout entière, de sorte que la relation d'origine distingue seule ces deux personnes (1).

Je réponds aux arguments : 1° Quand on dit que le Fils est né du Père, la particule *de* signale l'engendrant comme principe consubstantiel, et non comme principe matériel. En effet, ce qui est produit d'une matière change son principe en une forme nouvelle; or l'essence divine ne peut ni changer, ni recevoir une autre forme.

2° La proposition : « Le Fils est engendré de l'essence du Père, » dénonce en quelque sorte, suivant le Maître des Sentences, le principe actif. Voici comment notre auteur expose ce sentiment; il écrit, *Sent.*, V, 1 : « Le Fils est engendré de l'*essence du Père*, » cela veut dire du *Père essence*; car, ainsi que le remarque saint Augustin, *De Trin.*, XV, 131 : « Quand je dis du *Père essence*, c'est tout comme si je disois plus formellement de l'*essence du Père*. » Cette interprétation ne détermine pas suffisamment

(1) Bossuet expose admirablement cette doctrine dans les *Elévations* : « Un Dieu peut-il venir d'un Dieu? Un Dieu peut-il avoir l'être d'un autre que de lui-même? Oui, si ce Dieu est Fils. Il répugne à un Dieu de venir d'un autre, comme Créateur qui le tire du néant; mais il ne répugne pas à un Dieu de venir d'un autre, comme d'un père qui l'engendre de sa propre substance. Plus un fils est parfait, ou, si l'on peut ainsi parler, plus un fils est fils, plus il est de même nature et de même substance que son père, plus il est un avec lui; et s'il pouvoit être de même nature et de même substance individuelle, plus il seroit fils parfait. Mais quelle nature peut être assez riche, assez infinie, assez immense pour cela, si ce n'est la seule infinie et la seule immense, c'est-à-dire la seule nature divine? C'est ainsi qu'il nous a été révélé que Dieu est Père, que Dieu est Fils, et que le Père et le Fils sont un seul Dieu, parce que le Fils engendré de la substance de son Père, qui ne souffre point de division et ne peut avoir de parties, ne peut être rien moins qu'un Dieu et un même Dieu avec son Père; car qui dit substance de Dieu la dit toute, et dit par conséquent Dieu tout entier. »

---

sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. » Relinquitur ergo quòd Dei Filius sit genitus de substantia Patris, aliter tamen quàm filius hominis. Pars enim substantiæ hominis generantis transit in substantiam geniti, sed divina natura impartibilis est; unde necesse est quòd Pater generando Filium, non partem naturæ in ipsum transfuderit, sed totam naturam ei communicaverit, remanente distinctione solùm secundùm originem, ut ex dictis patet (qu. 29, art. 7).

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm Filius dicitur natus de Patre, hæc præpositio, *de*, significat principium generans consubstantiale, non autem principium materiale. Quod enim producitur de materia, fit per transmutationem illius de quo producitur, in aliquam formam : divina autem essentia non est transmutabilis, neque alterius formæ susceptiva.

Ad secundum dicendum, quòd cùm dicitur Filius « genitus de essentia Patris, » secundùm expositionem Magistri, V, dist. 1 *Sententiarum*, designat habitudinem principii quasi activi. Ubi sic exponit : « Filius est genitus de essentia Patris, » id est, « de patre essentiâ, » propter hoc quod Augustinus, lib. XV *de Trin.*, cap. 13, dicit (1) : « Tale est quod dico de Patre essentiâ, ac si expressiùs dicerem de Patris es-

(1) Vel sic pleniùs : *Verbum quod nascitur de nostra scientia, dissimile est illi Verbo Dei quod natum est de Patris essentia : tale autem est ac si dicerem de Patris scientiâ, de*

le sens de notre locution : car on peut dire que la créature est du *Dieu essence*, mais il n'est pas permis de dire qu'elle est de l'*essence de Dieu*. Il faut donc expliquer la chose autrement. La préposition *de* marque toujours la consubstantialité : aussi ne disons-nous pas que la maison est de l'édificateur, parce qu'il n'en est pas la cause consubstantielle ; mais nous pouvons dire qu'une chose est de quelque chose, que nous entendions soit le principe consubstantiel, soit le principe actif (comme dans cette phrase : « Le Fils est du Père ») ; soit le principe matériel (comme lorsque je dis : « Le couteau est de fer ») ; soit enfin le principe formel, du moins dans les choses où la forme est subsistante, et non pas accidentelle. Ainsi comme on dit que l'ange est de la nature intellectuelle, de même on dit que le Fils est engendré de l'essence du Père, parce que cette essence adorable, communiquée par la génération, subsiste en lui.

3° La proposition : « Le Fils est engendré de l'essence du Père, » renferme des termes qui sauvent la distinction des personnes ; mais quand on dit : « Les trois personnes sont de l'essence divine, » on n'énonce aucun terme qui caractérise la distinction indiquée par la préposition *de*. Il n'y a donc point parité entre ces deux énonciations (1).

4° La parole biblique : « La Sagesse est créée, » peut s'entendre, non de la Sagesse qui est le Fils éternel, mais de la sagesse créée que Dieu donne aux créatures ; car il est dit, *Eccli.*, I, 9 : « Il l'a créée (la Sagesse) dans l'Esprit saint,... et l'a répandue sur toutes ses œuvres. » Et pourquoi

(1) Dans cette phrase : « Le Fils est engendré de l'essence du Père, » les mots *fils* et *père* marquent une distinction personnelle; car la paternité et la filiation ne peuvent se trouver dans le même sujet en même temps et sous le même rapport. Mais quand je dis : « Les trois personnes sont de l'essence divine, » je n'articule point de termes qui impliquent des relations opposées.

---

sentiâ. » Sed hoc non videtur sufficere ad sensum hujusmodi locutionis : possumus enim dicere quòd « creatura est ex Deo essentia, » non tamen quòd sit « ex essentia Dei. » Unde aliter dici potest, quòd hæc præpositio, *de*, semper denotat consubstantialitatem : unde non dicimus quòd domus sit de ædificatore, cùm non sit causa consubstantialis; possumus autem dicere quòd aliquid sit de aliquo, quocunque modo illud significetur ut principium consubstantiale; sive illud sit principium activum (sicut filius dicitur esse de patre); sive sit principium materiale (sicut cultellus dicitur esse de ferro); sive sit principium formale, in his dumtaxat in quibus ipsæ formæ sunt subsistentes, et non advenientes alteri. Possumus enim dicere quòd angelus aliquis est de natura intellectuali; et per hunc modum dicimus quòd « Filius est genitus de essentia Patris, » in quantum essentia Patris Filio per generationem communicata, in eo subsistit.

Ad tertium dicendum, quòd cùm dicitur : « Filius est genitus de essentia Patris, » additur aliquid respectu cujus potest salvari distinctio; sed cùm dicitur quòd « tres personæ sunt de essentia divina, » non ponitur aliquid respectu cujus possit importari distinctio per præpositionem significata. Et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quòd cùm dicitur : « Sapientia est creata, » potest intelligi non de sapientia quæ est Filius Dei, sed de sapientia creata, quam Deus indidit creaturis; dicitur enim *Eccles.*, I : « Ipse creavit eam (scilicet sapientiam) in Spiritu sancto, et effudit illam super omnia opera sua. » Neque est inconve-

Patris sapientiâ, vel (quod est expressius) de Patre scientiâ, vel de Patre sapientiâ. Verbum ergo Dei Patris unigenitus Dei Filius, Deus de Deo, lumen de lumine, sapientia de sapientiâ, essentia de essentiâ, etc.

l'Ecriture ne parleroit-elle pas, dans un seul et même texte, de la sagesse engendrée et de la sagesse créée, puisque la sagesse créée est une certaine participation de la sagesse increée ? Notre parole peut également être appliquée à la nature créée revêtue par le Fils ; alors elle présenteroit cette signification : « J'ai été créée dès le commencement, » c'est-à-dire : « J'ai été destinée dans la prescience divine à être unie à la créature. » Enfin rien n'empêche de dire que l'Ecriture appelle la sagesse *créée* et *engendrée*, pour caractériser la nature de la génération divine. Ce qui est engendré reçoit la nature de l'engendrant, et c'est là une perfection ; mais le créateur ne change pas et le créé ne reçoit point sa nature. Lors donc que le Fils est dit *créé* et tout ensemble *engendré*, le premier connotatif signale l'immutabilité du Père, et le second l'unité de nature dans le Père et dans le Fils. — C'est dans ces principes que saint Hilaire explique, *De Synodis*, les textes relatifs à la troisième personne : « L'Ecriture ne parle pas là, dit-il, de l'Esprit saint, mais de l'esprit créé ; elle nomme tantôt le *vent*, tantôt l'*air*, tantôt le *souffle de l'homme*, quelquefois même l'*âme* ou des substances invisibles. »

ARTICLE IV.

Y a-t-il en Dieu une puissance relative aux actes notionels?

Il paroît qu'il n'y a pas en Dieu de puissance relative aux actes notionels. 1° Toute puissance est active ou passive (1). Or Dieu n'a ni l'une ni l'autre de ces puissances. D'abord il n'a pas la puissance passive, nous l'avons démontré précédemment. Ensuite une des personnes divines n'a pas

(1) La puissance active est la faculté d'agir ; la puissance passive est la possibilité de recevoir tel ou tel acte, telle ou telle forme, telle ou telle modification. Nous avons souvent expliqué cela dans le premier volume.

---

niens quòd in uno contextu locutionis loquatur Scriptura de sapientia genita et de creata, quia sapientia creata est participatio quædam sapientiæ increatæ. Vel potest referri ad naturam creatam assumptam à Filio, ut sit sensus : « Ab initio et ante sæcula creata sum, » id est, « prævisa sum creaturæ uniri. » Vel per hoc quòd sapientia *creata* et *genita* nuncupatur, modus divinæ generationis nobis insinuatur. In generatione enim quod generatur accipit naturam generantis, quod perfectionis est ; in creatione verò creans non mutatur, sed creatum non recipit naturam creantis. Dicitur ergo Filius simul *creatus* et *genitus*, ut ex creatione accipiatur immutabilitas Patris, et ex generatione, unitas naturæ in Patre et Filio : et sic exponitur intellectus hujus scripturæ ab Hilario, lib. *de Synodis* (1). Authoritates autem aliæ inductæ non loquuntur de Spiritu sancto, sed de spiritu creato ; qui quandoque dicitur *ventus*, quandoque *aera*, quandoque *flatus hominis*, quandoque etiam *anima*, vel quæcunque substantia invisibilis.

ARTICULUS IV.

Utrùm in divinis sit potentia respectu actuum notionalium.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd in divinis non sit potentia respectu actuum notionalium. Omnis enim potentia est vel activa vel passiva. Sed neutra hìc competere potest. Potentia enim passiva in Deo non est, ut suprà ostensum est (qu. 25, art. 1) ; potentia verò activa non competit uni personæ respectu alte-

(1) Explicando Canonem 5, adversùs Arianos editum : Quia *opus creantis* (inquit) *non habet passionem ; et nativitas legitimam ostendit ex Deo Patre substantiam.*

(2) De his etiam I, *Sent.*, dist. 7, quæst. 1, art. 1 ; et quæst. 2, de potent., art. etiam 1.

la puissance active à l'égard d'une autre, puisque ces personnes adorables ne sont point faites. Donc Dieu n'a point de puissance relative aux actes notionels.

2° La puissance implique le possible. Or les personnes divines ne sont pas dans la catégorie du possible, mais dans celle du nécessaire. Donc il ne faut pas mettre en Dieu de puissance relative aux actes notionels, qui produisent les personnes divines.

3° Le Fils procède comme verbe, qui est la conception de l'intelligence; et le Saint-Esprit procède comme amour, qui appartient à la volonté. Or la puissance en Dieu, nous l'avons vu précédemment, a pour objet, non l'intelligence et la volonté, mais les effets (1). Donc il n'y a pas en Dieu de puissance qui ait pour objet les actes notionels.

Mais saint Augustin dit, *Contra Maximin.*, III : « Si Dieu le Père n'avoit pu engendrer un Fils égal à lui, où seroit sa puissance? » Donc il y a dans Dieu une puissance relative aux actes notionels.

(Conclusion. — Puisqu'il y a dans Dieu des actes notionels, il y a aussi une puissance relative à ces actes : il y a dans le Père la puissance d'engendrer le Fils, et dans le Père et dans le Fils la puissance de produire le Saint-Esprit par spiration.)

Il faut dire ceci : du moment où l'on admet en Dieu des actes notionels, on doit y reconnoître une puissanee qui les produit; car la puissance n'est pas autre chose que le principe de l'acte. Le Père est le principe de la génération, puis le Père et le Fils sont le principe de la spiration : nous

(1) Cela veut dire que Dieu peut poser ou non tel ou tel effet; mais qu'il ne peut pas connoître ou ne connoître pas, vouloir ou ne vouloir pas.

---

rius, cùm personæ divinæ non sint factæ, ut ostensum est. Ergo in divinis non est potentia ad actus notionales.

2. Præterea, potentia dicitur ad possibile. Sed divinæ personæ non sunt de numero possibilium, sed de numero necessariorum. Ergo respectu actuum notionalium quibus divinæ personæ procedunt, non debet poni potentia in divinis.

3. Præterea, Filius procedit ut verbum, quod est conceptio intellectûs. Spiritus autem sanctus procedit ut amor, qui pertinet ad voluntatem. Sed potentia in Deo dicitur per comparationem ad effectus, non autem per comparationem ad *intelligere* et *velle*, ut suprà habitum est (cap. 25, art. 1). Ergo in divinis non debet dici potentia per comparationem ad actus notionales.

Sed contra est, quod dicit Augustinus *contra Maximinum* hæreticum (lib. III) (1) : « Si Deus Pater non potuit generare Filium sibi æqualem, ubi est omnipotentia Dei Patris? » Est ergo in divinis potentia respectu actuum notionalium.

(Conclusio. — Cùm in divinis sint actus notionales, potentiam quoque ibi horum actuum ponere oportet; ut in Patre potentiam generandi Filium, in Patre et in Filio potentiam spirandi Spiritum sanctum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ponuntur actus notionales in divinis, ita necesse est ibi ponere potentiam respectu hujusmodi actuum; cùm potentia nihil aliud significet quàm principium alicujus actûs. Unde cùm Patrem intelligamus ut principium generationis, et Patrem et Filium ut principium spirationis, necesse est

(1) Ut cap. 7, paulò aliter videre est : *Quomodo nihil subtraxit Pater in generando Filium quem non æqualem genuit sed minorem?* Et paulò infrà : *Quid magnum est quia non subtraxit? An fortè dare non potuit? Ubi est omnipotentia Dei Patris? Prorsus ad hunc articulum res colligitur ut Deus Pater æqualem sibi gignere Filium aut non potuerit, aut noluerit : si non potuit, infirmus invenitur. Si noluit, invidus*, etc.

devons donc nécessairement attribuer au Père le pouvoir d'engendrer, puis au Père et au Fils le pouvoir de produire par spiration. La puissance d'engendrer est ce par quoi l'être engendre ; or tout être qui engendre engendre par quelque chose : donc tout être qui engendre a la puissance d'engendrer, et tout être qui produit par spiration a la puissance de produire de cette manière.

Je réponds aux arguments : 1° Les personnes procèdent, mais elles ne sont pas faites par les actes notionels. Nous n'attribuons donc pas à Dieu, relativement à ces actes, le pouvoir de faire les personnes, mais celui de leur donner la procession.

2° Le possible, pris par opposition au nécessaire, dérive de la puissance passive, qui n'existe pas en Dieu. Nous ne mettons donc pas en Dieu cette sorte de possible, mais uniquement celui qui a le nécessaire pour objet : ainsi nous disons : « Il est possible que Dieu existe, et que le Fils soit engendré (1). »

3° La puissance n'est autre chose que le principe, et le principe se distingue de ce qui en dérive. En outre, deux sortes de distinctions dans les choses qui se disent de Dieu : distinction réelle, et distinction seulement rationnelle. Or Dieu se distingue réellement, et dans l'essence, des choses dont il est le principe par création ; puis une personne se distingue réellement aussi de la personne dont elle est le principe par acte notionel ; mais l'action ne se distingue en Dieu de l'agent que rationnellement, au-

(1) La philosophie scolastique emploie le mot *possible* de deux manières : elle le dit d'abord des choses qui peuvent être et ne pas être, ensuite des choses qui peuvent être seulement. Dans le premier cas, notre adjectif est opposé à *nécessaire* et veut dire *contingent;* dans le second, il n'exclut pas le nécessaire et garde la signification propre de *possible, qui n'implique pas contradiction.* Or, Dieu n'a pas la première sorte de possible, parce qu'il ne renferme rien de contingent ; mais il a la seconde, parce que rien en lui n'implique contradiction. Ainsi, nous ne disons pas que Dieu peut être ou n'être pas ; mais nous disons qu'il peut être.

---

quòd Patri attribuamus potentiam generandi, et Patri et Filio potentiam spirandi. Quia potentia generandi significat id quo generans generat; omne autem generans generat aliquo : unde in omni generante oportet ponere potentiam generandi, et in spirante potentiam spirandi.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut secundùm actus notionales non procedit aliqua persona, ut facta (1) ; ita neque potentia ad actus notionales dicitur in divinis per respectum ad aliquam personam factam, sed solùm per respectum ad procedentem personam.

Ad secundum dicendum, quòd *possibile* secundùm quòd necessario opponitur, sequitur potentiam passivam, quæ non est in divinis : unde neque in divinis est aliquid possibile per modum istum, sed solum secundùm quòd possibile continetur sub necessario : sic autem dici potest, quòd sicut Deum esse est possibile, sic Filium generari est possibile.

Ad tertium dicendum, quòd potentia significat principium : principium autem distinctionem importat ab eo cujus est principium. Consideratur autem duplex distinctio in his quæ dicuntur de Deo : una secundùm rem, alia secundùm rationem tantùm. Secundùm rem quidem Deus distinguitur per essentiam à rebus quarum est per creationem principium, sicut una persona distinguitur ab alia cujus est principium secundùm actum notionalem; sed actio ab agente non distinguitur in Deo, nisi secun-

(1) Non Filius utique de quo Athanasius in Symbolo : *A Patre solo est, non factus nec creatus, sed genitus;* non etiam Spiritus sanctus de quo idem ibidem : *Non factus, sed procedens.*

trement elle seroit accidentelle dans l'Etre nécessaire (1). Ainsi la puissance, considérée comme principe, peut être attribuée à Dieu relativement aux actions qui produisent des choses distinctes de Dieu soit essentiellement, soit personnellement : comme donc nous mettons en Dieu la puissance de créer, de même nous devons y mettre la puissance d'engendrer et de produire par spiration. Mais connoître et vouloir ne sont pas des actes qui produisent des choses distinctes de Dieu soit essentiellement, soit personnellement : il n'y a donc pas en Dieu de puissance relative à ces actes, si ce n'est dans l'idée et dans l'expression ; car l'intelligence s'exprime en Dieu d'une autre manière que connoître, bien que connoître soit l'essence divine et n'ait pas de principe.

ARTICLE V.

La puissance d'engendrer appartient-elle à l'essence ou à la relation ?

Il paroît que la puissance d'engendrer ou de produire par spiration n'appartient pas à l'essence, mais à la relation. 1° La puissance n'est autre chose que le principe, comme on le voit par cette définition du Philosophe : « La puissance active est le principe de l'action. » Or le principe des personnes divines, ce sont les actes notionels : donc la puissance appartient aux relations, et non à l'essence.

(1) Ainsi, Dieu se distingue réellement et essentiellement de l'homme par la création, le Père se distingue réellement et personnellement du Fils par la génération, et l'intelligence divine se distingue rationnellement de l'intellection et du vouloir par l'expression. Or la puissance, étant le principe, implique la distinction réelle : donc il y a puissance en Dieu relativement aux créatures et aux personnes, mais non pas à l'égard de l'intellection et du vouloir. Cela revient à ce que nous avons dit dans une note précédente, que Dieu peut poser ou non tel ou tel effet, mais qu'il ne peut pas connoître ou ne connoître pas, vouloir ou ne vouloir pas.

---

dùm rationem tantùm, alioquin actio esset accidens in Deo. Et ideo respectu illarum actionum secundùm quas aliquæ res procedunt distinctæ à Deo, vel essentialiter vel personaliter, potest Deo attribui potentia, secundùm propriam rationem principii : et ideo sicut ponimus potentiam creandi in Deo, ita possumus ponere potentiam generandi vel spirandi. Sed *intelligere* et *velle* non sunt tales actus qui designent processionem alicujus rei à Deo distinctæ vel essentialiter vel personaliter (1) : unde respectu horum actuum non potest salvari ratio potentiæ in Deo, nisi secundùm modum intelligendi et significandi tantùm, prout diversimodè significatur in Deo *intellectus* et *intelligere*, cùm tamen ipsum *intelligere* Dei sit ejus essentia non habens principium.

ARTICULUS V.

Utrùm potentia generandi significet relationem et non essentiam.

Ad quintum sic proceditur (2). Videtur quòd potentia generandi vel spirandi significet relationem et non essentiam. Potentia enim significat principium, ut ex ejus diffinitione patet; dicitur enim potentia activa esse principium agendi, ut patet in V. *Metaphys.* (3). Sed principium in divinis respectu personæ dicitur notionaliter : ergo potentia in divinis non significat essentiam, sed relationem.

(1) Si præcisè spectentur secundùm se ut referuntur ad objecta, quæ sunt res intellectæ vel volitæ ; non autem si per comparationem ad verbum aut amorem.

(2) De his etiam I, *Sent.*, dist. 7, quæst. 1, art. 2; et quæst. 2, de potent., art. 2.

(3) Colligitur ex textu 17, vel cap. 12, quod inscribitur de potentia, cùm duplex potentia statim ab initio distinguitur; altera quasi *principium transmutationis in alio*, nempe activa; et altera veluti *principium transmutationis ab alio*, nempe passiva.

2° En Dieu, la puissance ne diffère pas de l'action. Or la génération divine forme une relation : donc la puissance d'engendrer en forme une aussi.

3° Les choses qui appartiennent à l'essence divine, sont communes aux trois personnes. Or la puissance génératrice n'est pas commune aux trois personnes, mais propre au Père : donc elle n'appartient point à l'essence.

Mais Dieu peut engendrer de la même manière qu'il le veut (1). Or la volonté d'engendrer appartient à l'essence ; donc la puissance de produire cet acte y appartient aussi.

(Conclusion. — La puissance d'engendrer appartient primitivement à l'essence divine, et secondairement à la paternité et à la relation.)

Il faut dire ceci : quelques auteurs pensent que, dans Dieu, la puissance d'engendrer appartient à la relation; mais nous ne devons point admettre cette opinion. On appelle proprement *puissance* ce par quoi la cause agit. Or l'être qui produit par son action, produit une chose qui lui ressemble dans la forme par laquelle il agit : ainsi l'homme engendré ressemble à l'engendrant dans la nature humaine, en vertu de laquelle s'opère sa génération. La puissance génératrice est donc ce en quoi l'engendré ressemble à l'engendrant. Or le Fils de Dieu ressemble au Père dans la nature divine : c'est donc la nature divine qui est dans le souverain Etre la puissance génératrice. Voilà ce qui fait dire à saint Hilaire, *De Trin.*, V : « Le Dieu engendré ne peut, ni ne pas avoir la nature de laquelle il est

(1) Dieu veut engendrer par une volonté concomitante, et non par une volonté produisant la génération. Cette doctrine résulte manifestement de ce qui précède, et Pierre Lombard l'enseigne de la manière la plus formelle, *Sent.* VI, 3.

---

2. Præterea, in divinis non differt *posse* et *agere*. Sed generatio in divinis significat relationem : ergo et potentia generandi.

3. Præterea, ea quæ significant essentiam in divinis, communia sunt tribus personis. Sed potentia generandi non est communis tribus personis, sed propria Patri : ergo non significat essentiam.

Sed contra est, quòd sicut Deus potest generare filium, ita et vult. Sed voluntas generandi significat essentiam : ergo et potentia generandi.

(Conclusio. — Potentia generandi principaliter divinam significat essentiam et in recto, paternitatem verò ac relationem non nisi in obliquo.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dixerunt quòd potentia generandi significat relationem in divinis. Sed hoc esse non potest. Nam illud propriè dicitur potentia in quocunque agente quo agens agit. Omne autem producens aliquid per suam actionem, producit sibi simile quantum ad formam qua agit : sicut homo genitus est similis generanti in natura humana, cujus virtute pater potest generare hominem. Illud ergo est potentia generativa in aliquo generante, in quo genitum similatur generanti; Filius autem Dei similatur Patri gignenti in natura divina : unde natura divina in Patre est potentia generandi in ipso (1). Unde Hilarius dicit in V. *de Trin.* : « Nativitas Dei non potest eam ex qua profecta est, non tenere naturam : nec

(1) Vel transposita constructione, quæ per se satis patere potest, *est in ipso potentia generandi* : quamvis et *potentia generandi in ipso*, intelligi aliter posset, quia generatio illa fit ad *intra*, sed hoc nihil ad institutum præsens. In verbis autem ex Hilario mox adjunctis reposuimus juxta illius textum *profecta est* pro eo quod corruptè priùs passim exemplaria S. Thomæ habebant, *perfecta est*. Ut ex lib. 5, juxta ipsius manuscriptis, notationem reddidimus, quod in impressis passim ut ex libro 2, notabatur. Ubi multa dicuntur, tamen quæ ostendunt Filium Dei ex natura vel essentia Patris procedere, sicut hîc intenditur; sive *Deum de Deo nasci, et illum esse perfecti Patris progeniem perfectam*, etc.

sorti, ni rien avoir qui ne soit pas Dieu, parce qu'il n'est pas d'autre chose que de Dieu. »

Nous devons donc répéter ce que dit le Maître des *Sentences*, I, 7 : « la puissance génératrice n'appartient pas également à la relation et à l'essence, en ce que l'essence est la même chose que la relation, mais elle appartient principalement à l'essence. Bien que la paternité s'énonce comme la forme du Père, elle n'en est pas moins une propriété qui constitue sa personne adorable, de même que la forme individuelle constitue la personne engendrant parmi les créatures. Or la paternité humaine n'est pas ce par quoi l'homme engendre ; car, autrement, Socrate engendreroit Socrate. De même la paternité divine n'est pas ce par quoi le Père éternel engendre, mais elle forme un attribut propre qui constitue sa personne ; car s'il n'en étoit pas ainsi, nous devons le dire encore, le Père engendreroit le Père (1). Par quoi donc le Père engendre-t-il ? Il engendre par la nature divine, dans laquelle le Fils lui ressemble. C'est dans ce sens que saint Jean Damascène dit, *De Orth. Fid.*, I, 18 : « La génération est l'œuvre de la nature, » non pas de la nature qui constitue la personne, mais de la nature qui donne la vertu d'engendrer. La puissance génératrice appartient donc directement à la nature divine, et indirectement à la relation.

Je réponds aux arguments : 1° La puissance n'est pas le rapport même du principe (car, autrement, nous devrions la placer dans la catégorie de la relation) ; mais elle est ce qui est principe, en prenant ce mot tel qu'on l'applique non pas à l'agent, mais à ce par quoi la cause agit. Or tandis que l'agent se distingue de l'ouvrage, et l'engendrant de l'engendré, ce par quoi le père engendre est commun à l'engendré et à l'engendrant, et cela d'autant plus parfaitement que la génération est elle-même plus parfaite. Puis donc que la génération divine est souverainement parfaite,

(1) L'ange de l'école nous a dit ceci : « L'engendrant produit un être qui lui ressemble dans ce par quoi il engendre. Si donc le Père engendroit par la paternité, le Fils lui ressembleroit dans la paternité, c'est-à-dire le Fils seroit Père.

---

enim aliud quàm Deus subsistit, quod non aliunde quàm de Deo subsistit. »

Sic igitur dicendum est, quòd potentia generandi principaliter significat divinam essentiam, ut Magister dicit VII, dist. primi *Sententiarum*, non autem tantùm relationem, nec etiam essentiam in quantum est idem relationi, ut significet ex æquo utrumque. Licèt enim paternitas ut forma Patris significetur, est tamen proprietas personalis habens se ad personam Patris, ut forma individualis in rebus creatis constituit personam generantem ; non autem est quo generans generat, alioquin Socrates generaret Socratem. Unde neque paternitas potest intelligi ut quo Pater generat, sed ut constituens personam generantis ; alioquin Pater generaret Patrem. Sed id quo Pater generat, est natura divina in qua ei Filius assimilatur. Et secundùm hoc Damascenus (lib. I, cap. 18) dicit quòd « generatio est opus naturæ, » non sicut generantis, sed sicut ejus quo generans generat. Et ideo potentia generandi significat in recto naturam divinam, sed in obliquo relationem.

Ad primum ergo dicendum, quòd potentia non significat ipsam relationem principii (alioquin esset in genere relationis) ; sed significat id quod est principium, non quidem sicut agens dicitur principium, sed sicut id *quo agens agit* dicitur principium. Agens autem distinguitur à facto, et generans à generato ; sed id *quo generans generat* est commune genito et generanti, et tantò perfectius quantò perfectior fuerit generatio. Unde, cùm divina generatio

ce par quoi elle se consomme est commun au Fils et au Père; il est dans tous deux la même chose par le nombre et non pas seulement par l'espèce, comme dans les êtres créés. Quand donc nous disons que l'essence divine est le principe par lequel le Père engendre, on n'en peut pas conclure que l'essence ineffable est distinguée du Fils ; mais on auroit le droit de tirer cette conclusion, si nous disions que l'essence divine engendre (1).

2° De même que la puissance d'engendrer ne diffère pas en Dieu de la génération, ainsi l'essence divine est la même chose réellement, mais non rationnellement, que la génération et la paternité.

3° Quand je dis puissance d'engendrer, *puissance* est au cas direct, et *d'engendrer* au cas indirect; c'est la même chose que si je disois l'essence du Père. La puissance d'engendrer est donc commune aux trois personnes quant à l'essence qu'elle implique ; mais elle est propre à la personne du Père quant à l'attribut notionel qui la détermine (2).

ARTICLE VI.

Les actes notionels peuvent-ils avoir pour termes plusieurs personnes ?

Il paroît que les actes notionels peuvent avoir pour termes plusieurs personnes, si bien qu'il peut y avoir en Dieu plusieurs personnes produites par génération ou par spiration. 1° Quiconque a la puissance d'engendrer peut engendrer. Or le Fils a la puissance d'engendrer : donc il peut engendrer. Mais, s'il engendre, il ne s'engendre pas lui-même : donc il engendre un autre fils; donc il peut y avoir plusieurs fils en Dieu.

(1) Notre saint auteur a combattu cette proposition dans un article précédent. Nous voyons ici qu'elle renferme une conséquence directement contraire à la foi; on peut donc la taxer d'hérésie.

(2) L'essence divine est commune à toutes les personnes ; mais l'essence divine du Père est propre à la première. L'expression que nous écrivons si souvent, *puissance d'engendrer*, présente les mêmes rapports : *puissance* implique l'essence, et d'*engendrer* se rapporte au Père.

---

sit perfectissima, id *quo generans generat* est commune genito et generanti; et idem numero, non solùm specie, sicut in rebus creatis. Per hoc ergo quod dicimus, quòd « essentia divina est principium quo generans generat, » non sequitur quòd essentia divina distinguatur à generato, sicut sequeretur, si diceretur quòd essentia divina generat (1).

Ad secundum dicendum, quòd sicut est idem in divinis potentia generandi cum generatione, ita essentia divina cum generatione et paternitate est idem re, sed non ratione.

Ad tertium dicendum, quòd cùm dico « potentiam generandi, » *potentia* significatur in recto, et *generatio* in obliquo, sicut si dicerem « essentiam Patris. » Unde, quantum ad essentiam quæ significatur, potentia generandi communis est tribus personis; quantum autem ad notionem quæ connotatur, propria est personæ Patris.

ARTICULUS VI.

Utrùm actus notionalis ad plures personas terminari possit.

Ad sextum sic proceditur (2). Videtur quòd actus notionalis ad plures personas terminari possit, ita quòd sint plures personæ genitæ vel spiratæ in divinis. Cuicunque enim inest potentia generandi, potest generare. Sed Filio inest potentia generandi : ergo potest generare. Non autem seipsum : ergo alium filium; ergo possunt esse plures filii in divinis.

(1) Hæretica loquutio videri debet, si præcisè sumatur.

(2) De his etiam I, *Sent.*, dist. 7, quæst. 2, art. 1 et 2; et quæst. 2, de potent., art. 1, ad 10; et art. 4, in corp.

2° Saint Augustin dit, *Contra Maxim.*, III, 12 : « Si le Fils n'a pas engendré le Créateur, ce n'est pas qu'il ne l'ait pu, mais c'est qu'il ne l'a pas dû. »

3° La puissance génératrice est incomparablement plus grande dans Dieu que dans l'homme. Or l'homme peut engendrer plusieurs fils : donc Dieu le peut à plus forte raison, d'autant plus que l'exercice n'amoindrit pas sa puissance.

Mais être ne diffère pas en Dieu de pouvoir (1). Si donc plusieurs fils pouvoient être en Dieu, il y en auroit plusieurs, et la Trinité dès lors renfermeroit plus de trois personnes, ce qui est une hérésie.

(Conclusion. — Un seul Père, un seul Fils, un seul Esprit saint est dans la Trinité.)

Il faut dire ceci : il n'y a qu'un Père, qu'un Fils et qu'un Saint-Esprit en Dieu : voilà ce qu'enseigne le Symbole de saint Athanase, et ce qu'on peut démontrer par quatre raisons.

1° Par les relations qui distinguent les personnes. Puisque les personnes divines sont les relations subsistantes, si nous admettions en Dieu plusieurs pères et plusieurs fils, nous devrions y admettre aussi plusieurs paternités et plusieurs filiations : dès lors nous serions contraints de distinguer ces entités personnelles matériellement ; car les formes de la même espèce ne se distinguent et ne se multiplient que par la matière, qui n'est pas dans l'Etre simple (2) Il n'y a donc qu'une filiation subsis-

(1) Dieu est tout ce qui peut être, parce qu'il est immense, illimité, infini : tout ce donc qui peut être est en Dieu ; donc, pouvoir être est en Dieu la même chose qu'être.

(2) L'ame humaine peut être plus ou moins pénétrante, plus on moins vive, plus ou moins vaste dans divers sujets ; mais ces degrés divers d'étendue, de vie, de pénétration ne distinguent

---

2. Præterea, Augustinus dicit, *Contra Maximinum*, lib. III, cap. 12 (1) : « Filius non genuit creatorem ; neque enim non potuit, sed non oportuit. »

3. Præterea, Deus Pater est potentior ad generandum quàm pater creatus. Sed unus homo potest generare plures filios : ergo et Deus, præcipuè cùm potentia Patris uno filio generato non diminuatur.

Sed contra est, quod in divinis non differt *esse* et *posse* (2). Si igitur in divinis possent esse plures filii, essent plures filii : et ita essent plures personæ quàm tres in divinis, quod est hæreticum.

(Conclusio. — In divinis unus tantùm est Pater, unus Filius, unus Spiritus sanctus.)

Respondeo dicendum quòd, sicut Athanasius (in suo Symbolo) dicit, in divinis est tantùm unus Pater, unus Filius, unus Spiritus sanctus. Cujus quidem ratio quadruplex assignari potest.

Prima quidem ex parte relationum quibus solùm personæ distinguuntur. Cùm enim personæ divinæ sint ipsæ relationes subsistentes, non possent esse plures patres vel plures filii in divinis nisi essent plures paternitates et plures filiationes : quod quidem esse non posset, nisi secundùm materialem eorum distinctionem ; formæ enim unius speciei non multiplicantur nisi secundùm materiam, quæ in divinis non

(1) Sive paulò pleniùs : *Absit autem ut ideo sit potentior Pater Filio, quia Pater genuit creatorem, Filius autem non*, etc.

(2) Ut ex III. *Physic.*, text. 32, sive cap. 4, colligi potest : ubi Aristoteles ait *posse* in perpetuis non differre ab ipso *esse*. Intelligit autem passivum *posse*, non activum ; seu potentiam ut sint, non ut agant ; cùm gracè dicat ἐνδέχεσθαι, quod significat contingere. Nec tamen intelligit *contingens* quod possit esse vel non esse (quia sic perpetuum non esset), sed quod in se continet potentiam essendi et sub necessario continetur ut jam antea indicatum est

tante dans la nature divine, tout comme il n'y auroit qu'une blancheur, si elle subsistoit en elle-même.

2° Par les processions. Dieu connoît et veut toute chose par un seul acte pur et simple : il ne peut donc y avoir en Dieu que deux personnes procédant, l'une comme Verbe et l'autre comme amour; c'est-à-dire il ne peut y avoir qu'un Fils et qu'un Saint-Esprit.

3° Par le mode des processions. Les personnes adorables procèdent naturellement, comme nous l'avons vu : or la nature est restreinte à une seule chose.

4° Par la perfection des personnes infinies. Le Fils est parfait par cela qu'il renferme toute perfection divine, et qu'il est seul Fils. — On doit faire le même raisonnement à l'égard des autres personnes.

Je réponds aux arguments : 1° Il faut accorder que le Fils a la même puissance que le Père ; mais il ne s'ensuit pas qu'il ait la puissance d'engendrer (*potentiam generandi*), si l'on prend le dernier mot (*d'engendrer, generandi*) comme le gérondif d'un verbe actif, dans cette signification : *qui engendre* (1) : ainsi le Fils a le même être que le Père ; mais l'être du Père n'est pas l'être du Fils, l'attribut notionel qui le détermine s'y oppose. Au contraire, si l'on voyoit dans notre mot (*generandi*) le gérondif d'un verbe passif, le Fils auroit la puissance d'engendrer, c'est-à-dire il pourroit être engendré. Enfin l'on devroit en dire autant, si l'on faisoit du même terme le gérondif d'un verbe neutre, dans ce sens : *La puissance de laquelle l'être procède.*

ni ne multiplient l'intelligence humaine. Pourquoi donc y a-t-il plusieurs intelligences humaines? Parce que cette partie de nous-mêmes est attachée, ou doit être attachée à plusieurs corps différents. Mais l'intelligence angélique, dira quelqu'un, n'est point unie à la matière; on devroit donc admettre, si l'on adoptoit vos principes, qu'il n'y a qu'un individu dans chaque espèce d'anges : qui croira cela? — Qui? Saint Thomas tout d'abord, puis les plus grands docteurs. On le verra plus tard.

(1) On ne peut admettre, grammaticalement, que ce sens-là; les autres interprétations sont peu naturelles, forcées, tirées par les cheveux. Il faut donc dire, purement et simplement, que le Fils n'a pas la puissance génératrice.

---

est. Unde in divinis non potest esse nisi una tantùm filiatio subsistens, sicut et albedo subsistens non posset esse nisi una.

Secunda verò ex modo processionum; quia Deus omnia intelligit et vult uno et simplici actu : unde non potest esse nisi una persona procedens per modum verbi, quæ est Filius; et una tantùm per modum amoris, quæ est Spiritus sanctus.

Tertia verò sumitur ex modo procedendi; quia personæ ipsæ procedunt naturaliter, ut dictum est (art. 2) : natura autem determinatur ad unum.

Quarta ex perfectione divinarum personarum. Ex hoc enim est perfectus Filius, quòd tota filiatio divina in eo continetur, et quòd est tantùm unus filius. Et similiter dicendum est de aliis personis.

Ad primum ergo dicendum quòd, quamvis simpliciter concedendum sit quòd potentiam quam habet Pater, habeat Filius, non tamen concedendum est quòd Filius habeat potentiam generandi, si *generandi* sit gerundivum verbi activi; ut sit sensus quòd Filius habeat potentiam ad generandum : sicut, licèt idem *esse* sit Patris et Filii, non tamen convenit Filio esse Patrem, propter notionale adjunctum. Si tamen hoc quod dico *generandi* sit gerundivum verbi passivi, potentia generandi est in Filio, id est ut generetur. Et similiter si sit gerundivum verbi impersonalis, ut sit sensus, « potentia generandi, » id est, « qua ab aliqua persona generatur. »

2° Saint Augustin ne veut pas dire, dans le passage objecté, que le Fils pourroit engendrer un fils; mais il veut dire, comme nous le verrons plus tard, que ce n'est point par défaut de puissance qu'il n'en engendre pas.

3° L'immatérialité et la perfection divine ne permettent pas, comme nous l'avons vu, qu'il y ait plusieurs fils en Dieu. Si donc il n'y en a qu'un seul, cela n'accuse pas le Père d'impuissance.

QUESTION XLII.

De l'égalité et de la ressemblance des personnes entre elles.

Il nous reste à considérer les personnes dans leurs rapports entre elles. A cet égard nous parlerons, d'abord de leur égalité et de leur ressemblance, ensuite de leur mission.

On demande six choses sur le premier point : 1° L'égalité existe-t-elle dans les personnes divines? 2° La personne procédante est-elle égale dans la durée à la personne dont elle procède? 3° Y a-t-il un ordre de nature dans les personnes divines? 4° Le Fils est-il égal au Père en grandeur? 5° Le Fils est-il dans le Père et le Père dans le Fils? 6° Le Fils est-il égal au Père en puissance?

Ad secundum dicendum, quòd Augustinus in verbis illis non intendit dicere quòd Filius posset generare filium, sed quòd hoc non est ex impotentia Filii quòd non generet, ut infra patebit (1).

Ad tertium dicendum, quòd immaterialitas et perfectio divina requirit ut non possint esse plures filii in divinis, sicut dictum est : unde quòd non sint plures filii, non est ex impotentia Patris ad generandum.

QUÆSTIO XLII.

De æqualitate et similitudine divinarum personarum ad invicem, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de comparatione personarum ad invicem. Et primò quantum ad æqualitatem et similitudinem; secundò quantum ad missionem.

Circa primum quæruntur sex : 1° Utrùm æqualitas locum habeat in divinis personis. 2° Utrùm persona procedens sit æqualis ei à qua procedit, secundùm æternitatem. 3° Utrùm sit aliquis ordo in divinis personis. 4° Utrùm personæ divinæ sint æquales secundùm magnitudinem. 5° Utrùm una earum sit in alia. 6° Utrùm sint æquales secundùm potentiam.

(1) Nempe quæst. 42, art. 6, ad 3, ubi minùs expressè tamen hoc indicatur, quia eadem potentia quæ est in Patre simul est in Filio, sed cum alia relatione. Habetur autem expressiùs lib. 1, *Sent.*, dist. 7, tum in textu, lit. G, seu § 7, tum in Expositione textûs, ubi dicitur quòd *posse generare* non est de illis quæ ad Filium pertinent; unde *non posse generare* impotentiam ejus non arguit.

ARTICLE I.

L'égalité existe-t-elle dans les personnes divines?

Il paroît que l'égalité n'existe pas dans les personnes divines. 1° *Egal* veut dire, comme le remarque le Philosophe, *un dans la quantité*. Or les personnes divines n'ont ni la quantité continue intrinsèque (la grandeur), ni la quantité continue extrinsèque (le temps et le lieu); elles ne renferment pas non plus l'égalité dans la quantité discrète, parce que deux sont plus qu'une. Donc l'égalité n'existe pas dans les personnes divines (1).

2° Les personnes divines ont la même essence. Or l'essence s'énonce comme forme, et la convenance dans la forme ne constitue pas l'égalité, mais la ressemblance. Donc c'est la ressemblance, et non l'égalité, qui existe dans les personnes divines.

3° L'égalité, partout où elle se trouve, est réciproque; car deux choses égales à une troisième sont égales entre elles. Or l'égalité n'est pas réciproque dans les personnes divines. En effet saint Augustin dit, *De Trin.*,

(1) Saint Thomas définit la quantité, *Opusc.* XLVIII, un accident étendu, qui distribue la substance en diverses parties intégrantes; elle s'applique à tout ce qui renferme le nombre, soit réellement, soit rationnellement.

Il y a la quantité dimensive ou de la masse, et la quantité virtuelle ou de perfection. Tandis que la première s'attache aux corps, la seconde se met par analogie dans les substances spirituelles, comme lorsque nous disons grand homme, grand cœur, grand esprit; elle dénote l'excellence de la nature, la durée de l'être et l'étendue de la puissance.

La quantité dimensive est permanente ou successive: permanente, quand les parties qui la composent existent en même temps; successive, quand ces parties viennent les unes après les autres. Cette dernière espèce forme le temps, qui est la mesure du mouvement.

La quantité permanente est continue ou discrète, suivant que ses parties forment un tout compact ou comme une série d'unités disjointes. Dans le premier cas, elle forme la ligne, la superficie et le corps; dans le second, elle constitue le nombre.

Nous avons exposé tout cela plus longuement, vol. 1, p. 48.

ARTICULUS I.

Utrùm æqualitas locum habeat in divinis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd æqualitas non competat divinis personis. Æqualitas enim attenditur secundùm *unum in quantitate*, ut patet per Philosophum, V. *Metaphys.*, text. 20. In divinis autem personis non invenitur neque quantitas continua intrinseca (quæ dicitur magnitudo), neque quantitas continua extrinseca (quæ dicitur locus et tempus); neque secundùm quantitatem discretam invenitur in eis æqualitas, quia duæ personæ sunt plures quàm una. Ergo divinis personis non convenit æqualitas.

2. Præterea, divinæ personæ sunt *unius essentiæ*, ut suprà dictum est (qu. 39, art. 2). Essentia autem significatur per modum formæ. Convenientia autem in forma non facit æqualitatem, sed similitudinem: ergo in divinis personis est dicenda similitudo et non æqualitas.

3. Præterea, in quibuscunque invenitur æqualitas, illa sunt sibi invicem æqualia, quia æquale dicitur æquali æquale. Sed divinæ personæ non possunt sibi invicem dici æquales (2); quia, ut Augustinus dicit, VI. *de Trin.*, cap. 10, «imago

(1) De his etiam III, part. quæst. 58, art. 2; ut et III, *Sent.*, dist. 19, quæst. 1, art. 1; et *Cont. Gent.*, lib. 4, cap. 9.

(2) Alioqui non omnis et quælibet imago continuò æqualitas est, vel adjunctam æqualitatem habet, ut idem Augustinus ostendit lib. 83 *Quæstionum*, quæst. 74, per exemplum hominis et speculi, sicut *in speculo est imago hominis, ut et similitudo* (inquit) *non tamen æqualitas, quia multa desunt imagini quæ tamen insunt illi rei de qua express est*, etc.

VI, 10 : « Lorsque l'image reproduit fidèlement l'original, elle lui est égale, mais l'original n'est pas égal à l'image. Or le Fils est l'image du Père : donc le Père n'est pas égal au Fils ; donc l'égalité n'est pas réciproque dans la Trinité ; donc elle n'existe pas dans les personnes divines.

3° L'égalité est une relation. Or la relation n'est pas commune à toutes les personnes, puisqu'elle les distingue. Donc l'égalité n'existe pas dans les personnes divines (1).

Mais on lit dans le Symbole de saint Athanase : « Les trois personnes sont coéternelles et coégales les unes aux autres (2). »

(Conclusion. — Puisque les trois personnes ont la même essence, elles sont nécessairement égales entre elles.)

Il faut dire ceci : nous devons mettre l'égalité dans les personnes divines. L'égalité, selon le Philosophe, c'est la négation de plus grand et de plus petit. Or il n'y a rien de plus grand ou de plus petit dans les personnes infinies ; car on ne peut, comme le dit Boëce, « augmenter ou diminuer

(1) La relation est le rapport d'une chose à une autre.

Elle est réelle, quand elle a son fondement dans la nature des choses ; elle est rationnelle, quand elle repose uniquement sur la conception de l'esprit.

On l'appelle de convenance, quand ses deux termes se réunissent dans une entité commune. S'ils se rencontrent dans la substance, on a l'identité ; si dans la quantité, on a l'égalité ; si dans la qualité, on a la ressemblance.

La relation d'action et de passion existe entre la cause et l'effet ; celle de la mesure et du mesurable résulte surtout des opérations intellectuelles.

La relation est mutuelle ou non mutuelle, selon que ses deux termes se rapportent ou ne se rapportent pas l'un à l'autre. Les relations de convenance sont mutuelles ; celles d'action et de passion le sont dans le domaine des choses créées, mais non entre le Créateur et les créatures ; enfin, celles de la mesure et du mesurable sont non mutuelles.

On peut voir de plus grandes explications, *quest.* XXVIII, *art.* 1, vol. II, p. 20.

(2) Le concile de Latran dit aussi, *De S. Trin. et fide cath.* : « Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont consubstantiels, égaux, pareillement tout-puissants, coéternels et le même principe de toute chose. » Notre saint auteur voit là, *Opusc.* XXV, cinq égalités : l'égalité dans l'essence, *consubstantiels ;* l'égalité dans la grandeur, *égaux ;* l'égalité dans la puissance, *pareillement tout-puissants ;* l'égalité dans la durée, *coéternels ;* enfin l'égalité dans la puissance, *le même principe de toute chose.*

---

si perfectè implet ; illud cujus est imago, ipsa coæquatur ei, non illud imagini suæ. » Imago autem Patris est Filius, et sic Pater non est æqualis Filio. Non ergo in divinis personis invenitur æqualitas.

4. Præterea, æqualitas relatio quædam est. Sed nulla relatio est communis omnibus personis, cùm secundùm relationes personæ ab invicem distinguantur. Non ergo æqualitas divinis personis convenit.

Sed contra est, quod Athanasius in suo Symbolo dicit, quòd « tres personæ coæternæ sibi sunt et coæquales. »

(Conclusio. — Cùm in divinis sit una essentia, æqualitatem quoque ibi ponere necessarium est.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est ponere æqualitatem in divinis personis ; quia, secundùm Philosophum in X. *Metaphys.* (1), *æquale* dicitur quasi per negationem minoris et majoris. Non autem possumus in divinis personis ponere aliquid majus et minus ; quia, ut Boëtius dicit in lib. *de Trin.*, « eos differentia (scilicet deitatis) comitatur, qui vel augent vel minuunt, ut Arium ; qui gradibus numerorum Trinitatem variantes distrahunt, atque in plu-

(1) Colligitur ex textu 19 et in *ant. Edit.*, cap. 8, sed in recentioribus græco-latinis cap. 5.

la Divinité, ni la soumettre aux chiffres du nombre, ni la rabaisser dans la pluralité. » De plus, les choses inégales ne peuvent avoir la même quantité numérique. Eh bien, qu'est-ce que la quantité dans l'Etre simple, sinon l'essence adorable? Si donc les personnes divines étoient inégales, elles n'auroient pas la même essence et ne feroient plus un seul Dieu : ce qui est impossible. L'égalité existe donc dans les personnes divines.

Je réponds aux arguments : 1° Il y a deux sortes de quantité. Premièrement la quantité dimensive ou de la masse, que les choses corporelles renferment seules, et qui ne peut dès lors exister dans les personnes divines. Secondement la quantité virtuelle, qui a son fondement dans la perfection de la nature ou de la forme et qui nous fait dire, par exemple, qu'un objet est plus ou moins chaud, selon qu'il possède cet attribut plus ou moins parfaitement. On peut envisager la quantité virtuelle dans sa racine, c'est-à-dire dans la perfection même de la forme ou de la nature : alors on l'appelle grandeur spirituelle, de même qu'on dit grandeur de la chaleur ; saint Augustin explique cela d'un seul mot quand il écrit, *De Trin.*, VI, 18 : « Dans les choses qui ne sont pas grandes par la masse, celle-là est plus grande qui est meilleure ; » car *meilleur* veut dire plus parfait. On peut encore envisager la quantité virtuelle dans les effets de la forme. Le premier effet de la forme est l'être, le second est l'opération ; car la chose est et l'agent opère par sa forme. Or, sous le rapport de l'être, les choses sont d'autant plus durables qu'elles ont une nature plus parfaite ; et sous le rapport de l'opération, elles possèdent d'autant plus de puissance pour agir, qu'elles ont une nature plus parfaite. En quoi consiste donc l'égalité des personnes divines ? Saint Augustin nous l'apprend, *De Fide, ad Petr.*, 1 : « Elle consiste en ce qu'aucune de ces personnes

---

ralitatem deducunt. » Cujus ratio est, quia inæqualium non potest esse una quantitas numero; quantitas autem in divinis non est aliud quàm ejus essentia : unde relinquitur, quòd si esset aliqua inæqualitas in divinis personis, non esset in eis una essentia, et sic non essent tres personæ unus Deus : quod est impossibile. Oportet igitur æqualitatem ponere in divinis personis.

Ad primum ergo dicendum, quòd duplex est quantitas : una, scilicet quæ dicitur *quantitas molis*, vel quantitas dimensiva, quæ in solis rebus corporalibus est; unde in divinis personis locum non habet. Alia est *quantitas virtutis*, quæ attenditur secundùm perfectionem alicujus naturæ vel formæ : quæ quidem quantitas designatur secundùm quòd dicitur aliquid magis vel minùs calidum, in quantum est perfectius vel minùs perfectum in tali caliditate. Hujusmodi autem quantitas virtualis attenditur primò quidem in radice, id est in ipsa perfectione formæ vel naturæ ; et sic dicitur magnitudo spiritualis, sicut dicitur magnus calor propter suam intensionem et perfectionem : et ideo dicit Augustinus, VI. *de Trin.*, cap. 18, quòd « in his quæ non mole magna sunt, hoc est majus esse quod est melius esse ; » nam melius dicitur quod perfectius est. Secundò autem attenditur quantitas virtualis in effectibus formæ. Primus autem effectus formæ est *esse*, nam omnis res habet *esse* secundùm suam formam ; secundus autem effectus est operatio, nam omne agens agit per suam formam. Attenditur igitur quantitas virtualis et secundùm *esse* et secundùm operationem : secundùm *esse* quidem in quantum ea quæ sunt perfectioris naturæ, sunt majoris durationis; secundùm operationem verò, in quantum ea quæ sunt perfectioris naturæ, sunt magis potentia ad agendum. Sic igitur, ut Augustinus dicit in lib. *de Fide ad Pet.*, cap. 1, « qualitas intelligitur

ne précède les autres dans l'éternité, ni ne les dépasse en grandeur, ni ne les domine par la puissance. »

2° L'égalité qui a la quantité virtuelle pour fondement, renferme la ressemblance et exclut l'excès: ainsi les choses qui ont une forme commune sont semblables, alors même qu'elles participent à cette forme dans des degrés différents; mais elles ne sont pas égales, dès qu'elles la possèdent plus parfaitement les unes que les autres. Or le Père et le Fils, non-seulement ont la même nature, mais ils la possèdent avec la même perfection : nous disons donc, pour bannir l'erreur d'Eunome, que le Fils est semblable au Père; puis nous ajoutons qu'il lui est égal, pour repousser l'hérésie d'Arius (1).

3° L'égalité et la ressemblance peuvent s'exprimer en Dieu de deux manières : par des noms et par des verbes. Quand elles s'expriment par des noms, la ressemblance et l'égalité sont réciproques entre les personnes divines : ainsi le Fils est égal et semblable au Père, comme le Père est semblable et égal au Fils, et cela parce qu'ils n'ont pas l'essence infinie l'un moins que l'autre. Comme donc le Fils a la grandeur du Père, comme il lui est égal, ainsi le Père a la grandeur du Fils, c'est-à-dire lui est égal. Mais, entre Dieu et les créatures, la ressemblance et l'égalité ne sont pas réciproques, comme le remarque l'Aréopagite, *De Div. Nom.*, IX : car si l'effet ressemble à la cause, parce qu'il en a la forme, la cause ne ressemble pas à l'effet, parce que la forme est primitivement dans l'un et secondairement dans l'autre. Maintenant, lorsque l'égalité s'exprime par des verbes, elle s'énonce avec mouvement. Or si le mouvement n'est pas dans la nature divine, on y trouve l'action de recevoir. Puis donc que le Fils

(1) Eunome disoit que le Fils n'a aucune ressemblance avec le Père, mais qu'il en diffère en toute chose. Arius avouoit, lui, que le Fils ressemble au Père; mais il prétendoit qu'il ne lui est pas égal, parce qu'il n'a pas la même nature.

---

in Patre et Filio et Spiritu sancto, in quantum nullus horum alium aut præcedit æternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate. »

Ad secundum dicendum, quòd ubi attenditur æqualitas secundùm quantitatem virtualem, æqualitas includit in se similitudinem et aliquid plus, quia excludit excessum: quæcunque enim communicant in una forma, possunt dici similia, etiamsi inæqualiter illam formam participant; sicut si dicatur aer esse similis igni in calore; sed non possunt dici æqualia, si unum altero perfectiùs formam illam participet. Et quia non solùm una est natura Patris et Filii, sed etiam æquè perfectè est in utroque, ideo non solùm dicimus Filium esse similem Patri, ut excludatur error Eunomii, sed etiam dicimus æqualem, ut excludatur error Arii.

Ad tertium dicendum, quòd æqualitas vel similitudo dupliciter potest significari in divinis: scilicet per nomina et per verba. Secundùm quidem quòd significatur per nomina, mutua æqualitas dicitur in divinis personis et similitudo : Filius enim est æqualis et similis Patri, et è converso; et hoc ideo, quia essentia divina non magis est Patris quàm Filii. Unde sicut Filius habet magnitudinem Patris, quod est esse eum æqualem Patri, ita Pater habet magnitudinem Filii, quod est esse eum æqualem Filio. Sed quantum ad creaturas (ut Dionysius dicit, IX. cap. *De div. Nom.*), non recipitur conversio æqualitatis et similitudinis : dicuntur enim causata similia causis, in quantum habent formam causarum; sed non è converso, quia forma principaliter est in causa, et secundariò in causato. Sed verba significant æqualitatem cum motu. Et licèt motus non sit in divinis, est tamen ibi *accipere*. Quia igitur Filius accipit à Patre, prop-

reçoit du Père, nous disons qu'il l'égale, mais nous n'articulons pas l'inverse.

4° Il y a deux choses à considérer dans les personnes divines : l'essence, qu'elles possèdent comme attribut commun ; puis les relations, qui les distinguent. Or l'égalité renferme ces deux choses : d'abord la distinction des personnes, car rien n'est égal à soi-même ; ensuite l'unité d'essence, car les personnes adorables sont égales entre elles, parce qu'elles ont la même grandeur et la même nature. Mais il y a deux principes certains, manifestes : c'est, d'une part, qu'aucun être ne se rapporte à soi-même par une relation réelle ; c'est, d'une autre part, que deux relations ne se rapportent pas l'une à l'autre par une troisième relation : ainsi quand nous disons que la paternité est opposée à la filiation, cette opposition ne forme pas une relation qui serve d'intermédiaire entre la paternité et la filiation, car autrement les rapports iroient se multipliant toujours, sans cesse, indéfiniment. La ressemblance et l'égalité dans Dieu ne sont donc pas une relation distincte des relations personnelles, mais elles renferment dans leur idée les relations distinctives des personnes tout ensemble et l'unité d'essence. Voilà pourquoi le Maître des Sentences dit que, dans ce domaine, les noms sont purement relatifs.

ARTICLE II.

La personne procédante est-elle coéternelle à son principe?

Il paroît que la personne procédante n'est pas coéternelle à son principe, qu'ainsi le Fils ne l'est pas au Père. 1° Arius disoit que la procession s'accomplit de douze manières. 1° Comme la ligne dérive du point : et là manque l'égalité de la simplicité. 2° Comme les rayons sortent du soleil :

---

ter hoc dicimus quòd Filius coæquatur Patri, et non è converso.

Ad quartum dicendum, quòd in divinis personis nihil est considerare nisi essentiam, in qua communicant, et relationes, quibus distinguuntur. Æqualitas autem utrumque importat : scilicet distinctionem personarum, quia nihil sibi ipsi dicitur æquale; et unitatem essentiæ, quia ex hoc personæ sunt sibi invicem æquales, quia sunt unius magnitudinis et essentiæ. Manifestum est autem quòd idem ad seipsum non refertur aliquâ relatione reali; nec iterum una relatio refertur ad alteram per aliquam aliam relationem : cùm enim dicimus quòd paternitas opponitur filiationi, oppositio non est relatio media inter paternitatem et filiationem, quia utroque modo relatio multiplicaretur in infinitum. Et ideo æqualitas et similitudo in divinis personis non est aliqua realis relatio distincta à relationibus personalibus, sed in suo intellectu includit et relationes distinguentes personas et essentiæ unitatem. Et propterea Magister dicit in trigesimâ primâ dist. primi *Sententiarum*, quòd in his appellatio tantùm est relativa.

ARTICULUS II.

Utrum persona procedens sit coæterna suo principio, ut Filius Patri.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd persona procedens non sit coæterna suo principio, ut Filius Patri. Arius enim duodecim modos generationis assignat. Primus modus est juxta fluxum lineæ à puncto, ubi deest æqualitas simplicitatis. Secundus modus est juxta emissionem radiorum à sole, ubi deest æqualitas

(1) De his etiam 4, *Cont. Gent.*, cap. 11; et quæst. 2, de potent., art. 3; et quæst. 3, art. 13; et *Opusc.*, cap. 41.

et là manque l'égalité de nature. 3° Comme l'empreinte vient du sceau : et là manquent la consubstantialité et la puissance (1). 4° Comme la bonne volonté découle de Dieu : et là manque aussi la consubstantialité. 5° Comme l'accident se sépare de la substance : et là manque l'existence individuelle. 6° Comme l'espèce sort de la matière, ainsi que les sens reçoivent la similitude des choses : et là manque l'égalité de la simplicité spirituelle. 7° Comme l'excitation de la volonté provient de la pensée : mais cette action est temporelle. 8° Comme la statue se forme de l'airain : mais cette transformation implique la matière. 9° Comme le mouvement dérive du moteur : mais il y a là cause et effet. 10° Comme le genre tire son origine de l'espèce : mais ces catégories ne se trouvent pas dans les personnes divines, car le Père ne s'affirme pas du Fils ainsi que le genre s'affirme de l'espèce. 11° Comme les choses extérieures procèdent de l'idée : mais il y a là succession dans le temps. 12° Enfin comme l'enfant descend du Père : mais ici encore se trouvent la priorité et la postériorité temporelle. Ainsi, toutes les fois qu'une chose procède d'une autre, on voit disparoître l'égalité de nature ou l'égalité de durée. Si donc le Fils procédoit du Père, il faudroit dire qu'il lui est ou inférieur, ou postérieur, ou l'un et l'autre.

2° Tout ce qui provient d'un autre a un principe. Or ce qui a un principe n'est pas éternel : donc le Fils ne l'est pas, non plus que le Saint-Esprit.

(1) Le Fils a la même nature et la même puissance que le Père ; mais l'empreinte n'a ni la même puissance ni la même nature que le sceau. A part cette double différence, l'empreinte faite par le sceau caractérise fort bien la procession du Fils. Aussi l'Apôtre écrit-il, *Hébr.*, I, 3, qu'il est « la splendeur de la gloire » du Père « et la figure de sa substance ; » (dans le grec, la forme, l'empreinte, le caractère, χαρακτὴρ ὑποστασεως.). Saint Basile, *Contra Eunom.*, II, l'appelle *le sceau*, et saint Hilaire, *De Trin.*, VIII, *le seing* du Père.

Les anciens regardoient le soleil entier comme un corps solide, et ses rayons comme un fluide éthéré. On croit aujourd'hui que le noyau du soleil est seul solide, et l'on a constaté qu'il est entouré de trois zones gazeuses.

Enfin le point est simple, tandis que la ligne est composée. Voilà comment l'égalité de la simplicité manque dans la procession qui fait sortir la ligne du point.

---

naturæ. Tertius modus est juxta characterem seu impressionem à sigillo, ubi deest consubstantialitas et potentiæ efficientia. Quartus modus est juxta immissionem bonæ voluntatis à Deo, ubi etiam deest consubstantialitas. Quintus modus est juxta exitum accidentis à substantia, sed accidenti deest subsistentia. Sextus modus est juxta abstractionem speciei à materia, sicut sensus accipit speciem à re sensibili ; ubi deest æqualitas simplicitatis spiritualis. Septimus modus est juxta excitationem voluntatis à cogitatione, quæ quidem excitatio temporalis est. Octavus modus est juxta transfigurationem, ut ex ære fit imago, quæ materialis est. Nonus modus est, ut motus à movente ; et hic etiam ponitur effectus et causa. Decimus modus est juxta eductionem specierum à genere, qui non competit in divinis, quia Pater non prædicatur de Filio, sicut genus de specie. Undecimus modus est juxta ideationem, ut arca exterior ab ea quæ est in mente. Duodecimus modus est juxta nascentia, ut homo est à patre ; ubi est *prius* et *posterius* secundùm tempus. Patet ergo quòd in omni modo quo aliquid est ex altero, deest æqualitas naturæ aut æqualitas durationis. Si igitur Filius est à Patre, oportet dicere aut eum esse minorem Patre, aut posteriorem, aut utrumque.

2. Præterea, omne quod est ex altero, habet principium. Sed nullum æternum habet principium : ergo Filius non est æternus, neque Spiritus sanctus.

3° Tout ce qui se corrompt finit : donc tout ce qui s'engendre commence ; car l'être est engendré pour qu'il soit. Or le Fils a été engendré par le Père : donc il a commencé d'être ; donc il n'est pas coéternel au Père.

4° Ou le Fils est engendré toujours, ou il l'est dans un certain temps. Or si le Fils étoit engendré toujours, il seroit toujours imparfait ; car les êtres le sont pendant leur génération : on le voit dans les choses successives qui deviennent indéfiniment, comme le mouvement et le temps (1). Donc le Fils est engendré dans un certain temps, donc il n'étoit pas avant ce temps-là.

Mais saint Athanase dit : « Les trois personnes sont coéternelles les unes aux autres (2). »

(1) Le temps renferme, pour ainsi dire, trois éléments : le passé, l'avenir et le présent. Or, le présent m'échappe quand je veux le saisir, l'avenir n'est pas encore, et le passé n'est plus.

Le mouvement a de même trois parties : A, B et C. Si vous placez le mobile en B, vous l'arrêtez, et dès lors plus de mouvement ; puis il n'est plus en A, ne se trouve pas encre en C.

Ainsi le temps fournit au passé sans le finir, et le futur lui échappe quand il le saisit. De même le mouvement ne comble point l'espace parcouru, et celui qui est devant lui le dépasse aussitôt qu'il l'atteint. Le temps et le mouvement poursuivent donc, sans l'atteindre, la réalisation de leurs éléments : ils deviennent toujours et ne sont jamais.

(2) Dans l'article précédent, nous avons cité le Symbole de saint Athanase et le concile de Latran. Longtemps auparavant, le onzième concile de Tolède disoit, *Coll. Concil.*, tom. II, part. 2 : « Reconnoissant la Trinité dans la distinction des personnes, nous confessons l'unité dans la nature ou substance. Et ces trois personnes ne peuvent être séparées ; car les unes ne sont ni avant, ni après, ni sans les autres. » Nous lisons dans la profession de foi publiée par le pape Damase, *ibid.*, tom. I, part. 1 : « Si quelqu'un dit que le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas toujours, qu'il soit anathème. » Et plus loin : « Si quelqu'un ne dit pas les trois personnes toujours vivantes, qu'il soit anathème. » Les Pères du concile de Constantinople écrivirent au même pape Damase : « L'ancienne foi nous apprend que le Père, le Fils et le Saint-Esprit ont la même dignité et le même règne éternel. »

Bossuet dit que plus un fils est parfait, plus un fils est fils, plus il est de même nature que son père ; il ajoute que le Verbe éternel procède de toute la substance de Dieu, car cette substance infinie ne souffre point de division ; puis il continue : « Qui sort ainsi de Dieu, c'est-à-dire de toute sa substance, possède en même temps son éternité tout entière, selon ce que dit le prophète, *Mich.*, V, 2 : « Sa sortie est dès le commencement, dès les jours de l'éternité, » parce que l'éternité est la substance de Dieu ; et quiconque est sorti de Dieu et de sa substance, en sort nécessairement avec une même éternité, une même vie, une même majesté. Car si un père transmet à son fils toute sa noblesse, combien plus le Père éternel communique-t-il à son Fils toute la noblesse avec toute la perfection et l'éternité de son être ! Ainsi le Fils de Dieu est nécessairement coéternel à son Père, car il ne peut y avoir rien de nouveau ni de temporel dans le sein de Dieu. La mutation et le temps, dont la nature est de changer toujours, n'approchent point de son sein auguste ; et la même perfection, la même plénitude d'être qui

---

3. Præterea, omne quod corrumpitur desinit esse : ergo omne quod generatur, incipit esse ; ad hoc enim generatur, ut sit. Sed Filius est genitus à Patre : ergo incipit esse et non est coæternus Patri.

4. Præterea, si Filius genitus est à Patre, aut semper generatur, aut est dare aliquod instans suæ generationis : si semper generatur (dum autem aliquid est in *generari*, est imperfectum ; sicut patet in successivis, quæ sunt semper in *fieri*, ut tempus et motus), sequitur quòd Filius semper sit imperfectus, quod est inconveniens. Est ergo dare aliquod instans generationis Filii : ante illud ergo instans Filius non erat.

Sed contra est, quod Athanasius dicit : « Totæ tres personæ coæternæ sibi sunt. »

(CONCLUSION. — Puisque ce n'est point par sa volonté, mais par sa nature parfaite de toute éternité que le Père engendre le Fils dans un acte non successif, le Fils est coéternel au Père.)

Il faut dire ceci : le Fils est coéternel au Père, une simple considération va nous le faire comprendre. Deux choses peuvent rendre l'être postérieur à son principe : l'agent et l'action. D'abord l'agent libre et l'agent naturel, par des causes différentes. L'agent libre a la faculté d'élection : comme il peut choisir la forme qu'il donne à l'effet, de même il est en son pouvoir de choisir tel et tel temps pour le produire. Quant aux agents naturels, ils ne reçoivent point avec l'existence toute la perfection de la vertu nécessaire pour agir, mais ils ne l'obtiennent qu'après un temps plus on moins long : ainsi l'homme ne peut engendrer dès ses premières années. Ensuite l'action fait que l'être vient après son principe, par cela qu'elle est successive. Supposé donc que l'agent commence d'agir en commençant d'être, l'effet n'existera point aussitôt que lui, mais seulement quand l'action sera consommée. Or il y a trois principes certains, manifestes : le Père engendre, non par sa volonté, mais par sa nature; puis la nature du Père est parfaite de toute éternité; puis enfin le Père ne déploie point son action génératrice progressivement : car, dans le cas

en exclut le néant, en exclut toute nature changeante. En Dieu tout est permanent, tout est immuable; rien ne s'écoule dans son être, rien n'y arrive de nouveau; et tout ce qu'il est en un seul moment, si on peut parler de moment en Dieu, il l'est toujours.

« Au commencement étoit le Verbe (*Jean*, I, 1). » Remontez à l'origine du monde, *le Verbe étoit*. Remontez plus haut si vous pouvez, et mettez tant d'années que vous voudrez les unes devant les autres; *il étoit :* il est comme Dieu, *celui qui est*. Saint Jean disoit dans l'*Apocalypse*, I, 4, 7, 8 : « La grace vous soit donnée par Celui » qui n'est autre chose que Celui « qui est, qui étoit et qui viendra : » c'est Dieu. Et un peu après : « Le voilà qui vient dans les nues. » Et c'est lui qui prononce ces paroles : « Je suis l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin, dit le Seigneur Dieu, qui est et qui étoit, et qui viendra. » Jésus-Christ est donc, comme son Père, *celui qui est*, et *qui étoit :* il est celui dont l'immensité embrasse le commencement et la fin des choses : et comme Fils et étant de même nature, de même substance que son Père, il est aussi de même être, de même durée et de même éternité. » (*Elévations.*)

(CONCLUSIO. — Cùm Pater non voluntate, sed naturâ ab æterno perfectâ, absque successiva actione Filium generet, eumdem ipsum sibi coæternum habet.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est dicere Filium esse coæternum Patri. Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd aliquid ex principio existens, posterius esse principio, potest contingere ex duobus : uno modo ex parte agentis, alio modo ex parte actionis. Ex parte agentis quidem, aliter in agentibus voluntariis, aliter in agentibus naturalibus. In agentibus quidem voluntariis, propter electionem temporis. Sicut enim in agentis voluntarii potestate est eligere formam quam effectui conferat, ut suprà dictum est (art. 2), ita in ejus potestate est eligere tempus in quo effectum producat. In agentibus autem naturalibus hoc contingit, quia agens aliquod non à principio habet perfectionem virtutis naturalis ad agendum, sed ei advenit post aliquod tempus; sicut homo non à principio generare potest. Ex parte autem actionis impeditur ne id quod est à principio, simul sit cum suo principio, propter hoc quòd actio est successiva. Unde dato quòd aliquod agens tali actione agere inciperet statim cùm est, non statim eodem instanti esset effectus, sed in instanti ad quod terminatur actio. Manifestum est autem secundùm præmissa, quòd Pater non generat Filium voluntate, sed naturâ; et iterum, quòd natura Patris ab æterno perfecta fuit; et iterum, quòd actio qua Pater producit Filium, non est successiva, quia sic Filius Dei successivè generaretur, et esset ejus generatio

contraire, la génération du Fils seroit successive, et dès lors elle impliqueroit la matière et le mouvement, ce qui ne peut être. Concluons donc que le Fils a existé aussitôt que le Père, qu'il lui est partant coéternel, et que le Saint-Esprit l'est à l'un et à l'autre.

Je réponds aux arguments : 1° De toutes les processions des créatures, aucune ne représente parfaitement, comme le dit saint Augustin, *De verbis Dom., Serm.* 38, la génération divine; nous devons donc recueillir dans toutes ces images les traits de ressemblance qu'elles nous offrent, et les compléter les unes par les autres. C'est ainsi que le concile d'Ephèse dit : « La splendeur nous annonce la coéternité du Père, le Verbe humain nous montre l'impassibilité de sa naissance, et le nom même de *Fils* nous révèle sa consubstantialité. » La représentation la plus expressive de l'auguste mystère, c'est le verbe qui procède de la connoissance; seulement il vient après son principe dans l'intelligence qui passe de la puissance à l'acte. On ne peut dire cela de Dieu (1).

(1) Nous avons parlé du nom *Fils :* voici quelques mots sur la splendeur et sur la parole. « Voyez cette délicate vapeur que la mer, doucement touchée du soleil et comme imprégnée de sa chaleur, envoie jour et nuit comme d'elle-même vers le ciel, sans diminution de son vaste sein. C'est pourtant le plus pur de sa substance et quelque chose de même nature, quoique non de même matière, que les eaux qu'elle se réserve. Ainsi, dit Salomon, *Sag.*, VII, 25, « La sagesse, » que Dieu engendre dans l'éternité, « est une vapeur de sa toute-puissante vertu, et une très-pure émanation de sa clarté.

» On peut encore entendre par cette vapeur la chaleur même qui sort du soleil, « dont nul ne peut se cacher, » comme dit David (*Ps.* XVIII, 7). Quoi qu'il en soit, on voit que le sage cherche, par toutes ces comparaisons, à nous faire entendre une génération qui n'altère ni n'entame la substance; et dans le Père et le Fils une distinction qui n'en ôte point l'unité. C'est ce qui ne se trouve pas dans les créatures, et encore moins dans les créatures corporelles : mais il nous propose pourtant ce qu'il y a de plus épuré dans la nature sensible, pour en tirer des images les plus dégagées qu'il soit possible de l'altération qui paroît dans les productions ordinaires.

» Considérez cet éclat, ce rayon, cette splendeur qui est la production et comme le fils du soleil : elle en sort sans le diminuer et sans s'en séparer elle-même, sans attendre le progrès du temps. Tout d'un coup, dès que le soleil a été formé, sa splendeur est née et s'est répandue avec lui, et on voit toute la beauté de cet astre. Ainsi, disoit Salomon, la sagesse sortie du sein de Dieu « est la délicate vapeur, la très-pure émanation, » le vif rejaillisse-

materialis et cum motu, quod est impossibile. Relinquitur ergo quòd Filius fuit quandocunque fuit Pater : et sic Filius est coæternus Patri, et similiter Spiritus sanctus utrique.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in libro *De verbis Domini* (serm. 38), nullus modus processionis alicujus creaturæ perfectè repræsentat divinam generationem (1); unde oportet ex multis modis colligere similitudinem, ut quod deest ex uno, aliqualiter suppleatur ex altero. Et propter hoc dicitur in Synodo Ephesina : « Coexistere semper coæternum Patri Filium, splendor tibi denuntiet; impassibilitatem nativitatis ostendat verbum; consubstantialitatem filii nomen insinuet. » Inter omnia tamen expressiùs repræsentat processio verbi ab intellectu; quod quidem non est posterius eo à quo procedit, nisi sit talis intellectus qui exeat de potentia in actum : quod in Deo dici non potest.

(1) Ut videre est ibi cap. 5 ac deinceps, ubi quædam exempla notat proferri posse quæ *coæternitatem* sive *coævitatem* significent sicut splendoris qui ab igne procedit statim atque ignis est; sed non identitatem substantiæ quæ non est in splendore cum igne. Quædam autem alia quæ ostendant identitatem substantiæ; sed non *coævitatem* vel coexistentiam, sicut hominis qui ab homine generatur. Unde jungenda simul utraque vult, ut personarum coæternitas et consubstantialitas intelligatur.

2° L'éternité exclut le principe de durée, mais non le principe d'origine.

3° Toute corruption est un changement, et voilà pourquoi ce qui se

ment, « l'éclat de sa lumière éternelle (*Sag.*, VII, 25) : » ou, comme parle saint Paul, « c'est le rayon resplendissant de la gloire de Dieu et l'empreinte de sa substance (*Hébr.*, I, 3). » Dès que la lumière est, elle éclate : si l'éclat et la splendeur du soleil n'est pas éternelle, c'est que la lumière du soleil ne l'est pas non plus; et par une raison contraire, si la lumière étoit éternelle, son éclat et sa splendeur le seroit aussi. Or, Dieu est une lumière où il n'y a point de ténèbres; une lumière qui, n'étant point faite, subsiste éternellement par elle-même et ne connoît ni commencement ni déclin. Ainsi son éclat, qui est son Fils, est éternel comme lui, et ne se divise pas de sa substance. Tous les rayons, pour ainsi parler, tiennent au soleil; son éclat ne se détache jamais : ainsi, sans se détacher de son Père, le Fils de Dieu en sort éternellement; et mettre Dieu dans son Fils, c'est mettre la lumière dans son rayon et dans sa splendeur.....

» Mais tout cela est mort : le soleil, son rayon, sa chaleur,... sont choses mortes. Dieu a fait une image plus vive de son éternelle et pure génération; et afin qu'elle nous fût plus connue, c'est en nous-même qu'il l'a faite. » (Bossuet, *Elévations.*)

« L'homme, poursuit saint Chrysostôme, trouve en lui-même une merveille bien propre à lui donner une idée du Verbe de Dieu : c'est la parole. Non pas que la parole de l'homme soit en tout semblable au Verbe de Dieu, mais parce qu'elle a réellement avec lui des caractères frappants de ressemblance.

» Notre parole donc ne représente qu'imparfaitement le Verbe divin; mais je dis qu'elle peut servir à nous faire comprendre des choses qui sont bien au-delà de la portée de notre intelligence. Notre parole est incorporelle, invisible : nos mains ne sauroient la saisir, notre pensée seule a prise sur elle. Cette parole est réellement la fille de notre ame; elle est engendrée sans que notre âme éprouve aucune division, aucun partage; elle n'est point une partie de l'ame qui l'a produite, elle n'en est point séparée.

» Incrédules, comprenez-vous cela? Et cependant toutes ces choses ont rapport à votre nature. Comment donc osez-vous scruter témérairement ce qui est si fort au-dessus de vous?

» Ce n'est pas tout. L'ame enfante, la parole naît; elle remplit les oreilles de tous ceux qui écoutent; et pourtant elle ne se sépare point de l'ame qui l'a produite : tous l'entendent, chacun l'embrasse tout entière, et cependant elle n'est ni divisée ni morcelée; elle demeure entière, indivisible.

» Mais voici encore une autre merveille. Notre parole est incorporelle de sa nature, elle est indivisible; nos sens ne peuvent la saisir. Mais Dieu a trouvé dans sa sagesse un moyen de nous la faire en quelque sorte voir par les yeux, et toucher par les mains. Qu'a-t-il fait? Il nous a enseigné la manière de l'exprimer par des caractères, qui en sont devenus comme le corps; et cette parole que vous entendiez naguère sans la voir, vous la voyez maintenant, lorsque vous lisez; vos mains tout à l'heure ne pouvoient la toucher, en ce moment vous la portez dans ce livre.

» Et quoique les caractères rendent en quelque sorte la parole corporelle, elle n'est point renfermée dans les caractères; elle reste unie à celui qui parle et tout ensemble à celui qui lit. Si l'on saisissoit le livre et qu'on le mît en pièces, on détruiroit ce qu'il y a de matériel dans la parole, mais le discours n'en resteroit pas moins intact. Ecoutez. Dieu dit à Jérémie, *Jér.*, XXXVI, 27 et suiv. : « Prophète, écris dans ce livre toutes mes paroles, et les porte au roi Joachim. » Mais comme ces paroles étoient des reproches que le Seigneur adressoit au roi, qu'arriva-t-il? Joachim saisit le livre, le déchira et le jeta au feu. Et le Seigneur dit à Jérémie : « Prophète, assieds-toi de nouveau, et écris une seconde fois au roi les mêmes paroles, afin qu'il comprenne que, s'il peut détruire de vains caractères, il ne lui est pas donné d'anéantir mes paroles.

» Elève maintenant, ô homme! ton esprit à des choses plus sublimes. Le Fils unique de

---

Ad secundum dicendum, quòd æternitas excludit principium durationis, sed non principium originis.

Ad tertium dicendum, quòd omnis corruptio est mutatio quædam; et ideo omne quod corrumpitur, incipit non esse et desinit esse. Sed

corrompt commence et cesse d'être. Mais la génération divine n'est pas un changement, comme nous l'avons dit dans une occasion précédente; le Fils est donc engendré toujours, et toujours le Père engendre.

4° Le temps renferme une chose indivisible, l'instant; puis une autre chose qui dure, le temps même. Dans l'éternité, non-seulement l'instant est indivisible, mais il dure toujours, comme nous l'avons vu. Or la génération du Fils n'appartient pas à l'instant du temps ou au temps, mais à l'éternité. En conséquence, lorsque nous voulons marquer la permanence, en quelque sorte le présent de l'éternité, nous pouvons dire, comme Origène, que le Fils naît toujours : mais il vaut mieux dire, avec saint Grégoire et avec saint Augustin, qu'il est toujours né, *toujours* indiquant la pérennité éternelle et *né* la perfection du Verbe engendré. Puis donc que le Fils n'est pas imparfait, il n'est pas vrai, comme le prétendoit Arius, qu'il ait existé un temps où il n'étoit pas (1).

ARTICLE III.

Y a-t-il un ordre de nature dans les personnes divines?

Il paroît qu'il n'y a pas un ordre de nature dans les personnes divines.

1° Tout ce que renferment ces personnes adorables, est ou l'essence, ou la personnalité, ou la notion. Or l'ordre de nature n'appartient à aucune de

Dieu, Dieu lui-même revêt notre corps pour se rendre visible à nos yeux. Auparavant, nos mains ne pouvoient le toucher. Mais, après son incarnation, les Apôtres ont pu dire en toute vérité : « Nous l'avons vu, nous l'avons touché de nos mains, et nos oreilles ont entendu sa voix (I *Jean*, I, 1). » Il étoit tout à la fois visible et invisible : visible en tant qu'homme, et c'est contre lui que les Juifs ont exercé leur fureur. Ils ne voyoient en lui que ce qui paroissoit, ils ignoroient ce qui ne paroissoit pas. Ils ont crucifié son corps, ils lui ont arraché la vie, mais ils n'ont pu lui arracher la nature divine. Quoi! ma parole ne périt point avec les caractères qui l'expriment, qui en sont comme le corps; et Dieu le Verbe, la source de la vie, périroit avec le corps qu'il a revêtu! » (Saint Chrysostôme, *Comment. sur S. Matthieu.*)

(1) Le Fils est parfait comme tel, dans la filiation, dès qu'il est né. Or, le Fils de Dieu est toujours parfait, donc il est toujours né; donc il n'y a point de temps où il n'étoit pas.

---

generatio divina non est transmutatio, ut dictum est (qu. 27). Unde Filius semper generatur, et Pater semper generat.

Ad quartum dicendum, quòd in tempore aliud est quod est indivisibile, scilicet instans; et aliud est quod est durans, scilicet tempus. Sed in æternitate ipsum *nunc* indivisibile est, et semper stans, ut dictum est (qu. 10). Generatio verò Filii non est in *nunc* temporis aut in tempore, sed in æternitate. Et ideo ad significandum præsentialitatem et permanentiam æternitatis, potest dici quòd semper nascitur, ut Origenes dixit. Sed (ut Gregorius et Augustinus dicunt) (1), melius est quòd dicatur *semper natus;* ut *ly semper* designet permanentiam æternitatis, et *ly natus* perfectionem geniti. Sic ergo Filius non est imperfectus, neque « erat quando non erat, » ut Arius dixit.

ARTICULUS III.

Utrum in divinis personis sit ordo naturæ.

Ad tertium sic proceditur (2). Videtur quòd in divinis personis non sit ordo naturæ. Quicquid enim in divinis est, vel est essentia, vel

(1) Orig. *hom.* 2, super Joan 1, Greg. 29 *moral.*, cap. 21. August. in illud *Psal.* 2 : *Hodie genui te.*

(2) De his etiam I, *Sent.*, dist. 12, art. 2; et dist. 20, art. 3, et quæst. 10, de potent., art. item 3.

ces trois choses : donc il n'y a pas un ordre de nature dans les personnes divines.

2° Où règne l'ordre, là certaines choses sont antérieures à d'autres choses, au moins dans la nature et dans l'idée. Mais les personnes divines ne renferment, comme le dit saint Athanase, ni l'antériorité ni la postériorité (1) : donc il n'y a pas un ordre de nature dans les personnes divines.

3° Tout ce qui forme un ordre quelconque, est distinct. Or la nature n'est pas distincte dans la Trinité : donc elle ne forme pas un ordre ; donc il n'y a pas un ordre de nature dans les personnes divines.

4° La nature de Dieu est son essence. Or il n'y a pas un ordre d'essence dans les personnes divines : donc il n'y a pas non plus un ordre de nature.

Mais où se trouve la pluralité sans ordre, là est la confusion. Or il n'y a pas confusion, comme le dit encore saint Athanase, dans les personnes divines (2). Donc il y a un certain ordre.

(Conclusion. — Il y a nécessairement un ordre de nature dans les personnes divines, parce qu'il y a un principe d'origine sans priorité.)

Il faut dire ceci : l'ordre se trouve partout où se rencontre un principe. Comme donc nous admettons un principe de la multiplicité, par exemple le point, qui forme le lieu ; puis un principe intellectuel, qui produit la démonstration (3) ; puis encore un principe d'action, qui met en jeu les

(1) Saint Athanase dit cela dans le Symbole qui porte son nom : « Dans la Trinité, il n'y a rien d'antérieur ni rien de postérieur. » On lit aussi dans saint Léon, *Serm.* II, *de Pentec.* : « Aucune personne n'est antérieure ou postérieure à une autre. »

(2) Cette parole se trouve encore dans le Symbole que nous venons de citer : « La foi catholique est de reconnoître un seul Dieu dans la Trinité et d'adorer la Trinité dans l'unité, sans confondre les personnes et sans diviser la substance. »

(3) Le point produit la ligne, et la ligne engendre la surface. Or, la surface concave, c'est le lieu.

Ensuite, le principe de la démonstration est la source de nos connoissances ; c'est une proposition claire, évidente, dans laquelle se résument toutes les propositions démontrables.

Ce premier principe se formule ainsi, d'après Aristote : « La même chose ne peut être et ne pas être en même temps. » Vérité mère, universelle, qui renferme et produit tout dans les connoissances humaines. Elle contient, elle engendre cette proposition : « L'être est ce qui

---

persona, vel notio. Sed ordo naturæ non significat essentiam, neque aliquam personarum aut notionum : ergo ordo naturæ non est in divinis.

2. Præterea, in quibuscunque est ordo naturæ, unum est prius altero, saltem secundùm naturam et intellectum. Sed in divinis personis nihil est prius aut posterius, ut Athanasius dicit : ergo in divinis personis non est ordo naturæ.

3. Præterea, quicquid ordinatur, distinguitur. Sed natura in divinis non distinguitur : ergo non ordinatur ; ergo non est ibi ordo naturæ.

4. Præterea, natura divina est ejus essentia. Sed non est in divinis ordo essentiæ : ergo neque ordo naturæ.

Sed contra : ubicunque est pluralitas sine ordine, ibi est confusio. Sed in divinis personis non est confusio, ut Athanasius dicit : ergo est ibi ordo.

(Conclusio. — Quemdam in divinis naturæ ordinem necesse est esse, secundùm quòd ibi quoddam originis principium est absque prioritate.)

Respondeo dicendum, quòd ordo semper dicitur per comparationem ad aliquod principium. Unde sicut dicitur principium multipliciter, scilicet secundùm situm, ut punctus ; secundùm intellectum, ut principium demonstrationis, et secundùm causas singulas ; ita etiam dicitur ordo.

causes particulières : de même nous devons admettre un certain ordre dans toutes ces choses. Or un principe d'origine sans priorité se révèle dans la nature infiniment féconde : il y a donc dans cette nature un ordre d'origine sans priorité : et voilà ce que l'évêque d'Hippone appelle « l'ordre de nature ; ordre qui ne met pas l'antériorité dans telle ou telle personne, mais qui les fait procéder les unes des autres (1). »

est ; » puis celle-ci : « L'être est un, vrai et bon ; » puis cette autre : « Tout ce qui est est, tant qu'il est ; » puis cette autre : « Toute chose est ou n'est pas ; » puis cette autre encore : « L'affirmation et la négation ne peuvent être vraies de la même chose, en même temps et sous le même rapport ; » puis enfin cette autre : « Dès que l'affirmation est vraie d'une chose, la négation est fausse. »

(1) Le dernier Père de l'Eglise dit :

« Il me glorifiera, parce qu'il prendra du mien (*Jean*, XVI, 14). » Que Jésus-Christ daigne nous parler de ces communications intérieures des personnes divines, et nous faire entrer en quelque façon dans cet ineffable secret, il y a de quoi s'en étonner. Vraiment il nous traite en amis, comme il disoit lui-même, en nous apprenant non-seulement ce qu'il fait au dehors, mais encore ce qu'il fait au dedans. *Il prendra du mien :* le Fils a tout pris du Père, et il glorifie le Père ; le Saint-Esprit prend du Fils, et il glorifie le Fils. Il semble que c'est là le but de cette parole. Mais écoutons de quelle sorte Jésus-Christ s'explique. Il ne dit pas : *Il prendra de moi*, mais : *Il prendra du mien.* O Sauveur ! que voulez-vous dire ? M'est-il permis de le chercher, ou bien m'en tiendrai-je à ce que vous dites, sans rien dire ni rien chercher davantage dans cette parole ? Mais votre Eglise y a trouvé que le Saint-Esprit procédoit de votre Père et de vous, et que c'étoit pour cela que le Saint-Esprit étoit votre esprit, comme il étoit l'esprit du Père. Il est appelé l'esprit de Jésus-Christ, *spiritus Christi* (I *Pet.*, I, 11) ; il est à Jésus-Christ ; Jésus-Christ l'envoie : par quelle autorité, si ce n'est par l'autorité de principe et d'origine ? car il ne peut y en avoir d'autres entre les personnes divines.....

» Le Saint-Esprit prend du Père, dont il procède primitivement ; et en prenant au Père il prend ce qui est au Fils, puisque tout est commun entre le Père et le Fils, excepté sans doute d'être Père ; il a donc aussi d'être principe du Saint-Esprit, car cela n'est pas être Père. Le Fils prend cela du Père ; et le Père qui, en l'envoyant, en l'engendrant dans son sein, lui communique tout, excepté d'être Père, lui communique par conséquent d'être le principe productif du Saint-Esprit. C'est pourquoi le Saint-Esprit est l'esprit du Père comme du Fils, envoyé en l'unité de l'un et de l'autre, procédant de l'un et de l'autre comme d'un seul et même principe, parce que le Fils a reçu du Père d'être principe du Saint-Esprit ; et c'est pourquoi Jésus-Christ ne dit pas : *Il prendra de moi*, parce que ce seroit dire en quelque façon qu'il en seroit le seul principe, et que le Saint-Esprit procède du Fils comme le Fils procède du Père, c'est-à-dire de lui seul ; mais il n'en est pas ainsi, car le Saint-Esprit procède du Père radicalement, et s'il procède du Fils, c'est du Père que le Fils a pris de le produire ; et c'est pourquoi il dit plutôt : *Il prendra du mien*, que de dire : *Il prendra de moi*, parce qu'encore qu'en effet il prenne de lui, il ne prend de lui que ce que lui-même a pris du Père. Il procède donc du Père et du Fils ; mais il procède du Père par le Fils, parce que cela même que le Saint-Esprit procède du Fils, le Fils l'a reçu du Père, de qui il a tout reçu.

» C'est ce qui explique la raison mystique et profonde de l'ordre de la Trinité. Si le Fils et le Saint-Esprit procédoient également du Père, sans aucun rapport entre eux deux, on pourroit aussi bien dire le Père, le Saint-Esprit et le Fils, que le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Or ce n'est pas ainsi que Jésus-Christ parle. L'ordre des personnes est inviolable, parce que si le Fils est nommé après le Père parce qu'il en vient, le Saint-Esprit vient aussi du Fils, après lequel il est nommé ; et il est l'Esprit du Fils, comme le Fils est le Fils du Père. Cet ordre ne peut être renversé ; c'est en cet ordre que nous sommes baptisés, et le Saint-Esprit ne peut non plus être nommé le second, que le Fils ne peut être nommé le premier. » (Bossuet, *Méditations.*)

In divinis autem dicitur principium secundùm originem, absque prioritate, ut dictum est (qu. 33). Unde oportet ibi esse ordinem, secundùm originem, absque prioritate : et hic vocatur *ordo naturæ*, secundùm Augustinum (1), « non quo alter fit prior altero, sed quo alter est ex altero. »

(1) *Contra Maximinum*, lib. 3, cap. 14, post medium.

Je réponds aux arguments : 1° L'ordre de nature est la notion d'origine prise en général et non en particulier.

2° Parmi les choses créées, lors même que l'être est coperpétuel à son principe dans la durée, le principe considéré comme tel précède l'être dans la nature et dans l'idée ; mais si l'on envisage les relations de cause et d'effet, le principe et l'être, étant corrélatifs, existent en même temps dans la nature et dans l'idée, parce qu'ils se définissent l'un par l'autre. En Dieu, les relations mêmes sont les personnes subsistantes dans une même essence. Rien ne peut donc faire, ni l'essence, ni la relation, qu'une personne soit antérieure à une autre, pas plus dans la nature que dans l'idée.

3° Quand nous disons *ordre de nature*, nous entendons qu'il y a dans les personnes divines un ordre fondé sur l'origine naturelle, mais nous ne mettons pas cet ordre dans la nature même.

4° *Nature* signifie en quelque sorte principe, mais *essence* ne renferme point cette idée (1). L'ordre d'origine s'appelle donc mieux *ordre de nature* qu'*ordre d'essence*.

ARTICLE IV.

Le Fils est-il égal au Père en grandeur ?

Il paroît que le Fils n'est pas égal au Père en grandeur. 1° Le Fils dit, *Jean*, XIV, 28 : « Le Père est plus grand que moi ; » et saint Paul écrit de lui, I. *Cor.*, XV, 28 : « Le Fils lui-même sera soumis à celui qui lui a tout soumis. »

2° La paternité appartient à la dignité du Père. Or la paternité n'est

(1) Nasci, nascitura, natura.

Ad primum ergo dicendum, quòd ordo naturæ significat notionem originis in communi, non autem in speciali.

Ad secundum dicendum, quòd in rebus creatis, etiam cùm id quod est à principio sit suo principio coævum, secundùm durationem; tamen principium est prius secundùm naturam et intellectum, si consideretur id quod est principium. Sed si considerentur ipsæ relationes causæ et causati, et principii et principiati, manifestum est quòd relativa sunt simul naturâ et intellectu, in quantum unum est in definitione alterius. Sed in divinis ipsæ relationes sunt subsistentes personæ in una natura : unde neque ex parte naturæ, neque ex parte relationum, una persona potest esse prior aliâ, neque etiam secundùm naturam et intellectum.

Ad tertium dicendum, quòd *ordo naturæ* dicitur non quòd ipsa natura ordinetur, sed quòd ordo in divinis personis attenditur secundùm naturalem originem.

Ad quartum dicendum, quòd natura quodammodo importat rationem principii, non autem essentia : et ideo ordo originis meliùs nominatur *ordo naturæ* quàm *ordo essentiæ*.

ARTICULUS IV.

Utrum Filius sit æqualis Patri secundum magnitudinem.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd Filius non sit æqualis Patri in magnitudine. Dicit enim ipse *Joan.*, XIV : « Pater major me est ; » et Apostolus, I. *Cor.*, XV : « Ipse Filius subjectus erit illi qui sibi subjecit omnia. »

2. Præterea, paternitas pertinet ad dignitatem Patris. Sed paternitas non convenit Filio : ergo

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 3, quæst. 2, art. 2 ; *Contr. Gent.*, lib. 4, cap. 7, art. 11, ut et cap. 11, col. 8 ; et qu. 2., de potent., art. 3 ; et quæst. 10, art. 4 ; et *super Boetium*, de *Trinitate*, quæst. 3, art. etiam 4.

pas dans le Fils : donc le Fils n'a pas toute la dignité du Père ; donc il ne lui est pas égal en grandeur.

3° Où il y a un tout et des parties, plusieurs parties forment quelque chose de plus grand qu'une seule ou qu'un plus petit nombre : ainsi trois hommes sont quelque chose de plus grand que deux ou qu'un. Or il y a un tout et des parties dans la Trinité, car une seule relation ou notion en renferme plusieurs. Puis donc que le Père a trois notions et que le Fils en a seulement deux (1), le Fils n'est pas égal au Père en grandeur.

Mais l'Apôtre dit, ***Phil.***, II. 6 : « Il ne crut point (le Christ) que ce lui fût une usurpation d'être égal à Dieu. »

(Conclusion. — Le Fils est égal au Père en grandeur, puisqu'il a toute la perfection de sa nature.)

Il faut dire ceci : le Fils est nécessairement égal au Père en grandeur. La grandeur de Dieu n'est autre chose que la perfection de sa nature (2). Eh bien, les lois de la paternité et de la filiation sont telles, que le Fils doit avoir la perfection de la nature du Père. Toutefois, comme la génération dans l'homme implique un changement par lequel l'être passe de la puissance à l'acte, l'enfant n'est pas dès le principe égal à l'auteur de son existence ; mais il acquiert cette égalité par l'accroissement, à moins qu'un défaut de principe dans la génération ne s'y oppose. Or, d'un côté, la paternité et la filiation sont en Dieu véritablement, proprement ; d'un autre côté, la vertu du Père tout-puissant ne peut défaillir dans la génération, puis le Fils, engendré avant l'aurore, ne parvient pas à la perfec-

(1) Le Père a l'innascibilité, la paternité et la spiration active ; le Fils a la filiation et la spiration.

(2) C'est dans ce sens que saint Cyrille dit, *Thesaur.*, XI : « Le Fils est égal au Père par substance. » Et saint Isidore, *Epist.*, V, 29 : « Le Fils est égal au Père par cela qu'il lui est consubstantiel. Tous les Pères grecs ou latins entendent l'égalité divine de la même manière.

---

non quicquid dignitatis habet Pater, habet Filius ; ergo non est æqualis Patri in magnitudine.

3. Præterea, ubicunque est totum et pars, plures partes sunt aliquid majus quàm una tantùm vel pauciores ; sicut tres homines sunt aliquid majus quàm duo vel unus. Sed in divinis videtur esse totum universale et pars, nam sub relatione vel notione plures notiones continentur. Cùm igitur in Patre sint tres notiones, in Filio autem tantùm duæ, videtur quòd Filius non sit æqualis Patri.

Sed contra est, quod dicitur ***Philip.***, II : « Non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo (1). »

(Conclusio. — In divinis necesse est Filium esse æqualem Patri in magnitudine, accipiendo totam naturæ Patris perfectionem.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est dicere Filium esse æqualem Patri in magnitudine. Magnitudo enim Dei non est aliud quàm perfectio naturæ ipsius. Hoc autem est de ratione paternitatis et filiationis, quòd Filius per generationem pertingat ad habendam perfectionem naturæ quæ est in Patre, sicut et pater. Sed quia in hominibus generatio est transmutatio quædam exeuntis de potentia in actum, non statim à principio homo filius est æqualis patri generanti ; sed per debitum incrementum ad æqualitatem perducitur, nisi aliter eveniat propter defectum principii generationis. Manifestum est autem ex dictis (qu. 33) quòd in divinis est propriè et verè paternitas et filiatio ; nec potest dici quòd virtus Dei Patris fuerit defectiva in generando, neque quòd Dei Filius successivè

(1) Id est non se usurpatorem vel raptorem divinitatis existimavit, quòd æqualem se Deo agnosceret ; sicut cùm dæmon Dei æqualitatem appetiit, et mox etiam homo, ait ibidem, lect. 2, S. Thomas.

tion par un changement successif : nous devons donc conclure que de toute éternité le Fils est égal au Père en grandeur, en majesté, en magnificence, en gloire. C'est dans ces principes que saint Hilaire dit, *De Synodis,* post can. 27 : « Otez les infirmités corporelles, ôtez l'enfance de la raison, ôtez les douleurs de l'enfantement et toutes les misères humaines : de ce moment le fils sera égal au père par la naissance naturelle, car il lui ressemble. »

Je réponds aux arguments : 1° Le premier texte apporté dans l'objection doit s'entendre de la nature humaine ; car Jésus-Christ est plus petit que le Père comme homme, mais il lui est égal comme Dieu. C'est là ce que dit saint Athanase, dans le Symbole : « Egal au Père dans la divinité, plus petit dans l'humanité. » On peut répondre aussi avec saint Hilaire, *De Trin.*, IX : « Le Père est plus grand par l'autorité qui donne ; mais le Fils qui reçoit le même être, n'est pas plus petit. » Quant aux paroles de l'Apôtre, le même saint Hilaire les explique en deux mots, *De Synodis :* « La sujétion, dans le Fils, c'est piété de nature (c'est-à-dire reconnoissance de l'autorité paternelle); dans les autres, c'est foiblesse (1). »

(1) « Lorsque vous entendez dire que le Fils de Dieu est égal à son Père en gloire et en majesté, entendez cela de la majesté, de la gloire qui entoure le Verbe dans l'éternité. Une fois que vous aurez bien compris ce principe et que vos yeux mortels auront, pour ainsi dire, contemplé les rayons de cette splendeur éternelle, immuable, infinie, les abaissements de l'incarnation n'auront plus rien qui vous révolte; et quand un hérétique viendra vous répéter ces paroles de Jésus-Christ : « Le Père qui m'envoie est plus grand que moi, » répondez qu'il n'est pas étonnant qu'il soit au-dessous de son Père en tant qu'homme, puisqu'il est même sous ce rapport au-dessous des anges. Eh quoi! pourrez-vous dire, vous vous fatiguez à me prouver qu'il est au-dessous du Père, et voilà que je vous montre qu'il est inférieur à l'ange. Mais écoutez. Quand vous voulez établir une différence substantielle entre le Père et le Fils, vous apportez ce texte : « Le Père qui m'a envoyé est plus grand que moi. » Pourquoi donc passez-vous sous silence, pourquoi feignez-vous de ne pas entendre cette autre parole de l'Evangile, *Jean*, X, 30 : « Moi et le Père nous sommes un. » Remarquez bien, je vous prie, la différence des expressions. Quand le divin Maître veut marquer l'unité, l'identité de nature dans le Père et dans le Fils, il ne dit point : *Celui qui m'a envoyé*, mais bien : *Le Père.* Ainsi nous ne trouvons pas dans le saint livre : Moi et *celui qui m'a envoyé* nous sommes un ; mais nous lisons : *Moi et le Père*, car il n'y a point de différence de rang entre le Père et le Fils. Au contraire, toutes les fois qu'il parle de prééminence, Jésus-Christ dit : *Celui qui m'a envoyé*, paroles qui nous font bien comprendre qu'il ne s'agit plus du Verbe régnant dans la gloire des cieux, mais du Verbe qui est venu parmi les hommes et qui s'est revêtu de leur nature pour les sauver. » (S. Jean Chrysostôme, *Commentaire sur S. Matthieu.*)

« Gardez-vous donc bien de diminuer la gloire du Fils. S'il emploie quelques expressions

---

et per transmutationem ad perfectionem pervenerit : unde necesse est dicere quòd ab æterno fuerit Patri æqualis in magnitudine. Unde et Hilarius dicit in lib. *de Synod.* (post can. 27) : « Tolle corporum infirmitates, tolle conceptûs initium, tolle dolores partûs et omnem humanam necessitatem, omnis filius secundùm naturalem nativitatem æqualitas patris est, quia est similitudo naturæ. »

Ad primum ergo dicendum, quòd verba illa intelliguntur dicta de Christo secundùm humanam naturam in qua minor est Patre et ei subjectus; sed secundùm naturam divinam æqualis est Patri. Et hoc est quod Athanasius dicit : « Æqualis Patri secundùm divinitatem, minor Patre secundùm humanitatem. » Vel secundùm Hilarium in lib. IX *de Trin. :* « Donantis authoritate Pater major est; sed minor non est cui unum *esse* donatur. » Et in lib. *de Synod.* dicit quòd « subjectio filii naturæ pietas est (id est, recognitio authoritatis paternæ); subjectio autem cæterorum, creationis infirmitas. »

2° L'égalité virtuelle a son fondement dans la grandeur; et la grandeur en Dieu c'est la perfection de la nature, et dès lors elle appartient à l'essence. L'égalité et la ressemblance dans la Trinité repose donc sur les attributs essentiels, et la distinction des relations ne peut établir l'inégalité et la dissemblance dans la Trinité. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, *Contra Maxim.*, III, 13 : « La question d'origine se pose ainsi : Qu'est-ce *qu'est le Fils* et de *qui est-il?* Mais la question d'égalité se formule de cette manière : *Quel est-il et combien grand* (1)? Ainsi la paternité est la dignité du Père, de même qu'elle est l'essence du Père; car la dignité est absolue et appartient à l'essence. Comme donc la même essence qui est la paternité dans le Père est la filiation dans le Fils, ainsi la même dignité qui est la paternité dans le Père est la filiation dans le Fils. Il est donc vrai de dire que tout ce que le Père a de dignité, le Fils l'a; mais on n'en peut conclure que le Fils a la paternité qu'a le Père.

qui ne peuvent convenir à sa divinité, songez qu'en même temps qu'il est Dieu, il est homme. Ces paroles, il a dû les employer pour établir le dogme de son incarnation; et puisque malgré ses déclarations, quelques-uns ont eu l'audace sacrilége de soutenir qu'il n'avoit point pris un véritable corps, mais seulement une espèce de fantôme sans réalité, à quel degré d'impiété ces hommes téméraires n'en seroient-ils pas venus, si Jésus-Christ n'avoit pas dit en tant d'endroits tout ce qu'il falloit pour montrer qu'il avoit un corps réel, semblable aux nôtres?

Il faut de deux choses l'une : ou rejeter les Ecritures, ou reconnoître et adorer la sainte Trinité : Trinité increéee, incompréhensible, invisible, toute-puissante, sans commencement, coéternelle, consubstantielle. Dans cette auguste Trinité, j'adore d'abord le Père, qui est le principe sans principe; ensuite le Fils, éternel comme le Père, esprit comme lui, n'ayant, par nécessité de nature, rien de corporel ni de matériel, quoique dans le temps il ait bien voulu revêtir un corps semblable au nôtre et devenir un homme parfait sans rien perdre de sa divinité; enfin le Saint-Esprit, qui a parlé par les prophètes et éclairé le monde par les apôtres. Voilà mon Dieu; je n'en connois point d'autre. » (Le même, *Homélie sur la Trinité.*)

(1) Le grand évêque dirigeoit ces paroles contre les ariens; voici le passage en entier : « La question d'origine se pose ainsi : *Qu'est-ce qu'est le Fils et de qui est-il?* Mais la question d'égalité se formule de cette manière : *Quel est-il et combien grand?* Si vous dites que, Fils égal, il obéit à un Père égal, nous ne nions pas son obéissance; mais si vous prétendez qu'il est par nature plus petit que le Père, parce qu'il obéit, nous nions son obéissance. » Ces paroles veulent dire à peu près ceci : Vous soutenez que le Fils n'a pas la nature du Père et qu'il lui est inférieur parce qu'il obéit : entendons-nous. Si vous parlez de l'origine, je vous demande : « Quelle est son essence et de qui l'a-t-il reçue? » Si vous discourez sur son égalité, je vous pose cette question : « Quelles relations a-t-il et quelle est sa grandeur? » Répondez-vous que, malgré son obéissance, il est égal au Père par nature, nous admettons qu'il obéit; dites-vous, au contraire, que son obéissance prouve qu'il est plus petit que le Père, alors nous nions qu'il obéisse.

Ad secundum dicendum, quòd æqualitas attenditur secundùm magnitudinem; magnitudo autem in divinis significat perfectionem naturæ (ut dictum est), et ad essentiam pertinet. Et ideo æqualitas in divinis et similitudo secundùm essentialia attenditur; nec potest secundùm distinctionem relationum inæqualitas vel dissimilitudo dici. Unde Augustinus dicit, *Contra Maximinum* (lib. III, cap. 13) : « Originis quæstio est, quid de quo sit; æqualitatis autem, qualis aut quantis sit. » Paternitas igitur est dignitas Patris, sicut et essentia Patris; nam dignitas est absoluta et ad essentiam pertinet. Sicut igitur eadem essentia quæ in Patre est paternitas, in Filio est filiatio; ita eadem dignitas quæ in Patre est paternitas, in Filio est filiatio. Verè ergo dicitur quòd quicquid dignitatis habet Pater, habet Filius; nec sequitur : « Paternitatem habet Pater, ergo paternitatem habet Filius. » Mutatur enim *quid* in *ad ali-*

Les relations sont changées : le Fils et le Père ont la même essence et dignité; mais cette essence et dignité donne dans le Père et reçoit dans le Fils.

3° Bien que la relation s'affirme de toutes les propriétés relatives, elle ne forme pas un tout dans la Trinité ; car elle répugne à la notion de l'entité collective, dont les parties se distinguent par l'être. La personne n'a pas non plus, comme nous l'avons dit dans une question précédente, le caractère de l'universel. De là il suit que toutes les relations ne sont pas quelque chose de plus grand qu'une seule, et nous devons en dire autant des personnes, car chaque personne a toute la perfection de la nature divine.

ARTICLE V.

Le Fils est-il dans le Père, et le Père dans le Fils?

Il paroît que le Fils n'est pas dans le Père, ni le Père dans le Fils. 1° Aristote énumère huit modes selon lesquels une chose peut être dans une autre. Or le Fils n'est dans le Père, ni le Père dans le Fils, suivant aucun de ces modes : il suffit de parcourir l'énumération du Philosophe pour s'en convaincre. Donc le Fils n'est pas dans le Père, ni le Père dans le Fils.

2° Une chose n'est pas dans la chose dont elle sort. Or le Fils sort éternellement du Père, selon ce que dit le Prophète, *Michée*, V, 2 : « Sa sortie est du commencement, des jours de l'éternité. » Donc le Fils n'est pas dans le Père, ni réciproquement.

3° Deux termes opposés ne sont pas l'un dans l'autre. Or le Fils et le Père sont opposés relativement : donc ils ne sont pas l'un dans l'autre.

Mais Jésus-Christ dit, *Jean*, XIV, 10 : « Je suis dans le Père et le Père est en moi (1). »

(1) Le divin Maître enseigne cette doctrine dans tout ce chapitre et dans les suivants Comme Philippe lui avait dit, *ibid.*, 8 « Montrez-nous le Père, et cela nous suffit, » il ré-

---

quid : eadem enim est essentia et dignitas Patris et Filii; sed in Patre est secundùm relationem dantis, in Filio secundùm relationem accipientis.

Ad tertium dicendum, quòd relatio in divinis non est totum universale, quamvis de singulis relationibus prædicetur, quia repugnat rationi universalis, cujus partes secundùm *esse* distinguuntur. Et similiter persona, ut dictum est (qu. 30), non est universale in divinis. Unde neque omnes relationes sunt majus aliquid quàm una tantùm; nec omnes personæ majus aliquid quàm una tantùm, quia tota perfectio divinæ naturæ est in qualibet personarum.

ARTICULUS V.

Utrùm Filius sit in Patre, et è converso.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd Filius non sit in Patre, et è converso. Philosophus enim, in IV. *Phys.* (text. 23), ponit octo modos essendi aliquid in aliquo ; et secundùm nullum horum Filius est in Patre, aut è converso, ut patet discurrenti per singulos modos. Ergo Filius non est in Patre, nec è converso.

2. Præterea, nihil quod exivit ab aliquo est in eo. Sed Filius ab æterno exivit à Patre, secundùm illud *Michææ*, V : « Egressus ejus ab initio à diebus æternitatis. » Ergo Filius non est in Patre.

3. Præterea, unum oppositorum non est in altero. Sed Filius et Pater opponuntur relativè. ergo unus non potest esse in alio.

Sed contra est, quod dicitur *Joan.*, XIV « Ego in Patre, et Pater in me est. »

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 19, quæst. 2, art. 3 ad 2; et lib. 4, *Cont. Gent.*, cap. 9 et 65 ; et *Joan.*, X, lect. 6, col. 2; ut et *Joan.*, XVI, lect. 7, col. 2.

(CONCLUSION. — Le Père est dans le Fils et le Fils dans le Père, et cela selon l'essence, selon la relation et selon l'origine.)

Il faut dire ceci : nous devons considérer trois choses dans le Fils et dans le Père : l'essence, la relation et l'origine ; et le Père est dans le Fils, et le Fils dans le Père, par ces trois choses.

D'abord par l'essence. Le Père est son essence, et nous savons qu'il la donne au Fils tout entière, sans aucun changement : l'essence du Père, et le Père lui-même est donc dans le Fils. Semblablement le Fils est son essence : donc il est, à son tour, dans le Père. Voilà pourquoi saint Hilaire écrit ces paroles *De Trin.*, V : « Dieu immuable suit pour ainsi dire sa nature, quand il engendre un Fils immuable et subsistant ; si bien que nous devons concevoir la nature de Dieu dans ce Fils, comme nous concevons Dieu dans Dieu. »

Ensuite par les relations. Il est manifeste que les termes opposés, corrélatifs sont les uns dans les autres intellectuellement.

Enfin par l'origine. La procession du Verbe n'est pas une chose qui passe à l'extérieur, mais elle reste dans l'intelligence. Ce que le Verbe parle est aussi renfermé dans le Verbe (1). — Il faut raisonner de même à l'égard du Saint-Esprit.

Je réponds aux arguments : 1° Ce qui se passe dans les êtres créés ne

pondit : « Depuis longtemps je suis avec vous, et vous ne m'avez pas connu? Philippe, qui me voit, voit aussi le Père. Comment dites-vous : Montrez-nous le Père? Ne croyez-vous pas que je suis dans le Père, et que le Père est en moi? Les paroles que je vous dis, je ne les dis pas de moi-même. Et le Père qui demeure en moi fait lui-même les œuvres. Ne croyez-vous point que je suis dans le Père, et que le Père est en moi? » Et XV, 9 : « Comme mon Père m'a aimé, je l'ai aimé. Demeurez dans mon amour. Si vous gardez mes commandements, vous demeurerez dans mon amour, comme moi-même j'ai gardé les commandements de mon Père, et demeure dans son amour. » XVI, 13 : « Lorsque viendra l'Esprit de vérité, il vous enseignera toute vérité.... Il me glorifiera parce qu'il recevra du mien, et vous l'annoncera. Tout ce qu'a le Père est à moi. C'est pourquoi j'ai dit : Il recevra du mien et vous l'annoncera. »

(1) Lorsque nous disons : « Dieu le Père et Dieu le Fils, » nous ne disons point deux na-

(CONCLUSIO. — In divinis Pater est in Filio (et è contra) secundùm essentiam, relationem et originem.)

Respondeo dicendum, quòd in Patre et Filio tria est considerare : scilicet essentiam et relationem et originem; et secundùm quodlibet istorum Filius est in Patre, et è converso.

Secundùm essentiam enim Pater est in Filio, quia Pater est sua essentia, et communicat suam essentiam Filio, non per aliquam suam transmutationem : unde sequitur, cùm essentia Patris sit in Filio, quòd in Filio sit Pater. Et similiter, cùm Filius sit sua essentia, sequitur quòd sit in Patre, in quo est ejus essentia. Et hoc est quod Hilarius dicit, V. *de Trin.*, versùs finem (1) : « Naturam suam (ut ita dicam) sequitur immutabilis Deus immutabilem gignens Deum subsistentem : ergo in eo Dei naturam intelligimus, cùm in Deo Deus insit. »

Secundùm etiam relationes manifestum est quòd unum oppositorum relativè est in altero secundùm intellectum.

Secundùm originem etiam manifestum est quòd processio Verbi intelligibilis non est aliquid extra, sed manet in dicente. Id etiam quod Verbo dicitur, in Verbo continetur. Et eadem ratio est de Spiritu sancto.

Ad primum ergo dicendum, quòd ea quæ in

(1) Sive paulò aliis verbis et plenius : *Naturam suam (ut ita dicam) sequatur incorporalis atque indemutabilis Deus, incorporalem atque indemutabilem Deum gignens. Nec naturam suam deserit ex incorporali atque indemutabili Deo incorporalis et indemutabilis Dei perfecta nativitas per hoc utique subsistentis ex Deo Dei Sacramentum :* et inferiùs huc refe-

représente pas fidèlement ce qui est en Dieu ; voilà pourquoi le Fils n'est dans le Père, ni le Père dans le Fils, d'après aucun des modes énumérés par le Philosophe. L'image la plus fidèle que la nature offre du divin mystère, est celle de l'être dans son principe ; seulement on ne retrouve pas, dans cette figure, l'unité d'essence entre les deux termes.

2° Le Fils sort du Père par procession intérieure, comme le verbe sort de l'intelligence en restant en elle. Cette sortie dans la nature divine emporte donc seulement la distinction des relations ; elle n'implique pas la division de l'essence.

3° Le Père et le Fils sont opposés par les relations, et non par l'essence. Or les choses opposées relativement sont les unes dans les autres, comme nous l'avons dit (1).

tures différentes, nous ne les séparons point; car le Père ne peut être sans le Fils et le Fils ne peut être séparé du Père, de même que le Père ne peut être nommé sans le Fils ni le Fils engendré sans le Père.

» Et puisqu'il n'y a un Père que parce qu'il y a un Fils, et que le Fils à son tour n'existe que parce qu'il y a un Père, ils ont tous les deux une même volonté, un même esprit, une même substance. L'un est comme une source abondante qui déborde, l'autre comme un ruisseau qui découle; l'un est le soleil, l'autre un rayon qui s'échappe; et puisque le Fils aime toujours son Père, comme le ruisseau il ne se sépare point de sa source, comme le rayon du soleil il ne se sépare point de son principe. Il n'y a donc qu'un seul Dieu, puisque le Père et le Fils sont un par leur union.

» Le Fils est dans son Père par la substance divine et par l'affection que le Père a pour son Fils; le Père est dans son Fils par l'obéissance parfaite du Fils aux volontés de son Père.

» Le Prophète nous apprend que le Père et le Fils ne sont qu'un seul Dieu, lorsqu'il fait ainsi parler le Seigneur, *Is.*, XLV, 14 : « Ils vous prieront parce que Dieu est en vous. » Et encore, *ibid.*, XLIV, 6 : « Il n'y a pas d'autre Dieu que moi. » Ainsi le Seigneur, après avoir distingué deux personnes divines, dit : « Il n'y a pas d'autre Dieu que *moi*, et non pas *nous*. Il n'y a en effet qu'un seul Etre suprême, indépendant, sans principe, parce qu'il est le principe de toute chose et du Fils lui-même; et puisque la volonté de l'un est dans l'autre, ou plutôt qu'ils n'en ont qu'une pour tous les deux, tout ce qui est dans le Père est dans le Fils et réciproquement.

» Ce Dieu suprême ne peut donc être honoré dignement que par son Fils. Celui qui prétendroit honorer le Père seul, n'honoreroit pas plus le Père que le Fils; mais celui qui honore le Fils honore le Père en même temps. » (Lactance, *Instit. div.*, IV, 41.)

(1) Les choses opposées dans leur essence se repoussent les unes les autres : ainsi la justice n'est pas dans l'injustice, ni le bien dans le mal, ni le vrai dans le faux, ni l'être dans le néant. Au contraire, les choses opposées dans la relation se supposent rationnellement : ainsi l'on ne peut concevoir la conséquence sans le principe, ni la filiation sans la paternité, ni l'effet sans la cause.

---

creaturis sunt, non sufficienter repræsentant ea quæ Dei sunt; et ideo secundùm nullum eorum modorum quos Philosophus enumerat, Filius est in Patre aut è converso. Accedit tamen magis ad hoc modus ille secundùm quem aliquid dicitur esse in principio originante, nisi quòd deest unitas essentiæ, in rebus creatis, inter principium et id quod est à principio.

Ad secundum dicendum, quòd exitus Filii à Patre est secundùm modum processionis interioris, prout verbum exit à corde et manet in eo : unde exitus iste in divinis est secundùm solam distinctionem relationum, non secundùm essentialem aliquam distantiam.

Ad tertium dicendum, quòd Pater et Filius opponuntur secundùm relationes, non autem secundùm essentiam; et tamen oppositorum relativè unum est in altero, ut dictum est.

rens quod *Esaiæ* XLV, vers. 14, dicitur : *Tantùm in te Deus est, et non est Deus præter te*, sic subjungit : *Exerat se in hanc inseparabilem professionem hæreticæ impietatis furor, quâ subsistentem in eo Dei naturam intelligi, cùm Deus Deo insit.*

ARTICLE VI.

Le Fils est-il égal au Père en puissance?

Il paroît que le Fils n'est pas égal au Père en puissance. 1° L'Evangile dit, *Jean,* V, 19 : « Le Fils ne peut rien faire de lui-même. » Or le Père peut agir de lui-même : donc il surpasse le Fils en puissance.

2° Celui qui enseigne et commande, a une plus grande puissance que celui qui écoute et obéit. Or le Père commande au Fils; car nous lisons, *Jean,* XIV, 31 : « Selon le commandement que m'a donné le Père, ainsi je fais. » Ensuite le Père enseigne le Fils, puisque le disciple bien-aimé dit encore, *Jean*, V, 20 : « Car le Père aime le Fils et lui démontre tout ce qu'il fait. » Enfin le Fils écoute, selon cette autre parole, *Ibid.*, 30 : « Selon ce que j'entends, je juge. » Donc le Père a une plus grande puissance que le Fils.

3° Il appartient à la toute-puissance du Père de pouvoir engendrer un Fils semblable à lui; car saint Augustin dit, *Contra Maximin.* : « Si Dieu le Père n'avoit pu engendrer un Fils qui lui fût égal, où seroit sa puissance? » Or le Fils ne peut engendrer de fils, comme nous l'avons vu dans une question précédente. Donc tout ce qui appartient à la toute-puissance du Père n'appartient pas à la puissance du Fils; donc le Fils n'est pas égal au Père en puissance.

Mais l'Evangéliste dit, *Jean,* V, 19 : « Tout ce que le Père fait, le Fils pareillement le fait (1). »

(1) Nous avons déjà cité ces paroles du concile de Latran : « Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont consubstantiels, égaux, pareillement tout-puissants, coéternels et le même principe de toute chose. » Le Symbole de saint Athanase définit la même doctrine : « Tout-puissant est le Père, tout-puissant le Fils, tout-puissant le Saint-Esprit; cependant il n'y a pas trois tout-puissants, mais un seul tout-puissant. » Les Pères prouvent la toute-puissance du Fils par la toute-puissance du Père. « Le Père, dit saint Augustin, *Contra Maximin.*, III, le Père n'a

---

ARTICULUS VI.

Utrùm Filius sit æqualis Patri secundum potentiam.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd Filius non sit æqualis Patri secundùm potentiam. Dicitur enim *Joan.*, V : « Non potest Filius à se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem. » Pater autem à se potest facere : ergo Pater major est Filio secundùm potentiam.

2. Præterea, major est potentia ejus qui præcipit et docet, quàm ejus qui obedit et audit. Sed Pater mandat Filio, secundùm illud *Joan.*, XIV : « Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio (2). » Pater etiam docet Filium, secundùm illud *Joan.*, V : « Pater diligit Filium, et omnia demonstrat ei quæ ipse facit. » Similiter et Filius audit, secundùm illud *Joan.*, V : « Sicut audio, judico. » Ergo Pater est majoris potentiæ quàm Filius.

3. Præterea, ad omnipotentiam Patris pertinet quòd possit Filium generare sibi æqualem; dicit enim Augustinus in lib. *Contra Maximinum :* « Si non potuit generare sibi æqualem, ubi est omnipotentia Dei Patris? » Sed Filius non potest generare filium, ut suprà ostensum est (qu. 4, art. 7). Non ergo quicquid pertinet ad omnipotentiam Patris, potest Filius; et ita non est ei in potestate æqualis.

Sed contra est, quod dicitur *Joan.*, V : « Quæcunque Pater facit, hæc et Filius similiter facit. »

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 20, art. 2.

(2) Sic *Matth.* VII, vers. 29 : *Sicut potestatem habens docebat* Christus, etc.

(CONCLUSION. — Puisque le Fils est égal au Père dans la perfection de nature, il lui est égal en puissance.)

Il faut dire ceci : le Fils est égal au Père en puissance. La puissance suit pas à pas la perfection de nature ; car nous voyons que plus la nature est parfaite, plus l'être a d'efficacité, d'énergie, de puissance. Or nous avons montré que, par les lois même de la paternité et de la filiation, le

rien retranché de sa substance en la donnant au Fils. Et pourquoi l'auroit-il amoindrie? Parce qu'il n'auroit pu la lui communiquer tout entière? Où seroit donc sa toute-puissance? Parce qu'il n'auroit pas voulu produire un Fils qui lui fût égal? Alors ne seroit-il pas jaloux? Voyez donc où tendent vos efforts : vous accusez de foiblesse ou de jalousie le Dieu qui possède la puissance et la charité sans bornes ; vous outragez le Père en outrageant le Fils. » — « Puisque le Fils a la même nature que le Père, continue saint Hilaire, *De Synodis*, il a la même puissance. » — « Je ne suis pas prodigue de louanges à l'honneur du Fils, conclut saint Ambroise, *De fide*, V, 7, mais je n'en suis pas avare non plus : je ne dis pas qu'il peut plus que le Père, mais je soutiens qu'il peut autant. » —

» Il est deux paroles qui mettent la puissance du Fils dans une vive lumière. L'Evangile dit, *Jean*, I, 1 et 3 : « Au commencement étoit le Verbe, » et « tout a été fait par lui, et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui. » — « Concevons, si nous pouvons, la différence de celui qui *étoit* d'avec tout ce qui a été fait. Entre celui qui *étoit* et par qui tout a été fait, et *être fait* : quelle immense distance de ces deux choses! *Etre et faire*, c'est ce qui convient au Verbe ; *être fait* c'est ce qui convient à la créature. Il étoit donc comme celui par qui devoit être fait tout ce qui a été fait. Quelle force, quelle netteté pour exprimer clairement que tout est fait par le Verbe ! Tout par lui, rien sans lui : que reste-t-il au langage humain pour exprimer que le Verbe est le créateur de tout, ou, ce qui est la même chose, que Dieu est le Créateur de tout par le Verbe? Car il est le créateur de tout, non point par effort, mais par un simple commandement et par sa parole, et conformément à ce verset de David, *Ps*. XXXII, 9 : « Il a dit, et tout a été fait; il a commandé, et tout a été créé. »

» N'entendons point par ce *par* quelque chose de matériel et de ministériel. *Tout a été fait par le Verbe*, comme tout être intelligent agit et fait ce qu'il fait par sa raison, par sa pensée, par sa sagesse. C'est pourquoi, s'il est dit ici que *Dieu fait tout par son Verbe*, qui est sa sagesse, il est dit ailleurs, *Prov*. VIII, 22, 23 et suiv., « que la sagesse, qu'il a engendrée en son sein et qui a été conçue et enfantée avant les collines, est avec lui, avec lui ordonne et arrange tout, se joue en sa présence, et se délecte par la facilité et la variété de ses desseins et de ses ouvrages. » C'est ce qui a fait dire à Moïse que Dieu *vit ce qu'il avoit fait* par son commandement qui est son Verbe, qu'il en fut content, « vit qu'il étoit bon et très-bon (*Gen.*, I, 18, 21, 25, 31). » Où vit-il cette bonté des choses qu'il avoit faites, si ce n'est dans la bonté même de la sagesse ou de la pensée où il les avoit destinées et ordonnées? C'est pourquoi aussi il est dit qu'il *a possédé*, c'est-à-dire qu'il a engendré, qu'il a conçu, qu'il a enfanté *sa sagesse*, en laquelle il a vu et ordonné « le commencement de ses voies (*Prov.*, VIII, 22). » *Il s'est délecté en elle, il en a fait son plaisir ;* et cette éternelle Sagesse, pleine de bonté et infiniment bienfaisante, a fait son plaisir, ses délices d'être, de converser avec les hommes : ce qui s'est accompli parfaitement, lorsque le Verbe s'est fait homme, s'est fait chair, *s'est incarné*, et qu'il a fait sa demeure au milieu de nous. (*Jean*, I, 14). »

» Délectons-nous donc aussi dans le Verbe, dans la pensée, dans la sagesse de Dieu ; écoutons la parole qui nous parle dans un profond et admirable silence ; prêtons-lui l'oreille du cœur ; disons-lui comme Samuel : « Parlez, Seigneur, parce que votre serviteur écoute. » (Bossuet, *Elevations*.)

(CONCLUSIO. — Cùm Filius æqualis sit Patri in perfectione naturæ, æqualem ei esse in suâ potentiâ necesse est.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est dicere quòd Filius est æqualis Patri in potestate (1). Potentia enim agendi consequitur perfectionem naturæ ; videmus enim in creaturis quòd quantò aliquis habet perfectiorem naturam, tantò est majoris virtutis in agendo. Ostensum est autem suprà quòd ipsa ratio divinæ paternitatis et fi-

(1) Sive paulò aliis verbis et aliâ serie, ut jam antea quæst. 41, art. 4, arg. *Sed contra* in illius margine relatum est ex cap. 7, lib. 3, etc.

Fils est égal au Père en grandeur, c'est-à-dire dans la perfection de nature : nous devons donc dire qu'il l'égale en puissance. — Ce raisonnement s'applique au Saint-Esprit à l'égard du Père et du Fils.

Je réponds aux arguments : 1° Quand l'Evangéliste dit : « Le Fils ne peut rien faire de lui-même, » il ne refuse rien au Fils de la puissance du Père ; car il ajoute immédiatement après : « Tout ce que le Père fait le Fils pareillement le fait. » Que signifie donc la parole que nous commentons ? Elle signifie que le Fils a reçu du Père la puissance, de même qu'il en a reçu l'essence infinie. Saint Hilaire dit dans ce sens, *De Trin.*, IX : « L'unité de la nature divine est telle, que le Fils fait par lui-même ce qu'il ne fait pas de lui-même. »

2° « Le Fils écoute et le Père commande, » qu'est-ce à dire ? Que le Père communique au Fils la science avec l'essence divine, voilà tout. De même l'expression de *commandements* doit se prendre en ce sens que, de toute éternité, dans la génération suprême, le Père a donné au Fils la science des choses et la volonté de les faire. On peut dire également, et mieux, qu'il s'agit dans le texte sacré de Jésus-Christ considéré comme homme.

3° Comme la même essence qui est la paternité dans le Père est la filiation dans le Fils, ainsi la même puissance par laquelle le Père engendre est celle par laquelle le Fils est engendré. Tout ce donc que peut le Père, le Fils le peut aussi ; mais il ne s'ensuit pas qu'il puisse engendrer : les relations changent ici, car la génération dans les personnes divines dit relation. Le Fils et le Père ont donc la même puissance, mais sous des rapports différents : le Père l'a comme donnant, et c'est ce que signifie la parole qu'il peut engendrer ; au contraire le Fils l'a comme recevant, et c'est dans ce sens qu'on dit qu'il peut être engendré.

---

liationis exigit quòd Filius sit æqualis Patri in magnitudine, id est in perfectione naturæ : unde relinquitur quòd Filius sit æqualis Patri in potestate. Et eadem ratio est de Spiritu sancto respectu utriusque.

Ad primum ergo dicendum, quòd in hoc quod dicitur : « Filius non potest à se facere quidquam, » non subtrahitur Filio aliqua potestas quam habeat Pater ; cùm statim subdatur, quòd « quodcunque Pater facit, Filius similiter facit ; » sed ostenditur quòd Filius habet potestatem à Patre, à quo habet naturam. Unde dicit Hilarius, IX. *de Trin.* : « Naturæ divinæ hæc unitas est, ut ita per se agat Filius, quod non à se agat. »

Ad secundum dicendum, quòd in demonstratione Patris et auditione Filii, non intelligitur nisi quòd Pater communicat scientiam Filio, sicut et essentiam. Et ad idem potest referri mandatum Patris, per hoc quòd ab æterno dedit ei scientiam et voluntatem agendorum, eum generando. Vel potiùs referendum est ad Christum, secundùm humanam naturam.

Ad tertium dicendum, quòd sicut eadem essentia quæ in Patre est paternitas, in Filio est filiatio ; ita eadem est potentia qua Pater generat, et qua Filius generatur. Unde manifestum est quòd quicquid potest Pater, potest Filius ; non tamen sequitur quòd possit generare, sed mutatur *quid* in *ad aliquid :* nam generatio significat relationem in divinis. Habet ergo Filius eamdem potentiam quàm Pater, sed cum alia relatione : quia Pater habet eam ut dans ; et hoc significatur, cùm dicitur quòd potest generare : Filius autem habet eam ut accipiens ; et hoc significatur, cùm dicitur quòd potest generari.

QUESTION XLIII.

De la mission des personnes divines.

Il nous reste à parler de la mission des personnes divines.

On demande huit choses sur cette question : 1° Les personnes divines peuvent-elles être envoyées ? 2° La mission des personnes divines est-elle éternelle ou temporelle ? 3° Cette mission s'opère-t-elle seulement par le don de la grace sanctifiante ? 4° Le Père peut-il être envoyé ? 5° Le Fils peut-il être envoyé invisiblement ? 6° Les personnes divines sont-elles envoyées invisiblement à tous ceux qui ont la grace ? 7° Le Saint-Esprit peut-il être envoyé visiblement ? 8° Les personnes divines peuvent-elles être envoyées par d'autres personnes que celles dont elles procèdent éternellement ?

ARTICLE I.

Les personnes divines peuvent-elles être envoyées ?

Il paroît que les personnes divines ne peuvent être envoyées. 1° L'envoyé est inférieur à celui qui l'envoie. Or les personnes divines repoussent toute infériorité : donc elles ne peuvent être envoyées.

2° La chose envoyée se sépare de celui qui l'envoie ; d'où saint Jérôme dit, *sup. Ezech.* · « Ce qui est conjoint et uni dans un seul corps ne peut être envoyé. » Or les personnes divines (1), n'ont rien de séparable,

(1) Commentant cette parole, *Ezéch.*, XVI, 52 : « Confondez-vous et portez votre ignominie, » saint Jérôme cite cet autre passage, *Ex.*, XV, 7 : « Vous avez renversé vos adversaires par la grandeur de votre gloire : vous avez envoyé votre colère, qui les a dévorés comme une paille ; » puis il prouve que la colère n'est point dans la nature divine : « Nous ne pouvons envoyer, dit-il, ce qui nous est conjoint, mais seulement ce qui est hors de notre corps, comme la lance, la flèche, etc. »

Voici maintenant le passage de saint Hilaire, *De Trin.*, VII : « Le Fils n'est pas dans le

---

QUÆSTIO XLIII.

De missione divinarum personarum, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum de missione divinarum personarum.

Circa hoc quæruntur octo : 1° Utrùm alicui divinæ personæ conveniat mitti. 2° Utrùm missio sit æterna vel temporalis tantùm 3° Secundùm quid divina persona invisibiliter mittatur. 4° Utrùm cuilibet personæ conveniat mitti. 5° Utrùm invisibiliter mittatur tam Filius quàm Spiritus sanctus. 6° Ad quos fiat missio invisibilis. 7° De missione visibili. 8° Utrùm aliqua persona mittat seipsam, visibiliter aut invisibiliter.

ARTICULUS I.

Utrùm alicui personæ divinæ conveniat mitti.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd personæ divinæ non conveniat mitti. Missus enim minor est mittente. Sed una persona divina non est minor aliâ : ergo una persona non mittitur ab aliâ.

2. Præterea, omne quod mittitur, separatur à mittente ; unde Hieronymus dicit super *Ezech.* : « Quod conjunctum est et in corpore uno copulatum, mitti non potest. » Sed in di-

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 15, quæst. 1, art. 1 ; et *Contra Gent.*, lib. 4, cap. 23, rat. 2 ; ut et cap. 24, rat. 21.

comme l'écrit saint Hilaire : donc elles ne peuvent être envoyées les unes par les autres.

3° L'envoyé sort d'un lieu pour aller dans un autre. Or les personnes divines ne peuvent faire cela, puisqu'elles sont partout : donc elles ne peuvent être envoyées.

Mais il est écrit *Jean*, VIII, 16 : « Je ne suis pas seul ; mais moi et le Père qui m'a envoyé (1). »

(CONCLUSION. — Une personne divine peut être envoyée, en ce qu'elle reçoit d'une autre son origine et qu'elle commence d'être quelque part

Père par cette sorte d'union qui rapproche deux choses semblables, ni comme le contenant est dans le contenu; mais il y est parce qu'il est né Dieu de Dieu, et qu'en Dieu il n'y a rien de nouveau, rien d'étranger, rien de séparable. »

(1) Jésus-Christ dit en parlant de sa propre mission, *Jean*, III, 17 : « Dieu n'a point envoyé son Fils dans le monde pour juger le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui. » *Ibid.*, IV, 34 : « Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé. » *Ibid.*, V, 23 : « Qui n'honore point le Fils n'honore point le Père qui l'a envoyé. » *Ibid.*, VI, 29 : « L'œuvre de Dieu est que vous croyiez en celui qu'il a envoyé. » *Ibid.*, 38 : « Je suis descendu du ciel, non pour faire ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé. » On peut voir une foule de semblables passages dans les chapitres IX, X, XI, XIV, XV, XVI, XVII, XX.

Le Fils parle de la mission du Saint-Esprit, *Luc*, XXIV, 49 : « Voilà que je vais vous envoyer le don promis de mon Père. » *Jean*, XIV, 26 : « Le Paraclet, l'Esprit saint que le Père enverra en mon nom, vous enseignera toute chose. » Et encore, *ibid.*, XIV, 16 : « Je prierai le Père, et il vous donnera un autre consolateur, pour qu'il demeure avec vous toujours. » De même XXV, 26; XVI, 7, etc.

Dans le dernier passage cité, l'Evangile dit *un autre consolateur* : « non pas que ce consolateur soit autre que celui qui est envoyé par le Fils; mais c'est que le Messie, qui remplissait parmi les hommes le ministère de médiateur, a été envoyé lui-même pour consoler le genre humain ; d'où il suit que nous avons deux consolateurs : le premier, c'est Jésus-Christ, et le second, c'est le Saint-Esprit.

» On ne peut douter non plus que le Saint-Esprit ne soit envoyé par le Fils. Car le Fils dit, *Jean*, XV, 26 : « Lorsque viendra le Paraclet, que je vous enverrai du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, il rendra témoignage de moi. » Or ce Saint-Esprit, ce divin consolateur est envoyé par le Fils, non point comme un apôtre, ni comme un prophète, ni comme un ange, mais comme doit être envoyé, par celui qui est la sagesse et la vérité même, l'Esprit de Dieu, qui a la même nature et les mêmes perfections que cette sagesse et cette vérité suprême. Le Fils, bien qu'envoyé par son Père, n'en est point séparé; il l'a au-dedans de lui. De même l'Esprit de vérité envoyé par le Fils sort du Père, sans pourtant passer d'un lieu dans un autre ; car, si cela arrivoit, le Fils et le Saint-Esprit se trouveroient chacun dans un lieu séparé, et seroient dès lors circonscrits par l'espace. Il faut donc entendre que le Saint-Esprit sort du Père, comme le Fils dit qu'il en est sorti (*Jean*, VIII, 42). Croyons aux paroles ineffables qui nous ont été révélées : croyons que le Fils est sorti de Dieu, que l'Esprit saint est semblablement sorti de Dieu ; mais gardons-nous de leur rien attribuer qui soit indigne de leur nature divine. Quand c'est le Fils qui envoie le Saint-Esprit, le Père l'envoie pareillement ; de même le Fils l'envoie quand il est envoyé par le Père; car c'est par la volonté du Père et par la volonté du Fils que l'Esprit vient au milieu de nous. » (Didyme d'Alexandrie, *Traité du Saint-Esprit*, § 27.)

---

vinis personis nihil est separabile, ut Hilarius dicit. Ergo una persona non mittitur ab alia.

3. Præterea, quicumque mittitur, ab aliquo loco discedit, et ad aliquem locum de novo vadit. Hoc autem divinæ personæ non convenit, cùm ubique sit. Ergo divinæ personæ non convenit mitti.

Sed contra est, quod dicitur *Joan.*, VIII : « Non sum ego solus, sed ego et qui misit me, Pater. »

(CONCLUSIO. — Divinæ personæ convenit mitti, in quantum originatur ab alia, et novo modo essendi incipit esse ; ut Filius à Patre

d'une nouvelle manière : ainsi le Fils a été envoyé par le Père dans le monde selon la chair, bien qu'il y ait toujours été par la divinité.)

Il faut dire ceci : la mission implique deux choses dans l'envoyé : un rapport avec celui qui l'envoie, puis un rapport avec le terme où il est envoyé. Le premier rapport forme, toujours dans le délégué, une procession qui peut avoir trois causes : le commandement, comme lorsque le maître envoie le serviteur ; le conseil, comme lorsque le ministre envoie par ses avis le roi contre les ennemis ; enfin l'origine, comme lorsque le soleil nous envoie ses rayons. Ensuite le second rapport, avec le terme, fait que le délégué commence d'être dans un lieu, soit qu'il n'y fût d'aucune sorte auparavant, soit qu'il y paroisse d'une nouvelle manière. On voit par là que la mission convient aux personnes divines sous deux rapports, comme impliquant une procession d'origine, et comme créant une nouvelle manière d'être dans un autre : ainsi le Fils a été envoyé par le Père dans le monde ; car, bien qu'il y fût déjà, il a commencé d'y être d'une nouvelle manière par l'Incarnation (1).

Je réponds aux arguments : 1° La mission dénonce l'infériorité dans l'envoyé, quand elle implique la procession qui résulte du commandement ou du conseil ; car celui qui conseille et celui qui commande sont, l'un plus sage et l'autre supérieur. Mais la mission n'emporte, dans les personnes adorables, que la procession d'origine, et nous savons que cette sorte de procession se fonde sur l'égalité.

2° La chose envoyée de telle sorte qu'elle commence d'être dans un lieu où elle n'étoit pas, est mue localement et partant séparée de celui qui l'envoie. Mais cela n'a pas lieu dans la mission des personnes divines ;

(1) *Jean*, I, 10 : « Il (le Verbe) étoit dans le monde. » Puis, *ibid.*, X, 36 : « Celui que le Père a sanctifié et envoyé dans le monde, comment dites-vous de lui : Il a blasphémé, parce qu'il a dit : Je suis Fils de Dieu. »

---

missus est in mundum per assumptam carnem, ubi semper fuit secundùm divinitatem.)

Respondeo dicendum, quòd in ratione missionis duo importantur : quorum unum est habitudo missi ad eum à quo mittitur; aliud est habitudo missi ad terminum ad quem mittitur. Per hoc autem quòd aliquis mittitur, ostenditur processio quædam missi à mittente : vel secundùm imperium, sicut dominus mittit servum ; vel secundùm consilium, ut si consiliarius mittere dicatur regem ad bellandum ; vel secundùm originem, ut si dicatur quòd flos emittitur ab arbore. Ostenditur etiam habitudo ad terminum ad quem mittitur, ut aliquo modo ibi esse incipiat ; vel quia priùs ibi omnino non erat quò mittitur, vel quia incipit ibi aliquo modo esse quo priùs non erat. Missio igitur divinæ personæ convenire potest, secundùm quòd importat ex una parte processionem originis à mittente, et secundùm quòd importat ex alia parte novum modum existendi in alio : sicut Filius dicitur esse missus à Patre in mundum, secundùm quòd incœpit esse in mundo per carnem assumptam, et tamen « ante in mundo erat, » ut dicitur *Joan.*, I.

Ad primum ergo dicendum, quòd missio importat minorationem in eo qui mittitur, secundùm quod importat processionem à principio mittente, aut secundùm imperium, aut secundùm consilium ; quia imperans est major, et consilians est sapientior. Sed in divinis non importat nisi processionem originis, quæ est secundùm æqualitatem, ut suprà dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd illud quod sic mittitur, ut incipiat esse ubi priùs nullo modo erat, suâ missione localiter movetur ; unde oportet quòd loco separetur à mittente. Sed hoc non accidit in missione divinæ personæ, quia

car de même qu'elles ne commencent pas d'être dans un lieu où elles n'étoient pas, semblablement elles ne cessent point d'être là où elles étoient. Leur mission n'implique donc pas séparation, mais seulement distinction d'origine.

3° L'argument parle de la mission qui emporte le mouvement local, et cette sorte de mission n'a pas lieu dans la Trinité.

ARTICLE II.

La mission des personnes divines est-elle éternelle ou temporelle?

Il paroît que la mission des personnes divines peut être éternelle.

1° Saint Grégoire dit, *Hom.* XXVI, *in Evangelia :* « Le Fils est envoyé par cela qu'il est engendré. » Or la génération du Fils est éternelle : donc sa mission l'est aussi.

2° L'être qui a quelque chose de temporel peut changer. Or les personnes divines ne peuvent changer : donc leur mission n'est pas temporelle, mais éternelle.

3° La mission implique la procession (1). Or la procession des personnes divines est éternelle : donc leur mission l'est pareillement.

Mais l'Apôtre dit, *Gal.*, IV, 4 : « Lorsqu'est venue la plénitude des temps, Dieu a envoyé son Fils fait de la femme. »

(Conclusion. — Quand la mission n'est ni la génération ni la spiration, elle est temporelle.)

Il faut dire ceci : les choses peuvent impliquer, dans leur signification, l'origine des personnes divines de deux manières : les unes désignent

(1) Saint Grégoire dit à l'endroit cité, *Homil.* XXVI, *in Evangelia :* « *Etre envoyé* ne veut pas dire seulement *être incarné*. En effet le Saint-Esprit ne s'est pas incarné, mais cela n'empêche pas qu'il ne soit envoyé; car le Fils dit, *Jean*, XV, 26 : « Lorsque viendra le Paraclet que je vous enverrai du Père..., il rendra témoignage de moi. » La mission divine implique donc, non-seulement l'incarnation, mais encore la procession, l'origine.

---

persona divina missa, sicut non incipit esse ubi priùs non fuerat, ita nec desinit esse ubi fuerat : unde talis missio est sine separatione, sed habet solam distinctionem originis.

Ad tertium dicendum, quòd objectio illa procedit de missione quæ fit secundùm motum localem, quæ non habet locum in divinis.

ARTICULUS II.

Utrùm missio sit æterna vel temporalis tantùm.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd missio possit esse æterna. Dicit enim Gregorius : « Eo mittitur Filius quòd generatur (2). » Sed generatio Filii est æterna : ergo et missio.

2. Præterea, cuicunque convenit aliquid temporaliter, illud mutatur. Sed persona divina non mutatur : ergo missio divinæ personæ non est temporalis, sed æterna.

3. Præterea, missio processionem importat. Sed processio divinarum personarum est æterna : ergo et missio.

Sed contra est, quod dicitur *Galat.*, IV : « Cùm venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum. »

(Conclusio. — Missio contra generationem et spirationem distincta, temporalis est.)

Respondeo dicendum, quòd in his quæ important originem divinarum personarum, est quædam differentia attendenda : quædam enim

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 15, quæst. 1, art. 2.

(1) Ut videre est homil. 26, in Evangelia, cùm verba illa ex I *Joan.*, XX, explicat : *Sicut misit me Pater, et ego mitto vos*, etc.

seulement le rapport au principe, comme la procession et la sortie ; les autres dénoncent de plus le terme de la procession.

Ces dernières choses se subdivisent également en deux catégories : il en est qui révèlent, avec le rapport au principe, un terme éternel; mais il en est d'autres qui dénotent un terme temporel. Celles qui accusent un terme éternel sont la génération et la spiration : car la génération est la procession de la personne dans la nature divine, et la spiration passive implique la procession de l'amour subsistant, immense, infini. Ensuite les choses qui indiquent un terme temporel, sont la mission et la donation : car un objet est envoyé pour qu'il soit quelque part, de même qu'il est donné pour qu'il soit possédé par un autre ; or qu'une personne divine soit possédée par telle ou telle créature, ou qu'elle se trouve en elle d'une nouvelle manière, cela est temporel.

En conséquence la mission et la donation en Dieu sont temporelles, mais la génération et la spiration sont éternelles. Ensuite la procession et la sortie sont éternelles et temporelles tout à la fois : éternelles, parce que le Fils procède de toute éternité pour être Dieu ; temporelles, parce que le Fils procède dans le temps, soit par mission visible pour être homme comme il est Dieu, soit par mission invisible pour être dans l'homme (1).

Je réponds aux arguments : 1° Dans le texte objecté, saint Grégoire parle de la mission temporelle par laquelle le Fils procède, non pas de son Père, mais de sa Mère ; ou bien il veut dire que ce divin Fils peut être envoyé, par cela qu'il est engendré de toute éternité (2).

(1) Si l'on combine ces principes avec ceux qui ont été posés dans l'article précédent, que sera la mission divine? Elle sera la procession par laquelle les personnes ineffables procèdent éternellement pour être Dieu, ou temporellement pour être quelque part d'une nouvelle manière. Cette définition est donnée par les anciens théologiens. Les modernes, beaucoup plus clairs, n'en donnent point.

(2) Voici les paroles du saint docteur : « La mission du Fils comprend tout ensemble et sa génération éternelle et son incarnation temporelle; car il est envoyé par cela qu'il est engendré ; *eo mittitur quòd generatur.* » On peut traduire : *Il est envoyé parce qu'il est engendré,* aussi bien que : *Par cela qu'il est engendré;* car notre conjonction *parce que* représente fidèlement la locution *eo quòd*, si fréquente dans la basse latinité. Il y a plus; saint Grégoire ajoute immédiatement après le passage cité : « Comme l'Esprit saint est envoyé parce qu'il

---

in sua significatione important solam habitudinem ad principium, ut *processio* et *exitus;* quædam verò cum habitudine ad principium determinant processionis terminum.

Quorum quædam determinant terminum æternum, sicut *generatio* et *spiratio :* nam generatio est processio divinæ personæ in naturam divinam; et spiratio passivè accepta importat processionem amoris subsistentis. Quædam verò cum habitudine ad principium important terminum temporalem, sicut *missio* et *datio :* mittitur enim aliquid ad hoc ut sit in aliquo, et datur ad hoc quòd habeatur; personam autem divinam haberi ab aliqua creatura, vel esse novo modo existendi in ea, est quoddam temporale.

Unde *missio* et *datio* in divinis dicuntur temporaliter tantùm, *generatio* autem et *spiratio* solùm ab æterno. *Processio* autem et *exitus* dicuntur in divinis et æternaliter et temporaliter : nam Filius ab æterno processit ut sit Deus; temporaliter autem, ut etiam sit homo, secundùm missionem visibilem, vel etiam ut sit in homine, secundùm invisibilem missionem.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius vel loquitur de generatione temporali Filii, non à Patre, sed à matre; vel quia ex hoc ipso Filius habet quòd possit mitti, quòd est ab æterno genitus.

2° Que les personnes divines puissent être quelque part d'une nouvelle manière, ou possédées temporellement par quelqu'un, cela n'implique pas un changement dans ces subsistances ineffables, mais dans les êtres créés. Ainsi Dieu est appelé *Seigneur* sous un rapport temporel, parce que les créatures changent.

3° Ou la mission révèle la procession qui découle d'un principe, et tout ensemble un terme temporel de procession, et dans ce cas elle tombe sous la loi du temps ; ou elle dénonce primitivement une procession éternelle et secondairement un effet temporel, et dans cette hypothèse elle appartient à l'éternité, car les rapports des personnes sont avant l'origine des siècles. Ainsi deux sortes de processions, l'une temporelle et l'autre éternelle : non pas que le rapport au principe soit double, mais parce qu'il y a deux termes qui sont l'un dans le temps et l'autre dans l'éternité.

ACTICLE III.

La mission invisible des personnes divines a-t-elle lieu seulement par le don de la grace sanctifiante ?

Il paroît que la mission invisible des personnes divines n'a pas lieu seulement par le don de la grace sanctifiante. 1° Envoyer une personne divine, c'est la donner. Or si la mission des personnes divines avoit lieu seulement par le don de la grace sanctifiante, la grace seule seroit donnée, mais non les personnes : qu'est-ce que cela, sinon l'erreur de ceux qui disent que le Saint-Esprit donne ses dons sans se donner lui-même ?

2° La préposition *par* indique une cause. Or la personne divine est la

(*quia*) procède, ainsi le Fils est pareillement envoyé parce qu'il (*quia*) est engendré. » Ces dernières paroles tranchent la difficulté.

Ad secundum dicendum, quòd divinam personam esse novo modo in aliquo, vel ab aliquo haberi temporaliter, non est propter mutationem divinæ personæ, sed propter mutationem creaturæ; sicut et Deus temporaliter dicitur *Dominus* propter mutationem creaturæ.

Ad tertium dicendum, quòd missio non solùm importat processionem à principio, sed terminat processionis terminum temporalem, unde missio solùm est temporalis; vel missio includit processionem æternam, et aliquid addit, scilicet temporalem effectum; habitudo enim divinæ personæ ad suum principium non est nisi ab æterno. Unde gemina dicitur processio, æterna scilicet et temporalis; non propter hoc quòd habitudo ad principium geminetur, sed geminatio est ex parte termini temporalis et æterni.

ARTICULUS III.

Utrùm missio invisibilis divinæ personæ sit solùm secundùm donum gratiæ gratum facientis.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd missio invisibilis divinæ personæ non sit solùm secundùm donum gratiæ gratum facientis. Divinam enim personam mitti, est ipsam donari. Si igitur divina persona mittitur solùm secundùm dona gratiæ gratum facientis, non donabitur ipsa persona divina, sed solùm dona ejus : quod est error dicentium Spiritum sanctum non dari sed ejus dona (2).

2. Præterea, hæc præpositio, *secundùm*, denotat habitudinem alicujus causæ. Sed persona divina est causa quòd habeatur donum

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 14, quæst. 2, art. 1.

(2) Et meritò quidem errorem vocat, sicut et I, *Sent.*, ubi suprà in Expositione litteræ sive textus; cum scripturæ contrarietur quæ, *Joan.*, XIV et innumeris aliis locis ipsum Spiritum sanctum dari expressissime significat.

cause que nous possédons la grace sanctifiante, mais ce n'est pas la grace qui est la cause que nous possédons la personne divine ; car saint Paul dit, *Rom.*, V, 5 : « La charité de Dieu est répandue en nos cœurs par l'Esprit saint, qui nous a été donné. » Donc la mission des personnes divines ne s'opère pas seulement par le don de la grace sanctifiante.

3° Nous lisons dans saint Augustin, *De Trin.*, IV. 20 : « On dit que le Fils est envoyé, parce qu'on le connoît temporellement par l'intelligence. » Or le Fils est connu non-seulement par la grace sanctifiante, mais encore par la grace gratuite (1), de même qu'il est connu par la foi et par la science. Donc la mission des personnes divines ne s'opère pas seulement par le don de la grace justifiante.

4° Raban-Maur dit que « le Saint-Esprit a été donné aux Apôtres pour faire des miracles (2). » Or le don des miracles n'est pas un don de la

(1) La grace est un don que Dieu fait gratuitement aux créatures raisonnables pour les conduire au salut.

Il y a la grace sanctifiante et la grace gratuite. « La grace sanctifiante est celle qui rend juste et saint devant Dieu ; elle purifie et génère celui qui la reçoit, elle le délivre du mal et le met dans le bien, elle fait naître en lui l'homme nouveau. La grace gratuite est celle qui a pour but la sanctification, non de celui qui la reçoit, mais des autres ; elle met le fidèle à même de travailler utilement au salut de ses frères, mais elle n'opère point son salut. Saint Paul, I *Cor.*, XII, 8 et suiv., en compte neuf : le don de sagesse, celui de science, celui de foi, de guérir, des miracles, de prophétie, de discernement des esprits, des langues et d'intelligence des Ecritures. — Les catholiques ne distinguent point entre la grace sanctifiante et la grace justifiante ; car ils enseignent que l'homme, pour être déclaré juste par le ciel, doit quitter la voie du mal, rentrer dans les sentiers du bien, renoncer au vice et se sanctifier par la pratique de la vertu. Au contraire, les potestants soutiennent que l'homme est réputé juste dans la foi en Christ sans la repentance, sans les prétendues bonnes œuvres, sans les vaines pratiques de la superstition romaine, lors même qu'il entasse crimes sur crimes et blasphème contre son Père céleste ; ils doivent donc distinguer, ils distinguent effectivement la foi justifiante de la foi sanctifiante. Comme la grace sanctifiante rend agréable à Dieu, les théologiens catholiques l'appellent *gratia gratum faciens;* puis ils donnent à la grace gratuite le nom de *gratis data*, parce qu'elle n'est pas donnée pour l'avantage de celui qui la reçoit. On voit que dans l'expression de *grace gratuite*, l'adjectif n'offre pas le même sens que dans cette proposition : « La grace est gratuite. »

Il y a aussi la grace habituelle et la grace actuelle. La première n'est autre chose que la grace justifiante considérée comme une qualité permanente ; elle reste dans l'ame, tant qu'elle n'en est point bannie par le péché mortel. La grace actuelle est un don passager que nous recevons de Dieu pour faire une bonne œuvre, pour accomplir un précepte, pour vaincre une tentation.

On distingue aussi la grace efficace, qui obtient infailliblement son effet ; et la grace suffisante qui peut obtenir son effet, mais qui ne l'obtient pas.

L'expression de *grace prévenante* et celle de *grace subséquente* sont claires par elles-mêmes.

(2) Raban-Maur, né à Fuld, étudia sous le fameux Alcuin, à Tours, et fut nommé arche-

gratiæ gratum facientis, et non è converso ; secundùm illud *Rom.*, V : « Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis. » Ergo inconvenienter dicitur quòd persona divina secundùm dona gratiæ gratum facientis mittatur.

3. Præterea, Augustinus dicit, IV. *de Trin.*, cap. 20, quòd « Filius cùm ex tempore mente percipitur, mitti dicitur. » Sed Filius cognoscitur, non solùm per gratiam gratum facientem, sed etiam per gratiam gratis datam, sicut per fidem et per scientiam. Non ergo persona divina mittitur solùm secundùm gratiam gratum facientem.

4. Præterea, Rabanus dicit quòd « Spiritus sanctus datus est Apostolis ad operationem mi-

grace sanctifiante, mais de la grace gratuite. Donc les personnes adorables ne sont pas données seulement par le don de la grace sanctifiante.

Mais saint Augustin écrit, *De Trin.*, III, 4 : « L'Esprit saint procède temporellement pour sanctifier les créatures. » Or la mission des personnes divines est leur procession temporelle. Puis donc que la sanctification des créatures ne s'opère que par la grace sanctifiante, la mission des personnes divines ne s'accomplit non plus que par cette grace.

(Conclusion. — La mission invisible des personnes divines se consomme uniquement par la grace sanctifiante ; mais les personnes sont envoyées et données elles-mêmes.)

Il faut dire ceci : les personnes divines sont envoyées et données, comme nous l'avons vu, pour qu'elles soient dans un lieu d'une nouvelle manière et possédées par la créature. Or cette présence et cette possession s'accomplissent uniquement par le don de la grace justifiante. Dieu est dans toutes les choses d'une manière générale par son essence, par sa puissance et par sa présence, de même que la cause est dans les effets qui participent de ses propriétés ; puis il est dans les natures raisonnables d'une manière particulière, ainsi que le connu est dans le connoissant et l'objet aimé dans le cœur aimant. Et vu que les créatures raisonnables s'élèvent à Dieu par la connoissance et par l'amour, les livres saints disent non-seulement que Dieu est dans les créatures raisonnables, mais qu'il habite en elles comme dans son temple (1). Or pourquoi les personnes

vêque de Mayence en 847. On a de lui plusieurs ouvrages qui ont été imprimés à Cologne en 1627, 3 vol. *in-fol.* Ces ouvrages contiennent : des *Commentaires* sur l'Ecriture, un *Traité de l'institution des clercs et des cérémonies de l'Eglise*, un *Traité du calendrier ecclésiastique*, un *Livre sur la vie de Dieu ;* des dissertations sur les noms bibliques, sur les ordres sacrés, les sacrements, les habits sacerdotaux, la discipline ecclésiastique, les langues, etc.

(1) I *Cor.*, III, 16 : « Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu, et que l'Esprit

---

raculorum (1). » Hoc autem non est donum gratiæ gratum facientis, sed gratiæ gratis datæ. Ergo persona divina non solùm datur secundùm gratiam gratum facientem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, II. *de Trin.*, cap. 4, quòd « Spiritus sanctus procedit temporaliter ad sanctificandam creaturam. » Missio autem est temporalis processio. Cùm igitur sanctificatio creaturæ non sit nisi per gratiam gratum facientem, sequitur quòd missio invisibilis divinæ personæ non sit nisi per gratiam gratum facientem.

(Conclusio. — Non mittitur divina persona invisibiliter, nisi secundùm solam gratiam gratum facientem, quæ simul datur ac mittitur.)

Respondeo dicendum, quòd divinæ personæ convenit mitti, secundùm quòd novo modo existit in aliquo; dari autem, secundùm quòd habetur ab aliquo. Neutrum autem horum est nisi secundùm gratiam gratum facientem. Est enim unus communis modus quo Deus est in omnibus rebus, per essentiam, potentiam et præsentiam, sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius; super istum autem modum communem est unus specialis, qui convenit naturæ rationali, in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante. Et quia cognoscendo et amando creatura rationalis suâ operatione attingit ad ipsum Deum, secundùm istum specialem modum Deus non solùm dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare iu ea sicut in templo suo.

(1) In Epistolas Pauli super illud I. *ad Cor.*, XII : *Hæc omnia operatur unus atque idem Spiritus*, ubi explicat ex professo diversum modum quo post resurrectionem et ipso die Pentecostes Apostoli Spiritum sanctum receperunt

divines résident-elles ainsi, d'une nouvelle manière, dans les êtres intelligents, sinon pour y répandre la grace sanctifiante? Aucun autre effet ne seroit digne de leur puissance, de leur sagesse, de leur bonté. Ces augustes personnes ne procèdent donc temporellement et ne sont envoyées, que pour communiquer la grace qui rend juste et saint. Ensuite nous possédons une chose, quand nous pouvons en user ou en jouir librement : or on n'a le pouvoir de jouir des personnes divines que par la grace sanctifiante. Mais en recevant cette grace, on reçoit aussi le Saint-Esprit : l'Esprit saint est donc aussi envoyé et donné lui-même.

Je réponds aux arguments : 1° La grace sanctifiante perfectionne la créature raisonnable à ce point qu'elle peut, non-seulement user du don de la grace, mais jouir même de la personne divine. Ainsi la mission invisible emporte et le don de la grace justifiante, et le don de la personne adorable.

2° La grace sanctifiante dispose l'ame à posséder la personne divine, et c'est pourquoi l'on dit que l'Esprit saint est donné par le don de la grace. Mais ce don céleste vient lui-même du Saint-Esprit; et voilà précisément ce que signifie le texte objecté : « La charité de Dieu est répandue en nos cœurs par l'Esprit saint. »

3° La grace gratuite peut nous faire connoître le Fils; mais nous ne le possédons, mais il n'habite en nous que par la grace justifiante.

4° L'accomplissement des miracles manifeste, comme les prophéties,

de Dieu habite en vous. » — II *Cor.*, VI, 16 : « Vous êtes le temple du Dieu vivant, comme Dieu le dit : J'habiterai en eux. »

Mais comment les personnes divines habitent-elles en nous? Suivant les docteurs, elles habitent en nous par la mission d'une manière plus parfaite et plus intime que par leur immensité; car, autrement, il faudroit dire qu'elles sont envoyées dans nos ames toutes les fois qu'elles y produisent un effet quelconque. Saint Paul dit, *Rom.*, V, 5 : « La charité de Dieu est répandue en nos cœurs par l'Esprit saint, qui nous a été donné. » On voit que l'apôtre distingue entre le Saint-Esprit et la charité, ou la grace sanctifiante.

Les saints Pères enseignent qu'il se fait de Dieu à nous une communication substantielle : saint Ambroise, *De Spirit. s.*, I, 10; saint Fulgence, *Ad Monim.*, III, 5; saint Athanase, *Ad Serap.;* saint Basile, *Adv. Eunom.*, V; saint Cyrille d'Alexandrie, *Dial.* VII, et *Thesaur.* XXXIV; saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XLIV, *in Pentecosten.*

Sic igitur, nullus alius effectus potest esse ratio quòd divina persona sit novo modo in rationali creatura, nisi gratia gratum faciens : unde secundùm solam gratiam gratum facientem mittitur et procedit temporaliter persona divina. Similiter illud solum habere dicimur quo liberè possumus uti vel frui : habere autem potestatem fruendi divinâ personâ, est solùm secundùm gratiam gratum facientem. Sed tamen in ipso dono gratiæ gratum facientis Spiritus sanctus habetur et inhabitat hominem : unde ipsemet Spiritus sanctus datur et mittitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd per donum gratiæ gratum facientis perficitur creatura rationalis, ad hoc quòd liberè non solùm ipso dono creato utatur, sed ut ipsâ divinâ personâ fruatur. Et ideo missio invisibilis fit secundùm donum gratiæ gratum facientis; et tamen ipsa persona divina datur.

Ad secundum dicendum, quòd gratia gratum faciens disponit animam ad habendam divinam personam, et significatur hoc cùm dicitur quòd Spiritus sanctus datur secundùm donum gratiæ. Sed tamen ipsum donum gratiæ est à Spiritu sancto; et hoc significatur, cùm dicitur quòd « charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum. »

Ad tertium dicendum, quòd etsi per aliquos alios effectus Filius cognosci potest à nobis, non tamen per alios effectus nos inhabitat, vel habetur à nobis.

Ad quartum dicendum, quòd operatio mira-

comme la guérison des maladies, la présence de la grace sanctifiante; et c'est pour cela que saint Paul appelle la grace gratuite *la manifestation de l'Esprit* (1). Si l'auteur nommé dans l'argument, Raban-Maur, dit que les Apôtres ont reçu le Saint-Esprit pour faire des miracles, c'est qu'ils reçurent la grace justifiante avec le signe qui la manifeste. Supposé que le signe de la grace ait été donné à tel ou tel sans la grace elle-même, on ne diroit pas purement et simplement, sans déterminatif que le Saint-Esprit lui a été donné; mais on diroit qu'il a reçu l'Esprit de prophétie, l'Esprit des miracles.

ARTICLE IV.

Le Père peut-il être envoyé?

Il paroît que le Père peut être envoyé. 1° Envoyer une personne divine, c'est la donner. Or le Père se donne (car autrement, nous ne pourrions le posséder) : donc le Père s'envoie lui-même.

2° La personne divine est envoyée pour habiter en nous par la grace. Or toute la Trinité habite en nous, conformément à cette parole, *Jean*, XIV, 23 : « Nous viendrons à lui, et nous ferons notre demeure en lui (2). » Donc toutes les personnes divines sont envoyées.

(1) I *Cor.*, XII et suiv. : « A chacun est donnée la manifestation de l'Esprit pour l'utilité. Car à l'un est donnée par l'Esprit la parole de sagesse; à un autre la parole de science, selon le même Esprit; à un autre, la foi, dans le même Esprit; à un autre, le don de guérir, dans le même esprit; à un autre, d'opérer des prodiges; à un autre, la prophétie; à un autre, le discernement des esprits; à un autre, le don des langues diverses; à un autre, l'interprétation des langues. » Voilà les neuf graces gratuites.

(2) Voici le contexte : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous demeurerons en lui. » Il ne s'agit là que du Père et du Fils; mais Jésus-Christ avoit dit auparavant, *ibid.*, 16 : « Moi, je prierai le Père, et il vous donnera un autre Paraclet pour qu'il demeure avec vous toujours. » Et il ajoute après le premier texte, *ibid.*, 26 : « Le Paraclet, l'Esprit saint que le Père enverra en mon nom vous enseignera toute chose. » Aussi lisons-nous dans saint Augustin, *Tract.* 76, *in Joan.* : « La Trinité habite en nous comme dans son temple; la Trinité qui est le Père, le Fils et le Saint-Esprit. »

---

culorum est manifestativa gratiæ gratum facientis, sicut et donum prophetiæ et quælibet gratia gratìs data : unde I. *Cor.* XII, gratia gratìs data nominatur *manifestatio Spiritûs.* Sic igitur Apostolis dicitur datus Spiritus sanctus ad operationem miraculorum, quia data est eis gratia gratum faciens cum signo manifestante. Si autem daretur solum signum gratiæ gratum facientis sine ipsa gratia, non diceretur dari simpliciter Spiritus sanctus, nisi fortè cum aliqua determinatione; secundùm quòd dicitur quòd alicui datur *spiritus propheticus* vel *miraculorum*, in quantum habet virtutem prophetandi vel miracula faciendi.

ARTICULUS IV.

Utrùm Patri conveniat mitti.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd Patri conveniat mitti. Mitti enim divinam personam est ipsam dari. Sed Pater dat seipsum (cùm haberi non possit nisi seipso donante) : ergo potest dici quòd Pater mittat seipsum.

2. Præterea, persona divina mittitur secundùm inhabitationem gratiæ. Sed per gratiam tota Trinitas inhabitat in nobis, secundùm illud *Joan.*, XIV : « Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus. » Ergo quælibet divinarum personarum mittitur.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 15, quæst. 2, art. unico.

3° Ce qui convient à une personne convient à toutes, si ce n'est les notions. Or la mission n'est pas une notion, car elle ne se trouve pas dans les cinq que nous avons assignées plus haut. Donc toutes les personnes divines peuvent être envoyées.

Mais saint Augustin prononce cette parole, *De Trin.*, III : « Le Père est la seule personne dont on ne lise pas dans l'Ecriture qu'elle est envoyée. »

(Conclusion. — Comme le Père ne procède pas d'un autre, il n'est pas envoyé ; mais le Fils et le Saint-Esprit le sont, parce qu'ils procèdent.)

Il faut dire ceci : la mission prise en général implique procession d'un autre, et la mission divine implique procession d'origine : voilà ce que nous avons vu dans les articles précédents (1). Or le Père ne procède pas d'un autre : il ne peut donc être envoyé, mais bien le Fils et le Saint-Esprit, parce qu'ils procèdent.

Je réponds aux arguments : 1° Lorsque le mot *donner* emporte uniquement le don gratuit, le Père se donne lui-même en se communiquant aux créatures raisonnables par pure libéralité ; mais quand notre verbe implique autorité dans celui qui donne à l'égard du don, les personnes qui procèdent d'une autre peuvent seules être données et envoyées.

2° Le Père est la cause de la grace, il habite en nous par ce don céleste ainsi que le Fils et le Saint-Esprit ; mais comme il ne procède pas d'un autre, on ne dit pas qu'il est envoyé. C'est ce qu'enseigne saint Augustin dans ces paroles, *De Trin.*, IV, 20 : « Quoique le Père soit connu par l'homme temporellement, il n'est pas envoyé ; car il n'a pas de principe dont il procède. »

3° Puisque la mission emporte procession de celui qui envoie, elle accuse

(1) Serre dit, *Summa Comment.*, XLIII, 4 : « La mission proprement dite implique procession de celui qui envoie ; et la mission improprement dite implique procession d'un autre, qui peut être ou ne pas être celui qui envoie. »

---

3. Præterea, quicquid convenit alicui personæ, convenit omnibus, præter notiones et personas. Sed missio non significat aliquam personam, neque etiam notionem ; cùm sint tantùm quinque notiones, ut suprà dictum est (qu. 32, art. 3). Ergo cuilibet personæ divinæ convenit mitti.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *de Trin.*, cap. 3, quòd « solus Pater nunquam legitur missus. »

(Conclusio. — Cùm Pater in divinis ab alio non sit, mitti minimè dicitur ; sed solùm Filius et Spiritus sanctus, qui ab alio sunt.)

Respondeo dicendum, quòd missio in sui ratione importat processionem ab alio, et in divinis secundùm originem, ut suprà dictum est. Unde cùm Pater non sit ab alio, nullo modo convenit ei mitti, sed solùm Filio et Spiritui sancto quibus convenit esse ab alio.

Ad primum ergo dicendum, quòd si (*dare*) importet liberalem communicationem alicujus, sic Pater dat seipsum, in quantum se liberaliter communicat creaturæ ad fruendum ; si verò importet authoritatem dantis, respectu ejus quod datur, sic non convenit dari in divinis, nisi personæ quæ est ab alio, sicut nec mitti.

Ad secundum dicendum, quòd licèt effectus gratiæ sit etiam à Patre, qui inhabitat per gratiam, sicut et Filius et Spiritus sanctus, quia tamen non est ab alio, non dicitur mitti. Et hoc est quod dicit Augustinus, IV. *de Trin.*, cap. 20, quòd « Pater cùm in tempore à quoquam cognoscitur, non dicitur missus : non enim habet de quo sit, aut ex quo procedat. »

Ad tertium dicendum, quòd missio in quantum importat processionem à mittente, includit

une notion, non pas une notion propre, mais une notion commune, celle qui caractérise le Fils et le Saint-Esprit comme procédant d'un autre.

ARTICLE V.

Le Fils peut-il être envoyé invisiblement?

Il paroît que le Fils ne peut être envoyé invisiblement. 1° La personne divine est envoyée d'une manière invisible pour donner la grace. Or toutes les graces sont données par le Saint-Esprit, conformément à cette parole, I. *Cor.*, XII, 11 : « Toutes ces choses, un seul et même Esprit les opère, donnant à chacun comme il veut. » Donc le Saint-Esprit seul est envoyé d'une manière invisible.

2° La mission des personnes divines s'opère par la grace sanctifiante, comme nous l'avons vu. Or les dons qui perfectionnent l'intelligence n'appartiennent point à la grace sanctifiante ; car on peut les avoir sans la charité, ainsi que saint Paul nous le fait comprendre, I. *Cor.*, XIII, 2 : « Si j'ai le don de prophétie, et pénètre tous les mystères, et possède toute science ; et si j'ai toute foi, de sorte que je transporte les montagnes (1), si je n'ai point la charité, je ne suis rien. » Puis donc que le Fils procède comme Verbe de l'intelligence, il ne peut recevoir de mission invisible.

3° La mission divine est une sorte de procession. Or la procession du Fils et celle du Saint-Esprit sont distinctes : donc leurs missions se distingueroient pareillement, s'ils étoient envoyés tous les deux ; donc l'une ou l'autre de ces missions seroit inutile, puisqu'une seule suffit pour sanctifier les créatures.

(1) Dans le *Commentaire* sur les Epîtres de saint Paul, l'ange de l'école dit qu'on peut entendre cette parole de l'expulsion des démons, si l'on ne veut pas la prendre littéralement.

---

in sui significatione notionem, non quidem in speciali, sed in generali, prout esse ab alio est commune duabus notionibus.

ARTICULUS V.

Utrùm Filio conveniat invisibiliter mitti.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd Filio non conveniat invisibiliter mitti. Missio enim invisibilis divinæ personæ attenditur secundùm dona gratiæ. Sed omnia dona gratiæ pertinent ad Spiritum sanctum, secundùm illud I. *Cor.*, XII : « Omnia operatur unus atque idem spiritus. » Ergo invisibiliter non mittitur nisi Spiritus sanctus.

2. Præterea, missio divinæ personæ fit secundùm gratiam gratum facientem (2). Sed dona quæ pertinent ad perfectionem intellectûs, non sunt dona gratiæ gratum facientis, cùm sine charitate possint haberi, secundùm illud I. *ad Cor.*, XIII : « Si habuero prophetiam, et noverim mysteria omnia et omnem scientiam; et si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam ; charitatem autem non habeam, nihil sum. » Cùm ergo Filius procedat ut verbum intellectûs, videtur quòd non conveniat ei invisibiliter mitti.

3. Præterea, missio divinæ personæ est quædam processio, ut dictum est. Sed alia est processio Filii, alia Spiritus sancti : ergo et alia missio, si uterque mittitur; et sic altera earum superflueret, cùm una sit sufficiens ad sanctificandam creaturam.

(1) De his etiam I, *Sent.*, Dist. 15, qu. 4, art. 1; et *Contra Gent.*, lib. 4, cap. 8 et cap. 23.

(2) Ut jam priùs indicatum est art. 3, ad 1 et 2.

Mais il est écrit de la Sagesse divine, *Sag.*, IX, 10 : « Envoyez-la du ciel, votre sanctuaire, et du trône de votre grandeur (1). »

(CONCLUSION. — Comme le Fils et le Saint-Esprit habitent dans les créatures raisonnables par la grace et qu'ils sont d'un autre, ils peuvent être envoyés d'une manière invisible ; mais le Père ne peut l'être, bien qu'il habite dans les ames, ainsi que toute la Trinité.)

Il faut dire ceci : si, d'une part, toute la Trinité habite dans les ames par la grace sanctifiante, conformément à cette parole, *Jean*, XIV, 23 : « Nous viendrons à lui et nous ferons notre demeure en lui ; » d'une autre part, les personnes divines sont envoyées par la grace, quand elles habitent d'une nouvelle manière dans les créatures raisonnables et qu'elles tirent leur origine d'une autre personne. Or le Fils et le Saint-Esprit habitent dans les créatures par la grace et tous deux ont un principe d'origine : ils peuvent donc être envoyés; mais si le Père habite dans les ames, il n'est pas d'un autre : la mission ne peut donc lui convenir.

Je réponds aux arguments : 1° Tous les dons sont attribués comme tels au Saint-Esprit (parce qu'il est lui-même en tant qu'amour le premier de tous) ; mais il en est pourtant qui, vu leur caractère particulier, s'approprient au Fils, et ce sont ces dons-là qui entrent dans l'idée de sa mission. Voilà pourquoi saint Augustin dit, *De Trin.*, IV, 40 : « Le Fils est envoyé d'une manière invisible, quand il est connu et perçu. »

2° La grace rend l'ame conforme à Dieu. Lors donc que l'ame est devenue semblable à la personne divine par la grace, alors, mais alors seulement

(1) Après avoir cité cette parole, saint Augustin rapporte celle-ci, *Sag.*, VII, 26 : « Elle (la sagesse) est l'éclat de la lumière éternelle, le miroir sans tache de la majesté de Dieu et l'image de sa bonté ; » puis il ajoute, *De Trin.*, IV, 20 : « Puisqu'il est la sagesse, le Fils peut être envoyé : non pas qu'il soit inférieur au Père, mais parce qu'il est son émanation, son rayonnement, son éclat, sa splendeur. »

Sed contra est, quod *Sap.* IX, dicitur de divina Sapientia : « Mitte illam de cœlis sanctis tuis, et à sede magnitudinis tuæ. »

(CONCLUSIO. — Cùm Filio et Spiritui sancto rationalis naturæ mentem per gratiam inhabitare conveniat et ab alio esse, eis quoque convenire necesse est invisibiliter mitti; non autem Patri, cui ut et toti Trinitati, convenit per gratiam inhabitare.)

Respondeo dicendum, quòd per gratiam gratum facientem tota Trinitas inhabitat mentem, secundùm illud *Joan.*, XIV : « Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus; » mitti autem personam divinam ad aliquem per invisibilem gratiam, significat novum modum inhabitandi illius personæ, et originem ejus ab alia. Unde, cùm tam Filio quàm Spiritui sancto conveniat et inhabitare per gratiam et ab alio esse, utrique convenit invisibiliter mitti. Patri autem licèt conveniat inhabitare per gratiam, non tamen ei convenit ab alio esse, et per consequens nec mitti.

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt omnia dona, in quantum dona sunt, attribuantur Spiritui sancto (quia habet rationem primi doni secundùm quòd est amor, ut dictum est (qu. 38), aliqua tamen dona secundùm proprias rationes attribuuntur per quamdam appropriationem Filio, scilicet illa quæ pertinent ad intellectum; et secundùm illa dona attenditur missio Filii). Unde Augustinus dicit, IV. *de Trin.*, cap. 40, quòd « tunc invisibiliter Filius unicuique mittitur, cùm à quoquam cognoscitur atque percipitur.

Ad secundum dicendum, quòd anima per gratiam conformatur Deo. Unde ad hoc quòd aliqua persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quòd fiat assimilatio illius ad divinam personam quæ mittitur, per aliquod gratiæ donum. Et quia Spiritus sanctus est

la personne divine lui est envoyée. Or, puisque le Saint-Esprit est amour, l'ame lui est assimilée par la charité : cette vertu surnaturelle entre donc, intellectuellement, dans la mission du Saint-Esprit. Quant au Fils, il est le Verbe, et le Verbe produisant l'amour par spiration : « Nous entendons, dit saint Augustin, *De Trin.*, IX, 10 ; nous entendons par Verbe la connoissance jointe à l'amour. » Le Fils n'est donc pas envoyé pour perfectionner l'intelligence d'une manière quelconque, mais pour lui donner une perfection qui fait naître l'amour. De là le Maître dit, *Jean*, VI, 45 : « Quiconque a écouté le Père et appris de lui, vient à moi ; » et le Prophète, *Ps.* XXXVIII, 4 : « Mon cœur s'est échauffé au-dedans de moi ; et pendant que je méditois, un feu s'y est embrasé. » Nous devons comprendre maintenant les paroles, que nous lisions tout à l'heure, de saint Augustin : « Le Fils est envoyé d'une manière invisible, quand il est connu et perçu. » Le dernier participe dit plus que le premier : *percevoir* énonce une connoissance en quelque sorte expérimentale. De même le mot *sagesse* implique l'idée de science et de saveur ; et l'Esprit saint dit, *Eccli.*, VI, 23 : « La sagesse de la doctrine est ce que son nom signifie (1). »

3° Comme nous l'avons dit, la mission emporte, dans la personne envoyée, la procession d'origine et l'habitation par la grace. Or, si nous nous plaçons au point de vue de l'origine, la mission du Fils se distinguera de la mission du Saint-Esprit comme la génération se distingue de la procession. Si, au contraire, nous partons du séjour de la grace dans les ames, ces deux missions seront une dans l'idée de la grace, mais elles se distingueront dans leurs effets, c'est-à-dire dans l'illumination de l'in-

(1) *Sapere*, d'où *sapientia*, veut dire avoir du goût, de la saveur, aussi bien qu'avoir de la science, de la prudence. Les Italiens ont retenu le *p* dans *sapere* et dans *sapore;* les Espagnols l'ont changé en *b* pour faire *saber* et *sabor*, et nous avons dit, en le remplaçant par un *v*, *savoir* et *saveur*. Tous ces noms, du reste, ont la même racine et la même signification.

---

amor, per donum charitatis anima Spiritui sancto assimilatur : unde secundùm donum charitatis attenditur missio Spiritùs sancti. Filius autem est Verbum, non qualecunque sed spirans amorem. Unde Augustinus dicit in lib. IX *de Trin.*, cap. 10 : « Verbum autem quod insinuare intendimus, cum amore notitia est. » Non igitur secundùm quamlibet perfectionem intellectûs mittitur Filius, sed secundùm talem instructionem intellectùs, qua prorumpat in affectum amoris ; ut dicitur *Joan.*, VI : « Omnis qui audivit à Patre et didicit, venit ad me ; » et in *Psalm.* (1) : « In meditatione mea exardescet ignis. » Et ideo signanter dicit Augustinus, IV. *de Trin.*, quòd « Filius mittitur, cùm à quoquam cognoscitur atque percipitur ; » perceptio autem experimentalem quamdam notitiam significat. Et hæc propriè dicitur sapientia quasi *sapida scientia*, secundùm illud *Eccles.*, VI : « Sapientia doctrinæ secundùm nomen ejus est (2). »

Ad tertium dicendum, quòd cùm missio importet originem personæ missæ et inhabitationem per gratiam (ut suprà dictum est), si loquamur de missione quantum ad originem, sic missio Filii distinguitur à missione Spiritûs sancti, sicut et generatio à processione ; si autem quantum ad effectum gratiæ, sic communicant duæ missiones in radice gratiæ, sed distinguuntur in effectibus gratiæ, qui sunt

(1) Nimirum *Psal.* XXXVIII, vers. 4.

(2) Allusione latina tantùm quam et Bernardus indicavit serm. 85, *in Cant.* Nam græcæ voci convenire non potest, quæ σοφία potiùs quasi ζοφία (id est *caligo*) dici posset. Unde subditur ibi : *Et non est multis manifesta.*

telligence et dans l'embrasement de la volonté. De même donc que le Fils ne peut être séparé du Saint-Esprit, de même leurs missions ne peuvent être l'une sans l'autre ; car elles emportent toutes les deux la grace sanctifiante (1).

ARTICLE VI.

Les personnes divines sont-elles envoyées invisiblement à tous ceux qui ont la grace ?

Il paroît que les personnes divines ne sont pas envoyées invisiblement à tous ceux qui ont la grace. 1° Les justes de l'ancienne alliance avoient la grace. Or les personnes divines ne leur furent pas envoyées; car l'Evangile dit, *Jean*, VI, 39 : « L'Esprit n'étoit pas donné encore, parce que Jésus n'étoit pas encore glorifié. » Donc les personnes divines ne sont pas envoyées à tous ceux qui ont la grace.

2° Le progrès dans la vertu ne s'accomplit que par la grace. Or la mission invisible des personnes ne suit pas le progrès dans la vertu. En effet, cette mission n'est point permanente ; mais le progrès dans la vertu est continu, car la charité défaillit dès qu'elle cesse de s'accroître. Donc les personnes divines ne sont pas envoyées à tous ceux qui ont la grace.

3° Jésus-Christ et les bienheureux possèdent la grace dans toute sa plénitude. Or les personnes divines ne leur sont pas envoyées; car elles ne

(1) Ainsi la mission d'origine est distincte, parce qu'elle s'opère dans les personnes; mais la mission de la grace est une, parce qu'elle a toujours le même principe. A ces deux sortes de missions se rattachent la mission visible et la mission invisible. La mission visible est distincte, car elle manifeste les personnes; aussi verrons-nous bientôt qu'elle s'est accomplie dans le Fils et dans le Saint-Esprit séparément : dans le Fils, par l'incarnation et par la glorification ; dans le Saint-Esprit, sous la figure de colombe au baptême de Jésus-Christ, et sous la forme de langue de feu au jour de la Pentecôte. La mission invisible a pour but de sanctifier les âmes; or la sainte Trinité produit les effets extérieurs par son essence adorable, qui ne souffre point de division.

---

illuminatio intellectûs et inflammatio affectûs. Et sic manifestum est quòd una non potest esse sine alia, quia neutra est sine gratia gratum faciente, nec una persona separatur ab alia.

ARTICULUS VI.

Utrùm missio invisibilis fiat ad omnes qui sunt participes gratiæ.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd missio invisibilis non fiat ad omnes qui sunt participes gratiæ. Patres enim veteris Testamenti gratiæ participes fuerunt. Sed ad illos non videtur fuisse facta missio invisibilis; dicitur enim *Joan.*, VII : « Nondum erat Spiritus datus, quia nondum erat Jesus glorificatus (2). » Ergo missio invisibilis non fit ad omnes qui sunt participes gratiæ.

2. Præterea, profectus in virtute non est nisi per gratiam. Sed missio invisibilis non videtur attendi secundùm profectum virtutis, quia profectus virtutis videtur esse continuus, cùm charitas semper aut proficiat aut deficiat (3), et sic missio esset continua. Ergo missio invisibilis non fit ad omnes participes gratiæ.

3. Præterea, Christus et beati plenissimè habent gratiam. Sed ad eos non videtur fieri missio, quia missio fit ad aliquid distans; Christus autem secundùm quòd homo et omnes

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 1, quæst. 3, art. 1, quæst. 2, 3, 4.

(2) Per gloriosam nempe resurrectionem vel in cœlum ascensionem, post quam utramque Spiritum dedit.

(3) Juxta id quod Bernardus inculcat, epist. 253, circa medium, et *serm.* 2, *in Purifical.*, etc. Ut et pleniùs ex professo in 2, 2 referetur, cùm de augmento charitatis.

le sont qu'aux ames séparées d'elles par la distance, et le Christ et les bienheureux sont unis à Dieu de la manière la plus étroite. Donc les personnes suprêmes ne sont pas envoyées à tous ceux qui ont la grace.

4° Les sacrements de la nouvelle loi contiennent la grace, et cependant les personnes divines n'y sont point envoyées. Donc ces personnes ineffables ne sont point envoyées à toutes les choses qui ont la grace.

Mais saint Augustin dit que les personnes adorables sont envoyées pour sanctifier les créatures. Or toutes les créatures qui ont la grace sont sanctifiées : donc les personnes adorables leur sont envoyées à toutes.

(Conclusion. — Les personnes divines sont envoyées invisiblement tous ceux qui ont la grace.)

Il faut dire ceci : la nature de la mission consiste, pour les créatures, en ce que le délégué commence d'être où il n'étoit pas encore; pour l'Etre immense, en ce que la personne également envoyée commence d'être d'une nouvelle manière où elle étoit déjà. La mission divine produit donc ou l'habitation de la grace ou l'innovation par la grace; les personnes suprêmes sont donc envoyées partout où se trouve une de ces deux, conséquemment à tous ceux qui ont la grace.

Je réponds aux arguments : 1° Les justes de la première alliance ont reçu les personnes divines; d'où saint Augustin dit, *De Trin.*, IV, 20 : « Le Fils est envoyé invisiblement pour être dans l'homme ou avec l'homme, et c'est ainsi que les Pères et les Prophètes de l'ancien Testament l'ont reçu. » Quand donc l'Evangile écrit : « L'Esprit n'étoit pas donné encore, » cela veut dire qu'il n'avoit pas encore été donné d'une manière visible, comme il le fut le jour de la Pentecôte.

---

beati perfectè sunt uniti Deo. Non ergo ad omnes participes gratiæ fit missio invisibilis.

4. Præterea, sacramenta novæ legis continent gratiam, nec tamen ad ea dicitur fieri missio invisibilis. Non ergo ad omnia quæ habent gratiam fit missio invisibilis.

Sed contra est, quòd secundùm Augustinum (1) missio invisibilis fit ad sanctificandam creaturam. Omnis autem creatura habens gratiam sanctificatur : ergo ad omnem creaturam hujusmodi fit missio invisibilis.

(Conclusio. — Ad omnes participes gratiæ fit invisibilis missio.)

Respondeo dicendum, quòd (sicut suprà dictum est) missio de sui ratione importat quòd ille qui mittitur, vel incipiat esse ubi priùs non fuit (sicut accidit in rebus creatis), vel incipiat esse ubi priùs fuit, sed quodam modo novo, secundùm quem modum missio attribuitur divinis personis. Sic ergo in eo ad quem fit missio, oportet duo considerare : scilicet inhabitationem gratiæ et innovationem quamdam per gratiam : ad omnes ergo fit missio invisibilis, in quibus hæc duo inveniuntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd missio invisibilis est facta ad Patres veteris Testamenti. Unde dicit Augustinus, IV. *de Trin.*, cap. 20, quòd « secundùm quòd Filius mittitur invisibiliter, fit in hominibus aut cum hominibus : hoc autem antea factum est in Patribus et Prophetis (2). » Cùm ergo dicitur : « Nondum erat datus spiritus, » intelligimus de illa datione cum signo visibili, quæ facta est in die Pentecostes.

(1) Colligitur ex libro 15, *de Trinit.*, cap. 27, ubi dicitur : *Spiritus sanctus non de Patre procedit in Filium et de Filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul de utroque procedit.* Ut et lib. 3, cap. 4, versùs finem, Eucharistiam *nonnisi operante invisibiliter Spiritu Dei sanctificari* præmiserat, ut sit tam magnum (inquit) sacramentum, quod ad salutem Spiritalem sumamus, etc.

(2) Vel sic, verbis paulùlum immutatis : *Aliter mittitur ut sit cum homine, aliter ut sit*

2° La mission invisible accompagne le progrès dans la vertu ou l'augmentation de la sainteté : « Le Fils est envoyé, dit saint Augustin, *De Trin.*, IV, 20, quand il est connu et perçu, soit que l'ame raisonnable saisisse plus clairement sa céleste lumière, soit qu'elle se consomme par la perfection dans la connoissance. » Mais cette mission invisible, qui augmente la sainteté, s'accomplit principalement lorsque le chrétien consomme un nouveau sacrifice ou s'élève à un nouvel état de la grace, par exemple lorsqu'il reçoit le don des miracles, celui de science, celui de prophétie, ou qu'embrasé par la charité surnaturelle il s'expose au martyre, renonce à ses biens ou fait un acte héroïque de vertu.

3° Les bienheureux dans le ciel reçoivent les personnes adorables au commencement de leur béatitude, puis dans la suite, jusqu'au jour du jugement, lorsque de nouveaux mystères leur sont révélés. Cette mission divine a pour but, non de rendre la grace plus abondante dans leur ame, mais de l'étendre à un plus grand nombre d'objets. Quant à Jésus-Christ, la mission invisible s'accomplit en lui dès le commencement de sa conception, mais non dans la suite; car il fut dès le premier moment rempli de toute sagesse et de toute grace.

4° La grace est instrumentalement dans les sacrements de la nouvelle loi, comme la forme de l'œuvre est dans les instruments de l'art par la transmission de l'action qui passe de l'agent à l'objet. Or la mission divine se fait à l'égard du terme où les personnes sont envoyées: elle ne s'accomplit donc pas dans les sacrements, mais dans ceux qui reçoivent la grace par les sacrements (1).

(1) En résumé, les personnes divines sont envoyées d'une manière invisible : 1° à l'homme sur la terre, au moment de sa justification et lorsqu'il s'élève à un nouvel état de sainteté;

Ad secundum dicendum, quòd etiam secundùm profectum virtutis aut augmentum gratiæ, sit missio invisibilis. Unde Augustinus dicit, IV. *de Trin.*, cap. 20, quòd « tunc unicuique mittitur Filius, cùm à quoquam cognoscitur atque percipitur, quantum cognosci et percipi potest pro captu vel proficientis in Deum, vel perfectæ in Deo animæ rationalis. » Sed tamen secundùm illud augmentum gratiæ præcipuè missio invisibilis attenditur, quando aliquis proficit in aliquem novum actum vel novum statum gratiæ; ut putà cùm aliquis proficit in gratiam miraculorum aut prophetiæ; vel in hoc quòd ex fervore charitatis exponit se martyrio, aut abrenuntiat his quæ possidet, aut quodcunque opus arduum aggreditur.

Ad tertium dicendum, quòd ad beatos facta est missio invisibilis in ipso principio beatitudinis; postmodum autem ad eos fit missio invisibilis, non secundùm intensionem gratiæ, sed secundùm quòd aliqua mysteria eis revelantur de novo, quod est usque ad diem judicii; quod quidem augmentum attenditur secundùm extensionem gratiæ ad plura se extendentis. Ad Christum autem fuit facta invisibilis missio in principio suæ conceptionis, non autem postea, cùm à principio suæ conceptionis fuerit plenus omni sapientiâ et gratiâ.

Ad quartum dicendum, quòd gratia est in sacramentis novæ legis instrumentaliter, sicut forma artificiati est in instrumentis artis, secundùm quemdam decursum agentis in patiens. Missio autem non dicitur fieri nisi respectu termini : unde missio divinæ personæ non fit ad sacramenta, sed ad eos qui per sacramenta gratiam suscipiunt.

homo (nempe Sapientia ipsa per quam intelligitur Filius Dei, ut explicat pleniùs Augustinus). *In animas enim sanctas se transfert, amicos Dei atque prophetas constituit sicut etiam implet sanctos angelos et omnia talibus ministeriis congrua per eos operatur. Cum autem venit plenitudo temporis missa est* (Sapientia sicut suprà), *non ut impleret angelos nec ut esset*

ARTICLE VII.

Le Saint-Esprit peut-il être envoyé visiblement?

Il paroît que le Saint-Esprit ne peut être envoyé visiblement. 1° Le Fils est dit plus petit que le Père, parce qu'il a été envoyé visiblement. Or l'Ecriture ne dit nulle part que le Saint-Esprit est plus petit que le Père : donc il n'a pas été envoyé visiblement.

2° Les personnes divines sont envoyées visiblement, quand elles prennent la forme d'une chose visible : ainsi le Fils l'a été quand il a pris notre chair (1). Or l'Esprit saint n'a pris la forme d'aucune chose visible : aussi n'est-il pas dans telle ou telle plus particulièrement que dans telle ou telle autre, si ce n'est peut-être dans les sacrements de la nouvelle alliance et dans les cérémonies légales de l'ancienne. Donc l'Esprit saint n'est pas envoyé visiblement, ou il l'est dans toutes les choses que nous avons nommées.

3° Les symboles des personnes divines représentent toute la sainte Trinité. Donc la mission du Saint-Esprit ne s'accomplit pas plus dans ces symboles que celle d'une autre personne.

4° La mission du Fils s'est accomplie dans la plus digne des créatures visibles, c'est-à-dire dans la nature humaine. Si donc l'Esprit saint a été envoyé, sa mission a dû se réaliser dans une créature raisonnable.

2° aux bienheureux, dès le commencement de leur béatitude et lorsqu'ils reçoivent la révélation de nouveaux mystères, jusqu'au jour du jugement; 3° enfin à Jésus-Christ, dans l'instant de sa conception.

(1) Dans la question présente, prendre la forme d'une chose, c'est se l'unir substantiellement. On peut dire, dans un sens plus large, que l'Esprit saint a pris la forme de la colombe; et notre saint auteur nous dira plus tard, après saint Augustin, que les anges prennent des corps.

ARTICULUS VII.

Utrùm Spiritui sancto conveniat visibiliter mitti.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd Spiritui sancto non conveniat visibiliter mitti. Filius enim secundùm quòd visibiliter missus est in mundum, dicitur esse minor Patre. Sed nunquam legitur Spiritus sanctus minor Patre (2) : ergo Spiritui sancto non convenit visibiliter mitti.

2. Præterea, missio visibilis attenditur secundùm aliquam creaturam visibilem assumptam, sicut missio Filii secundùm carnem. Sed Spiritus sanctus non assumpsit aliquam creaturam visibilem : unde non potest dici quòd in aliquibus creaturis visibilibus sit alio modo quàm in aliis, nisi fortè sicut in signo, sicut est etiam in Sacramentis et in omnibus figuris legalibus. Non ergo Spiritus sanctus visibiliter mittitur, vel oportet dicere quòd secundùm omnia hujusmodi ejus missio visibilis attenditur.

3. Præterea, quælibet creatura visibilis est effectus demonstrans totam Trinitatem. Non ergo per illas creaturas visibiles magis mittitur Spiritus sanctus quàm alia persona.

4. Præterea, Filius visibiliter est missus secundùm dignissimam visibilium creaturarum, scilicet secundùm naturam humanam. Si igitur Spiritus sanctus visibiliter mittitur, debuit mitti secundùm aliquas creaturas rationales.

angelus, nisi in quantum consilium Patris annuntiabat (quod et ipsius erat), nec ut esset cum hominibus aut in hominibus (hoc enim antea in Patribus et in Prophetis erat), sed ut ipsum Verbum caro fieret, id est homo fieret.

(1) De his etiam ubi sup. scilicet locis quæ art. 6, notata sunt.

(2) Ut Augustinus dicit lib. II, *de Trinit*, cap. 6.

5° Les emblèmes qui représentent Dieu visiblement sont formés, comme le dit saint Augustin, par le ministère des anges. Si donc des symboles visibles ont manifesté le Saint-Esprit, ils ont été produits par les anges; donc ce sont les anges qui sont envoyés, et non le Saint-Esprit.

6° L'Esprit saint ne peut être envoyé visiblement que dans un seul but, pour manifester sa mission invisible; car les choses invisibles sont révélées par les choses visibles. Donc le Saint-Esprit n'a pas dû être envoyé visiblement à ceux qui n'ont pas reçu sa mission invisible, mais il a dû l'être à tous ceux qui l'ont reçue (soit sous le nouveau, soit sous l'ancien Testament). Or cela n'a pas eu lieu : donc l'Esprit saint n'est pas envoyé visiblement.

Mais l'Evangile raconte que l'Esprit saint descendit sur le Seigneur, dans son baptême, sous la forme de colombe (1).

(Conclusion. — Le Fils et le Saint-Esprit devoient être envoyés, le Fils comme l'auteur et le Saint-Esprit comme le signe de la sanctification.)

Il faut dire ceci : Dieu pourvoit aux besoins des êtres selon leur nature. Or la nature de l'homme est telle qu'il va des choses visibles aux choses invisibles; il falloit donc que les mystères cachés dans le monde spirituel lui fussent révélés par le monde qui tombe sous les yeux. De même donc que Dieu s'est manifesté lui-même et les processions divines par certains traits qui éclatent dans les créatures, de même il étoit con-

(1) Voici le texte de l'Evangile, *Matth*,. III, 16 et 17 : « Jésus ayant été baptisé, sortit aussitôt du fleuve; et voilà que les cieux lui furent ouverts, et il vit l'Esprit de Dieu descendre comme une colombe et venir sur lui. Et une voix du ciel dit : Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui je me suis complu; » saint Marc, I, 10 et 11, répète les mêmes paroles. Saint Luc dit, III, 21 et 22 : « Jésus ayant été baptisé et priant, le ciel s'ouvrit : et l'Esprit saint descendit sur lui sous une forme corporelle, comme une colombe; et il y eut une voix dans le ciel : Tu es mon Fils bien-aimé; en toi je me suis complu. » Et saint Jean, I, 32 : « Et Jean (Baptiste) rendit témoignage, disant : J'ai vu l'Esprit descendant du ciel comme une colombe, et il s'est reposé sur lui. » Saint Thomas commentera ces textes tout à l'heure.

---

5. Præterea, quæ visibiliter fiunt divinitus, dispensantur per ministerium angelorum, ut Augustinus dicit III, *de Trin.* (1). Si ergo aliquæ species visibiles apparuerunt, hoc factum fuit per angelos; et sic ipsi angeli mittuntur, et non Spiritus sanctus.

6. Præterea, si Spiritus sanctus visibiliter mittatur, hoc non est nisi ad manifestandum invisibilem missionem; quia invisibilia per visibilia manifestantur : ergo ad quem missio invisibilis facta non fuit, nec missio visibilis fieri debuit; et ad omnes ad quos fit missio invisibilis (sive in novo, sive in veteri Testamento) missio visibilis fieri debet : quod patet esse falsum. Non ergo Spiritus sanctus visibiliter mittitur.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.* III, quòd Spiritus sanctus descendit super Dominum baptizatum in specie columbæ.

(Conclusio. — Filium et Spiritum sanctum decuit visibiliter mitti; Filium ut sanctificationis authorem; Spiritum sanctum ut indicium sanctificationis.)

Respondeo dicendum, quod Deùs providet omnibus secundùm uniuscujusque modum. Est autem modus connaturalis hominis, ut per visibilia ad invisibilia manuducatur, ut ex supradictis patet. Et ideo invisibilia Dei oportuit homini per visibilia manifestari. Sicut igitur seipsum Deus et processiones æternas personarum, per creaturas visibiles secundùm aliqua indicia hominibus quodammodo demonstravit;

(1) Colligitur, tum ex cap. 4, ubi corpora per spiritum et irrationalem spiritum per spiritum rationalem administrari ait; tum cap. 10, ubi Deum nonnisi per angelos visum probat.

venable qu'il manifestât les missions invisibles des personnes adorables par certaines réalités visibles. Mais la mission du Fils devoit se révéler autrement que celle du Saint-Esprit. Comme le Fils est principe de procession et que l'Esprit saint procède par amour, nous pouvons dire que le premier est la source et le dernier le don de la sainteté ; et c'est pour cela qu'ils ont été envoyés, l'un comme auteur et l'autre comme signe de la sanctification.

Je réponds aux arguments : 1° Le Fils a pris substantiellement, pour ne former qu'une personne avec elle, la nature dans laquelle il a paru ; si bien qu'on peut dire de lui tout ce qu'on dit de cette nature, et voilà pourquoi l'Evangéliste écrit qu'il est plus petit que le Père. Mais le Saint-Esprit ne formoit pas une seule personne avec les symboles qui l'ont manifesté ; on ne peut lui attribuer ce qui convient à ces signes ; l'Ecrivain sacré ne devoit donc pas dire qu'il est plus petit que le Père.

2° La mission visible de l'Esprit saint n'a pas lieu par la vision imaginaire, c'est-à-dire par la vision prophétique. Saint Augustin dit, *De Trin.*, II, 6 : « La vision prophétique s'accomplit dans l'ame à l'aide d'images spirituelles, et non dans l'œil corporel par des formes sensibles ; mais tous ceux qui virent la colombe et les langues de feu, les virent des yeux du corps (1). Ensuite le Saint-Esprit se trouvoit dans ces symboles

(1) *Actes*, II, 1-4 : « Lorsque furent accomplis les jours de la Pentecôte, étant tous ensemble dans le même lieu, soudain il se fit un bruit du ciel, comme de la venue d'un vent impétueux, et il remplit toute la maison où ils étoient assis. Et il apparut comme des langues de feu qui, se partageant, s'arrêtèrent sur chacun d'eux. Et ils furent tous remplis de l'Esprit saint et commencèrent à parler diverses langues, selon que l'Esprit saint leur donnoit de parler. »
Le Précurseur dit, en saint Jean : « J'ai vu (*vidi*) l'Esprit saint descendant du ciel comme

---

ita conveniens fuit ut etiam invisibiles missiones divinarum personarum secundùm aliquas visibiles creaturas manifestarentur. Aliter tamen Filius et Spiritus sanctus (1). Nam Spiritui sancto in quantum procedit ut amor, competit esse sanctificationis donum; Filio autem in quantum est Spiritus sancti principium, competit esse sanctificationis hujus authorem : et ideo Filius visibiliter missus est tanquam sanctificationis author, sed Spiritus sanctus tanquam sanctificationis indicium.

Ad primum ergo dicendum, quòd Filius creaturam visibilem in qua apparuit, in unitatem personæ assumpsit, sic, ut quod de illa creatura dicitur, de Filio Dei dici possit : et sic ratione naturæ assumptæ Filius dicitur minor Patre : sed Spiritus sanctus non assumpsit creaturam visibilem in qua apparuit, in unitatem personæ, ut quod illi convenit, de illo prædicetur : unde non potest dici minor Patre, propter visibilem creaturam (2).

Ad secundum dicendum, quòd missio visibilis Spiritus sancti non attenditur secundùm visionem imaginariam, quæ est visio prophetica; quia ut Augustinus dicit, II. *de Trin.*, cap. 6 : « Visio prophetica non est exhibita corporeis oculis per formas corporeas, sed in spiritu per spirituales corporum imagines; columbam verò illam et ignem oculis viderunt, quicunque viderunt. Neque iterum sic se habuit Spiritus

(1) Hinc Augustinus, in feria 2 Pentecostes serm.: *Ecce iterum nova de supernis medicina mittitur* (inquit). *Ecce Vicarius Redemptoris accedit ut quod ille redemit, iste sanctificet! Ecce Spiritus sanctus in præparata sibi Apostolorum templa tanquam imber sanctificationis illapsus est, etc.*

(2) Ut seipsum explicat Augustinus lib. II, *de Trinit.*, ubi suprà : *Ideo* (inquit) *nusquam scriptum est quòd Deus Pater major sit Spiritu sancto vel Spiritus sanctus minor Deo Patre, quia non sic est assumpta creatura in qua Spiritus sanctus appareret, sicut assumptus est Filius hominis, etc.*

autrement que le Fils dans le rocher dont saint Paul dit qu'il étoit le Christ (1). » En effet ce rocher, qui représentoit le Messie futur, existoit avant le prodige qui s'accomplit en lui ; mais la colombe et les langues de feu furent formées d'une manière soudaine, et dans le seul but de figurer le Saint-Esprit. Au reste, les flammes de la Pentecôte paroissent semblables à celles que Moïse vit dans le buisson ardent, à la colonne de feu que les Hébreux suivoient dans le désert, aux foudres et au tonnerre qui éclatoient pendant que Dieu donna sa loi sur le Sinaï : tous ces symboles corporels eurent pour fin de figurer et d'annoncer les mystères de Dieu. On voit donc que la mission visible des personnes adorables ne s'accomplit, ni par la vision prophétique, qui ne se consomme pas dans le corps mais dans l'imagination ; ni par les sacrements de la nouvelle ou de l'ancienne alliance, qui ont des choses préexistantes pour symboles ; mais on dit que le Saint-Esprit est envoyé visiblement, parce qu'il se manifeste dans certains emblèmes formés spécialement pour le représenter.

3° Bien que tous ces emblèmes visibles aient été formés par toute la Trinité, ils l'ont néanmoins été pour représenter particulièrement telle ou telle personne. De même donc que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont désignés par divers noms, de même ils peuvent être signifiés par des choses diverses, quoiqu'ils ne puissent être séparés.

une colombe ; » mais nous venons de lire dans les *Actes des Apôtres* : « Il apparut (*apparuerunt*) comme des langues de feu. » Quelques interprètes, parmi lesquels saint Augustin lui-même, trouvent que ces deux expressions n'ont pas la même énergie ; mais les Pères n'en pensent pas moins, pour la plupart, que les langues de feu *apparurent* aux yeux comme des objets réels, corporellement (σωματικῶς), dit saint Grégoire de Nazianze, *Orat.* 44.

(1) I *Cor.*, X, 1, 3 et 4 : « Je ne veux point que vous ignoriez, frères, que nos pères furent tous sous la nuée et passèrent tous la mer... ; et mangèrent tous la même nourriture spirituelle ; et burent tous le même breuvage spirituel (car ils buvoient de la pierre spirituelle), qui les suivoit, et la pierre étoit le Christ. »

Les pères des Juifs *burent* de l'eau qui sortit du rocher frappé de la verge par Moïse. Ce rocher les *suivoit*, parce qu'ils ne manquèrent jamais d'eau dans le désert ; puis il *étoit le Christ*, parce qu'il présentoit le symbole du Rédempteur : « Ainsi la pierre que Jacob mit sous sa tête, dit saint Augustin, *De Trin.*, II, 6, préfiguroit l'onction de Jésus-Christ ; ainsi Isaac, portant le bois de son sacrifice sur la montagne, étoit Jésus-Christ. »

---

sanctus ad hujusmodi species, sicut Filius ad petram, quia dicitur : *Petra erat Christus* (I. *ad Cor.*, 10). Illa enim petra jam erat in creatura, et per actionis modum nuncupata est nomine Christi, quem significabat ; sed illa columba et ignis ad hæc tantùm significanda repentè extiterunt. Sed videntur esse similia flammæ illi, quæ in rubo apparuit Moysi, et illi columnæ quam populus in eremo sequebatur, et fulgoribus ac tonitruis quæ fiebant, cùm lex daretur in monte : ad hoc enim rerum illarum corporalis extitit species, ut aliquid significaret atque prædiceret. » Sic igitur apparet quod missio visibilis neque attenditur secundùm visiones propheticas, quæ fuerunt imaginariæ et non corporales ; neque secundùm signa sacramentalia veteris et novi Testamenti, in quibus quædam res præexistentes assumuntur ad aliquid significandum ; sed Spiritus sanctus visibiliter dicitur esse missus, in quantum fuit monstratus in quibusdam creaturis, sicut in signis ad hoc specialiter factis.

Ad tertium dicendum, quòd licèt illas creaturas visibiles tota Trinitas operata sit, tamen factæ sunt ad demonstrandum specialiter hanc vel illam personam : sicut enim diversis nominibus significatur Pater et Filius et Spiritus sanctus, ita etiam diversis rebus significari potuerunt, quamvis inter eos nulla sit separatio aut diversitas.

4° Il étoit convenable, nous l'avons vu, que le Fils se manifestât comme l'auteur de la sanctification; sa mission visible devoit donc s'opérer dans une créature intelligente et libre, capable d'agir et de sanctifier. Mais la chose formée pour être le signe de la sanctification pouvoit avoir telle ou telle nature aussi bien que telle ou telle autre; puis il n'étoit pas nécessaire qu'elle fût unie personnellement au Saint-Esprit, vu qu'elle devoit non pas agir, mais former un symbole; puis enfin, et pour cela même, elle pouvoit disparoître après la manifestation divine.

5° Ce sont les anges qui ont formé les emblèmes visibles du Saint-Esprit, cela est vrai; mais ils les ont formés pour représenter la personne divine, et non eux-mêmes. Puis donc que ces symbolesrenfermoient le Saint-Esprit, comme le signe renferme la chose signifiée, nous disons que l'Esprit saint a été envoyé sous ces figures, et non les anges.

6° Rien n'exige que la mission invisible soit toujours révélée d'une manière extérieure, par des signes visibles; mais comme le dit l'Apôtre, I. *Cor.*, XII, 7 : « La manifestation de l'Esprit est donnée à chacun pour l'utilité » de l'Eglise, c'est-à-dire pour l'affermissement et la propagation de la foi par les signes qui frappent les yeux. Cela s'est réalisé principalement par Jésus-Christ et par les Apôtres, conformément à ce qui est écrit, *Hebr.*, II, 3 : « Le salut qui a commencé d'être annoncé par le Seigneur, a été confirmé parmi nous par ceux qui l'ont entendu. » La mission visible devoit donc s'accomplir surtout aussi dans Jésus-Christ, pour manifester la mission invisible qui avoit été faite en lui dès sa conception, puis dans les Apôtres et dans les saints qui sont comme les fondements de l'Eglise. Elle s'est consommée dans le Rédempteur de deux manières : premièrement lorsqu'il fut baptisé, sous la figure d'un animal fécond, de

---

Ad quartum dicendum, quòd personam Filii declarari oportuit, ut sanctificationis authorem, ut dictum est; et ideo oportuit quòd missio visibilis Filii fieret secundùm naturam rationalem, cujus est agere et cui potest competere sanctificare. Indicium autem sanctificationis esse potuit quæcunque alia creatura; neque oportuit quòd creatura visibilis ad hoc formata, esset assumpta à Spiritu sancto in unitatem personæ, cùm non assumeretur ad aliquid agendum, sed ad indicandum tantùm; et propter hoc etiam non oportuit quòd duraret, nisi quamdiu perageret officium suum.

Ad quintum dicendum, quòd illæ creaturæ visibiles formatæ sunt ministerio angelorum, non tamen ad significandum personam angeli, sed ad significandum personam Spiritus sancti. Quia igitur Spiritus sanctus erat in illis creaturis visibilibus, sicut signatum in signo, propter hoc secundùm eas Spiritus sanctus visibiliter mitti dicitur, et non angelus.

Ad sextum dicendum, quòd non est de necessitate invisibilis missionis, ut semper manifestetur per aliquod signum visibile exterius; sed sicut dicitur, I. *Cor.*, 12 : « Manifestatio spiritûs datur alicui ad utilitatem » (sanctæ Ecclesiæ), quæ quidem utilitas est, ut per hujusmodi visibilia signa fides confirmetur et propagetur. Quod quidem principaliter factum est per Christum et per apostolos, secundùm illud, *Hebr.*, II : « Cùm initium accepisset enarrari per Dominum ab eis qui audierunt, in nos confirmata est. » Et ideo specialiter debuit fieri missio visibilis Spiritus sancti ad Christum, ad apostolos, et ad aliquos primitivos Sanctos, in quibus quodammodo Ecclesia fundabatur; ita tamen quòd visibilis missio facta ad Christum demonstraret missionem invisibilem, non tunc, sed in principio suæ conceptionis ad eum factam. Facta autem est missio visibilis ad Christum, in baptismo quidem sub specie columbæ, quod est animal fœcundum, ad ostendendum in Christo authoritatem donandi gratiam per spiritualem regenerationem; unde vox Patris intonuit : « Hic est Filius meus dilectus; »

la colombe, pour montrer qu'il a le pouvoir de donner la grace par la rénovation spirituelle (1), et de là cette voix venue du Père : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, » mon Fils unique à la ressemblance duquel les autres sont régénérés; secondement dans la transfiguration, sous l'emblème d'une nuée lumineuse, pour figurer la fécondité de sa doctrine, d'où la parole qui se fit entendre : « Ecoutez-le (2). » La mission visible s'opéra semblablement dans les Apôtres à l'aide d'un double symbole : d'abord sous la figure d'un vent impétueux pour manifester le pouvoir de leur ministère dans la dispensation des sacrements, et c'est pour cela qu'il leur a été dit, *Jean*, XX, 23 : « Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis ; » ensuite sous la forme de langues de feu, pour signifier leur apostolat dans la doctrine, et c'est ce qui a fait écrire à l'historien sacré : « Ils commencèrent à parler diverses langues (3). » Aucune

(1) La colombe est le symbole de la pureté, de l'amour, de la prudence et de la force. Déjà le prophète disoit de Jésus-Christ, *Is.*, XI, 2 : « L'Esprit du Seigneur se reposera sur lui : l'Esprit de sagesse et d'intelligence, l'Esprit de conseil et de force, l'Esprit de science et de piété. »

(2) *Matth.*, XVII, 1-5 : « Jésus prit Pierre et Jacques, et Jean son frère, et les conduisit en un lieu écarté, sur une haute montagne. Et il fut transfiguré devant eux. Sa face resplendit comme le soleil, ses vêtements devinrent blancs comme la neige. Et voilà que Moïse et Elie leur apparurent, conversant avec lui. S'adressant à Jésus, Pierre lui dit : Seigneur, il nous est bon d'être ici; si vous le voulez, faisons-y trois tentes, une pour vous, une pour Moïse et une pour Elie. Il parloit encore, lorsqu'une nuée lumineuse les couvrit; et voilà que de la nuée sortit une voix qui disoit : Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui je me suis complu. Ecoutez-le. »

Répandant la rosée du ciel, les nuées portent la fertilité dans les campagnes, et la lumière éclaire les mondes par l'éclat de ses rayons. La nuée lumineuse donc symbolise admirablement la doctrine du divin Maître ; elle nous la montre dissipant les ténèbres de l'erreur et faisant naître partout la science avec la vertu. Jésus-Christ paroît au milieu de Moïse et d'Elie, l'un législateur des Hébreux, l'autre le plus illustre des prophètes. Comme Moïse avait constitué le peuple juif, le Réparateur alloit fonder une société visible parmi ses disciples; puis il devoit établir le règne de la vraie piété dans les ames, comme les prophètes inculquoient la religion intérieure.

(1) Le vent et le feu sont, de tous les éléments sensibles, pondérables, les moins matériels, les moins corporels ; ils forment en quelque sorte l'esprit et la vie de la nature. Aussi voyons-nous qu'ils figurent, dans les Livres saints, les choses spirituelles et divines : « Et je vis, dit le prophète, *Ezéch.*, I, 4 : et voilà qu'un tourbillon venoit de l'aquilon, et une grosse nuée, et un feu qui l'environnoit, et une lumière qui éclatoit tout autour.... » Le vent, qui accumule les nuages, soulève la mer, bouleverse la nature entière, offre le symbole de la force et de la puissance : « La colère des puissants est comme un vent impétueux qui va fondre contre une muraille (*Is.*, XXV, 4). » Quand le Seigneur voulut donner aux apôtres le pouvoir de remettre les péchés, « il souffla sur eux, dit l'Evangile, *Jean*, XX, 22, 23, et leur dit : Recevez le Saint-Esprit; ceux à qui vous aurez remis les péchés, ils leur seront remis. » Les *langues* de feu représentent la parole. Le discours est pour ainsi dire la forme, le corps de l'Esprit, car tout esprit se manifeste extérieurement par le discours. Aussi le premier effet sensible que produisit la présence de l'Esprit saint, ce fut le don des langues.

---

unde ad similitudinem unigeniti, alii regenerarentur : in transfiguratione verò, sub specie nubis lucidæ, ad ostendendam exuberantiam doctrinæ; unde dictum est : « Ipsum audite. » Ad apostolos autem, sub specie flatûs, ad ostendendam potestatem ministerii in dispensatione Sacramentorum; unde dictum est eis : « Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis : » sed sub linguis igneis, ad ostendendum officium doctrinæ (1); unde dicitur quòd « cœperunt loqui variis linguis. » Ad Patres autem veteris Testamenti missio visibilis Spiritus sancti fieri

(1) Hinc Cyrillus Hierosolymitanus Catech. 17, linguas igneas capitibus Apostolorum velut *coronas quasdam spirituales* insidere indicat; sive *diademata nova spiritualia* juxta græcum διαδήματα · quod per *coronas* tamen interpres reddit.

mission visible, par contre, ne s'est accomplie dans les Pères de l'ancien Testament : le Fils devoit être envoyé visiblement avant le Saint-Esprit; car le Saint-Esprit manifeste le Fils, comme le Fils manifeste le Père. Il est vrai que les personnes divines apparurent aux justes de l'ancienne Alliance, mais ces apparitions ne peuvent être appelées des *missions visibles ;* car elles eurent pour but, non pas de scéler en quelque sorte l'habitation de la grace dans les ames, mais de révéler les mystères et les volontés de Dieu. C'est la doctrine qu'enseigne saint Augustin, *De Trin.*, II, 17.

ARTICLE VIII.

Les personnes divines peuvent-elles être envoyées par une autre que celle dont elles procèdent éternellement ?

Il paroît que les personnes divines ne peuvent être envoyées par une autre que celle dont elles procèdent éternellement. Saint Augustin dit, *De Trin.*, IV, 21 : « Le Père n'est pas envoyé parce qu'il ne procède pas d'un autre. » Donc les personnes divines ne peuvent être envoyées que par celles dont elles procèdent.

2° Celui qui envoie doit avoir autorité sur l'envoyé (1). Or l'origine seule produit l'autorité dans l'adorable Trinité : donc la personne envoyée doit procéder de celle qui l'envoie.

3° Si une personne divine pouvoit être envoyée par une personne dont elle ne procède pas, rien n'empêcheroit de dire que l'Esprit est donné par l'homme. Or saint Augustin s'élève contre cette doctrine (2) : donc les personnes suprêmes ne sont envoyées que par celle dont elles procèdent.

(1) Jésus dit à ses apôtres, *Jean*, XX, 21 : « Comme mon Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie. » C'est-à-dire, selon la remarque de saint Augustin, *Tract.* 121, *in Joan.*, « Je vous envoie avec le même pouvoir que mon Père m'a envoyé. »

(2) *De Trin.*, XV, 26 : « Combien doit être grand le Dieu qui donne un Dieu ! Les disciples du Seigneur ne donnoient pas le Saint-Esprit; mais ils prioient le Fils de l'envoyer à ceux sur qui ils

---

non debuit, quia priùs debuit perfici missio visibilis Filii quam Spiritus sancti, cùm Spiritus sanctus manifestet Filium, sicut Filius Patrem. Fuerunt tamen factæ visibiles apparitiones divinarum personarum Patribus veteris Testamenti : quæ quidem, *missiones visibiles* dici non possunt; quia non fuerunt factæ ad designandum inhabitationem divinæ personæ per gratiam, sed ad aliquid aliud manifestandum, secundùm Augustinum (lib. II, *de Trin.*, cap. 17.).

ARTICULUS VIII.

Utrùm nulla persona divina mittatur, nisi ab ea à qua procedit æternaliter.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd nulla persona divina mittatur, nisi ab ea à qua procedit æternaliter. Quia sicut dicit Augustinus, IV, *de Trin.* (cap. 21 sive ult.) : « Pater à nullo mittitur, quia à nullo est. » Si ergo aliqua persona divina mittitur ab alia, oportet quòd sit ab illa.

2. Præterea, mittens habet authoritatem respectu missi. Sed respectu divinæ personæ non potest haberi authoritas, nisi secundùm originem : ergo oportet quod divina persona quæ mittitur, sit à persona mittente.

3. Præterea, si persona divina potest mitti ab eo à quo non est, nihil prohibebit dicere quòd Spiritus sanctus detur ab homine, quamvis non sit ab eo : quod est contra Augustinum, *de Trin.* Ergo divina persona non mittitur nisi ab ea à qua est.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 15, qu. 3, art. 1 et 2; et quæst. 10, de potent., art. 4, ad 4.

Mais le Fils est envoyé par le Saint-Esprit ; car il dit, *Is.*, XLVIII, 16 : « Le Seigneur Dieu et son Esprit m'ont envoyé. » Donc les personnes divines ne sont pas toujours envoyées par celle dont elles procèdent éternellement.

(Conclusion. — Quand on prend le mot *mission* dans le sens de procession, les personnes divines ne sont envoyées que par les personnes dont elles procèdent éternellement : le Fils l'est par le Père, et le Saint-Esprit par le Père et le Fils.)

Il faut dire ceci : les docteurs ne s'expriment pas tous de la même manière sur la question présente. Les uns disent que les personnes divines ne sont envoyées que par celle dont elles procèdent de toute éternité. Dans ce sentiment, quand nous lisons que le Fils a été envoyé par le Saint-Esprit, nous devons entendre qu'il l'a été comme homme, quant à la nature humaine pour annoncer la doctrine du salut. Saint Augustin dit, d'une autre part, que le Fils est envoyé soit par lui-même, soit par le Saint-Esprit, et que le Saint-Esprit l'est aussi par lui-même et par le Fils. Dans cette opinion, toutes les personnes divines peuvent envoyer, mais les personnes procédantes peuvent seules être envoyées.

Les deux sentiments que nous venons d'exposer sont vrais, chacun sous un rapport. Quand on dit qu'une personne est envoyée, on entend qu'elle procède du sein de Dieu, ou qu'elle habite dans la créature pour y produire un effet visible ou invisible. Si l'on entend qu'elle procède du sein de Dieu, elle n'est envoyée que par la personne dont elle provient comme de son principe, et dans ce cas le Fils l'est par le Père, et le Saint-Esprit par le Père et par le Fils ; si l'on entend, au contraire, qu'elle habite dans la créature pour y produire un effet, alors c'est toute la Trinité qui l'en-

imposaient les mains. » En effet l'historien sacré dit, *Actes*, VIII, 14, 15, 17 : « Les apôtres qui étoient à Jérusalem, ayant appris que Samarie avoit reçu la parole de Dieu, envoyèrent vers eux Pierre et Jean qui, étant venus, prièrent pour eux, afin qu'ils reçussent l'Esprit saint.... Alors ils imposèrent les mains sur eux, et ils reçurent l'Esprit saint. »

Sed contra est, quòd Filius mittitur à Spirtu sancto, secundum illud, *Isai.*, XLVIII : « Nunc misit me Dominus Deus, et Spiritus ejus. Filius autem non est à Spiritu sancto : ergo persona divina mittitur ab ea à qua non est.

(Conclusio. — Secundùm missionem, ut processio est, non mittitur persona, nisi ab ea à qua æternaliter procedit ; ut Filius à Patre, Spiritus sanctus à Patre et Filio.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc inveniuntur aliqui diversimodè locuti esse. Secundùm quosdam enim persona divina non mittitur nisi ab eo à quo est æternaliter : et secundùm hoc, cùm dicitur Filius Dei missus à Spiritu sancto, referendum est hoc ad humanam naturam, secundùm quam missus est ad prædicandum à Spiritu sancto. Augustinus autem dicit, II, *de Trin.*, cap. 5 : quòd Filius mittitur et à se et à Spiritu sancto, et Spiritus sanctus etiam mittitur et à se et à Filio ; ut sic, mitti in divinis non conveniat cuilibet personæ, sed solùm personæ a balio existenti, mittere autem conveniat cuilibet personæ. Utrumque autem habet aliquo modo veritatem ; quia cùm dicitur aliqua persona mitti, designatur et ipsa persona ab alio existens, et effectus visibilis aut invisibilis, secundùm quem missio divinæ personæ attenditur. Si igitur mittens designetur ut principium personæ quæ mittitur, sic non quælibet persona mittit, sed solùm illa cui convenit esse principium illius personæ ; et sic, Filius mittitur tantùm à Patre, Spiritus sanctus autem à Patre et Filio. Si vero persona mittens intelligatur esse principium effectûs, secundum quem attenditur missio, sic tota

voie. — Mais il ne suit pas de là que l'homme donne le Saint-Esprit, car il ne peut produire l'effet de la grace.

Ces réflexions renferment la réponse aux objections (1).

(1) Pour résumer l'important traité de la Trinité, nous croyons utile de traduire ici le Symbole tant de fois cité par notre auteur, de saint Athanase.

« Quiconque veut être sauvé doit avant tout professer la foi catholique.

» Celui qui ne l'aura point conservée pure et entière périra éternellement.

» Or la foi catholique est d'adorer un seul Dieu dans la Trinité, et la Trinité dans un seul Dieu.

» Sans confondre les personnes et sans séparer la substance.

» Autre est la personne du Père, autre celle du Fils, autre celle du Saint-Esprit.

» Mais le Père et le Fils et l'Esprit saint ont une seule divinité, une gloire égale, une même majesté éternelle.

» Tel le Père, tel le Fils, tel l'Esprit saint.

» Incréé est le Père, incréé le Fils, incréé l'Esprit saint.

» Immense le Père, immense le Fils, immense l'Esprit saint.

» Eternel le Père, éternel le Fils, éternel l'Esprit saint.

» Et cependant il n'y a pas trois éternels, mais un seul éternel.

» De même il n'y a ni trois incréés ni trois immenses, mais un seul incréé et un seul immense.

» Semblablement tout-puissant est le Père, tout-puissant le Fils, tout-puissant l'Esprit saint.

» Et cependant il n'y a pas trois tout-puissants, mais un seul tout-puissant.

» De même Dieu est le Père, Dieu le Fils, Dieu l'Esprit saint.

» Et cependant il n'y a pas trois dieux, mais un seul Dieu.

» De même Seigneur est le Père, Seigneur le Fils, Seigneur l'Esprit saint.

» Et cependant il n'y a pas trois seigneurs, mais un seul Seigneur.

» Car de même que la vérité chrétienne nous commande de confesser chaque personne séparément Dieu et Seigneur, de même la religion catholique nous défend de dire trois dieux ou trois seigneurs.

» Le Père n'est ni fait, ni créé, ni engendré par un autre.

» Le Fils est du Père, non fait, non créé, mais engendré.

» L'Esprit saint est du Père et du Fils, non fait, non créé, non engendré, mais procédant.

» Un seul Père donc, non trois pères : un seul Fils, non trois fils ; un seul Esprit saint, non trois esprits saints.

» Et dans cette Trinité, rien d'antérieur ou de postérieur, rien de plus grand ou de plus petit ; mais toutes les trois personnes sont coéternelles et coégales entre elles.

» En tout donc, unité dans la Trinité et Trinité dans l'unité.

» Que celui qui veut être sauvé pense ainsi de la Trinité.

» Mais il est aussi nécessaire, pour le salut éternel, de croire fidèlement l'incarnation de notre Seigneur Jésus-Christ.

» La vraie foi est de croire et de confesser que notre Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, est Dieu et homme tout ensemble.

» Il est engendré Dieu de la substance de son Père avant le temps, et né homme de la substance de sa mère dans le temps.

» Dieu parfait, homme parfait subsistant d'une ame raisonnable et d'une chair humaine.

» Egal au Père par la divinité, plus petit que le Père par l'humanité.

» Et bien qu'il soit Dieu et homme, il n'y a pas deux Christs, mais un seul.

Trinitas mittit personam missam (1). Non autem propter hoc homo dat Spiritum sanctum, quia nec effectum gratiæ potest causare. Et per hoc patet solutio ad objecta.

(1) Propter eandem inseparabilem operationem Patris et Filii, non separato etiam inde Spiritu sancto, ut Augustinus loco indicato loquitur, ubi addit : *Quapropter Pater invisibilis unà cum Filio secum invisibili, eundem Filium visibilem faciendo, misisse cum dictus est : qui si eo modo visibilis fieret ut cum Patre invisibilis esse desisteret, ita missus intelligeretur ut non etiam cum Patre mittens inveniretur ; cum verò sic accepta est forma servi ut maneret incommutablilis forma Dei, manifestum est quod ab invisibili Patre cum invisibili Filio visiblilis Filius fuerit missus, etc*

TRAITÉ DE LA CRÉATION.

QUESTION XLIV.

De la première cause des êtres et de la manière dont ils procèdent de Dieu.

Après avoir considéré les personnes adorables, nous devons examiner comment les créatures proviennent de Dieu.

Cette nouvelle considération se divisera comme en trois parties : nous étudierons dans la première la production des créatures, dans la deuxième leur distinction, dans la troisième leur conservation et leur gouvernement.

En examinant la production des êtres créés, nous rechercherons d'abord leur cause universelle, ensuite la manière dont ils viennent de Dieu, puis le principe de leur durée (1).

On demande quatre choses sur la cause universelle des êtres : 1° Tout

» Un seul, non par le changement de la divinité en la chair, mais par l'union de la chair à la divinité.

» Un seul, non par la confusion de la substance, mais par l'unité de la personne.

» Car de même qu'ame raisonnable et chair, c'est un seul homme; ainsi Dieu et homme c'est un seul Jésus-Christ.

» Il a souffert pour notre salut, est descendu aux enfers et ressuscité des morts le troisième jour.

» Il est monté au ciel, est assis à la droite de Dieu le Père tout-puissant, d'où il viendra juger les vivants et les morts.

» A son arrivée, tous les hommes ressusciteront avec leur corps pour rendre compte de leurs actions.

» Et ceux qui auront fait le bien iront à la vie éternelle, mais ceux qui auront fait le mal iront au feu éternel.

» Telle est la foi catholique : celui qui ne la croit pas fidèlement et fermement ne peut être sauvé. »

(1) En un mot, le traité que nous abordons renferme les questions suivantes : 1° Dieu est-il la cause première des choses? Comment Dieu a-t-il produit les choses? Quand Dieu a-t-il produit les choses, dans le temps ou dans l'éternité? Dieu a-t-il produit des choses distinctes les unes des autres? Les choses se distinguent-elles sous le rapport du bien et du mal? Quelle est la cause du mal?

TRACTATUS DE CREATIONE.

QUÆSTIO XLIV.

De processione creaturarum à Deo, et de omnium entium prima causa, in quatuor articulos divisa.

Post considerationem divinarum personarum, considerandum restat de processione creaturarum à Deo.

Erit autem hæc consideratio tripartita : ut primò consideretur de productione creaturarum; secundò, de earum distinctione; tertiò, de conservatione et gubernatione.

Circa primum tria sunt consideranda : primò, quæ sit prima causa entium; secundò, de modo procedendi creaturarum à prima causa; tertiò, vero de principio durationis rerum.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm Deus sit causa efficiens omnium entium. 2° Utrùm materia prima sit creata a Deo, vel sit princi-

être est-il nécessairement créé de Dieu ? 2° La matière première est-elle créée de Dieu ? 3° Dieu est-il la cause exemplaire des êtres ? 4° Dieu est-il leur cause finale ?

ARTICLE I.

Tout être est-il nécessairement créé de Dieu ?

Il paroît que tout être n'est pas nécessairement créé de Dieu. 1° Les choses peuvent exister sans ce qui n'est pas de leur essence, par exemple l'homme sans la blancheur. Or le rapport à la cause n'est pas de l'essence des êtres, car il y en a qui se conçoivent sans cette relation. Donc certains êtres peuvent exister sans le rapport à leur cause ; donc ils ne sont pas tous nécessairement créés de Dieu.

2° Rien n'a besoin de cause efficiente que pour être : donc tout ce qui ne peut pas ne pas être n'en exige pas. Or les choses nécessaires ne peuvent pas ne pas être, car c'est cela même qui les constitue fondamentalement. Donc tous les êtres ne sont pas nécessairement créés par Dieu, puisqu'il y a beaucoup de choses nécessaires.

3° Tout ce qui a une cause peut être démontré par cette cause. Or on ne démontre rien par la cause agissante, comme le remarque le Philosophe, dans les mathématiques. Donc tous les êtres ne proviennent pas de Dieu comme de leur cause agissante.

Mais saint Paul dit, *Rom.*, XI, 36 : « De lui, par lui et en lui sont toutes choses (1). »

(1) Les sept premiers hérétiques, Dosithée, Simon-le-Magicien, Ménandre, Saturnius, Basilide, Cérinthe et Carpocrate, s'accordoient à dire que le monde a été fait par les anges; mais ils se divisoient d'opinions sur la nature et sur le travail de ces ouvriers célestes. Simon-le-Magicien leur donnoit pour mère Selene, Ménandre les croyait issus d'Ennoïa, et Basilide les faisoit descendre de la puissance, qui fut la sagesse, qui fut la prudence, qui fut la raison, qui fut l'esprit, qui fut le Père inengendré; puis Saturnius, Cérinthe et Carpocrate disputoient sur le point de savoir s'ils ont fabriqué l'univers à l'insu, du consentement ou

---

pium ex æquo coordinatum ei. 3° Utrùm Deus sit causa exemplaris rerum, vel sint alia exemplaria præter ipsum. 4° Utrùm sit ipsa causa finalis rerum.

ARTICULUS I.

Utrùm sit necessarium omne ens esse creatum à Deo.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd non sit necessarium omne ens esse creatum à Deo. Nihil enim prohibet inveniri rem sine eo quod non est de ratione rei, sicut hominem sine albedine. Sed habitudo ad causam non videtur esse de ratione entium, quia sine hac possunt aliqua entia intelligi. Ergo sine hac possunt esse; ergo nihil prohibet esse aliqua entia non creata a Deo.

2. Præterea, ad hoc aliquid indiget causâ efficiente, ut sit : ergo quod non potest non esse, non indiget causâ efficiente. Sed nullum necessarium potest non esse, quia quod necesse est esse non potest non esse. Cùm igitur multa sint necessaria in rebus, videtur quòd non omnia entia sint a Deo.

3. Præterea, quorumcumque est aliqua causa, in his potest fieri demonstratio per causam illam. Sed in mathematicis non fit demonstratio per causam agentem, ut per Philosophum patet III. *Metaphysicorum* (text. 4). Non igitur omnia entia sunt à Deo, sicut à causa agente.

Sed contra est, quod dicitur *Rom.*, cap. XI : « Ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia. »

(1) De his etiam. I, *Sent.*, dist. 1, quæst. 1, art. 2 et 3; ut et dist. 17, quæst. 1, art. 2; et *Cont. Gent.*, lib. II, cap. 6, 15, 16; et Opusc. 3, cap. 68 et 69; et *Opusc.* 15, cap. 19.

(CONCLUSION. — Puisque Dieu est l'être même subsistant, tout autre être est nécessairement créé par Dieu.)

Il faut dire ceci : tout être, quel qu'il soit, est créé par Dieu. Les entités qui se trouvent dans une chose par participation, sont produites par une autre chose où elles existent essentiellement : ainsi la chaleur est produite dans le fer par le feu. Or nous avons prouvé plus haut, dans la question de la simplicité souveraine, d'abord que Dieu est l'être même subsistant par soi, ensuite que l'être subsistant est un nécessairement, de même que la chaleur, si elle existoit par elle-même, seroit une, car elle ne devient multiple que dans les corps qui la reçoivent. Tout ce qui

contre le gré du souverain Etre. Les Manichéens prétendoient que le Dieu bon a fait les choses spirituelles, et le Dieu mauvais les choses corporelles ; erreur qui a été soutenue par les audiens et par les albigeois. Enfin tous les panthéistes, les modernes comme les anciens, nient la création.

Cependant l'Ecriture sainte enseigne ce dogme de la manière la plus formelle. Notre saint auteur a cité ce mot de saint Paul : « De lui, en lui et par lui sont toutes choses. » Quelques interprètes rapportent ces paroles à la nature divine : L'Etre suprême est le maître absolu de toutes choses, disent-ils ; les créatures sont *de lui*, parce qu'il les a tirées du néant; *par lui*, parce qu'il les conserve; *pour lui*, parce qu'elles manifestent sa gloire. D'autres commentateurs entendent les mêmes expressions des personnes divines dans ce sens : Le Dieu trine et un est l'alpha et l'oméga : les créatures sont *de lui*, première cause efficiente par la puissance opératrice qui est attribuée au Père ; *par lui*, cause exemplaire par la sagesse directrice qui est attribuée au Fils; *pour lui*, cause finale par la bonté qui est attribuée au Saint-Esprit. Cette dernière interprétation est donnée par saint Thomas, comme nous l'avons vu dans le traité précédent ; par saint Augustin, *De Trin.*, I, 6; par saint Basile, *De Spiritu sancto*, V. Ajoutons que le grec, au lieu de *in ipso*, dit *in ipsum;* version qui marque d'une manière plus précise la direction de la volonté vers la fin.

Moïse raconte en ces termes la création du monde, *Gen.*, I, : « Au commencement Dieu fit le ciel et la terre. » — « Il dit d'abord *au commencement*, pour nous apprendre que le monde a commencé ; puis il ajoute : *Dieu fit*, pour faire comprendre l'incomparable puissance de ce Dieu-ouvrier qui, dans un instant, créa tant de merveilles : car, selon l'énergique parole de l'Ecriture, « Il dit, et tout fut fait (*Ps.* CXLVIII, 5). » Et nulle part nous ne voyons qu'il ait eu besoin de recourir à aucun autre moyen pour produire le plus admirable des chefs-d'œuvre..... Certes il n'est pas étonnant que ce Dieu, en qui toutes les choses sont renfermées virtuellement, ait créé ce qui est visible, puisqu'il a même créé ce qui est invisible et d'une nature fort supérieure à celle des objets qui tombent sous nos sens, car les créatures spirituelles sont impérissables. » (S. Ambroise, *Hexameron.*, I, 111, n. 6.)

Nous pourrions citer encore une foule d'autres passages; *Eccles.*, III, 13 : « Il a fait toutes les choses bonnes en leur temps. » — *Ps.*, CXLV, 6 : « Il a fait le ciel et la terre, la mer et tout ce qu'ils renferment. » — *Is.*, XXVI, 12 : « C'est vous, Seigneur, qui avez fait en nous toutes vos œuvres. »

Mais il suffit d'écouter la parole infaillible de l'Eglise. Le Symbole des Apôtres dit : « Je crois en Dieu le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre. » Le concile de Nicée a ajouté deux mots à cette définition dogmatique : « Je crois en Dieu le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, de toutes les choses visibles et invisibles. » On voit que la proposition de notre saint auteur est de foi.

(CONCLUSIO. — Cùm Deus sit ipsum subsistens *esse* (quod unum tantùm est) necesse est omne ens, quod quocunque modo est, à Deo esse.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est dicere omne ens, quod quocunque modo est, à Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quòd causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit, sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem suprà (1), cùm de divina simplicitate ageretur, quòd Deus est ipsum *esse* per se subsistens ; et iterum ostensum est, quod *esse* subsistens non potest esse nisi unum; sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cùm albe-

(1) Scilicet quæst. 3, art. 4; ut et id quod sequitur ex quæst. 11, art. 3 et 4, desumitur, ubi queritur *an Deus unus et an maximè unus.*

est autre que Dieu n'a donc pas l'être par soi, mais par participation; donc toutes les choses qui se diversifient en participant à l'être diversement, selon leur plus ou moins grande perfection, sont produites par l'Etre premier et un, lequel est suréminemment parfait. Aussi Platon dit-il : « Il faut affirmer l'unité avant la pluralité. » Et Aristote : « Ce qui est souverainement être et souverainement vrai est la cause de tout être et de toute vérité, de même que ce qui est souverainement chaud est la cause de toute chaleur. »

Je réponds aux arguments : 1° Le rapport à la cause n'entre pas dans la définition de l'être créé, cela est vrai; mais il accompagne inséparablement les choses qui forment son essence; car l'être qui existe par participation est produit de toute nécessité, et dès lors il ne peut pas ne pas avoir de cause. Et de ce que l'être pur et simple, l'être considéré en lui-même n'entraîne pas dans son essence l'idée de cause, que s'ensuit-il? Une seule chose : c'est qu'il peut y avoir un être non produit.

2° L'axiôme invoqué dans l'argument : « Rien n'a besoin de cause efficiente que pour être, » a fait penser à plusieurs, comme le remarque Aristote, que les choses nécessaires n'ont pas de cause; mais cette opinion est fausse dans les sciences démonstratives, où les principes nécessaires produisent comme cause des conséquences pareillement nécessaires. Voilà pourquoi le Philosophe dit que certaines choses nécessaires ont une cause de leur nécessité. La cause agissante est indispensable, non-seulement parce que l'effet peut ne pas être, mais parce qu'il ne seroit pas si la cause n'étoit pas. Cette proposition conditionnelle est vraie, soit qu'elle énonce dans ses deux membres des choses contingentes, soit qu'elle énonce des choses nécessaires.

---

dines multiplicentur secundùm recipientia : relinquitur ergo quòd omnia alia à Deo, non sint suum *esse*, sed participent *esse*. Necesse est igitur omnia quæ diversificantur secundùm diversam participationem essendi (ut sint perfectiùs, vel minùs perfectè), causari ab uno primo ente, quod perfectissimè est. Unde et Plato (1) dixit quòd « necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem. Et Aristoteles dicit in II. *Metaphysicorum*, quòd « id quod est maximè ens et maximè verum, est causa omnis entis et omnis veri, *sicut* id quod maximè calidum est, est causa omnis caliditatis. »

Ad primum ergo dicendum, quòd licet habitudo ad causam non intret diffinitionem entis quod est causatum, tamen consequitur ad ea quæ sunt de ejus ratione, quia ex hoc quod aliquid est ens per participationem, sequitur quòd sit causatum ab alio; unde hujusmodi ens non potest esse quin sit causatum, sicut nec homo quin sit risibilis. Sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum.

Ad secundum dicendum, quòd ex hac ratione quidam moti fuerunt ad ponendum quòd id quod est necessarium, non habeat causam, ut dicitur in octavo *Physic.* (text. 46). Sed hoc manifestè falsum apparet in scientiis demonstrativis, in quibus principia necessaria sunt causæ conclusionum necessariarum; et ideo dicit Aristoteles in V. *Metaph.* (text. 6), quòd sunt quædam necessaria quæ habent causam suæ necessitatis. Non ergo propter hoc solum requiritur causa agens, quia effectus potest non esse; sed quia effectus non esset, si causa non esset : hæc enim conditionalis est vera, sive antecedens et consequens sint possibilia, sive impossibilia.

(1) In dialogo qui *Parmenides* inscribitur. Appendix autem sequens æquivalenter colligitur ex textu 4, lib. II *Metaph.*, sive cap. 1, prope finem.

3° Les mathématiques sont des idées abstraites dans l'esprit; mais elles sont des réalités concrètes dans leur être. Or les choses ont une cause agissante selon qu'elles ont l'être. Bien donc que les objets des mathématiques aient une cause agissante, ils ne tombent pas dans l'esprit du mathématicien avec l'idée de cause agissante, et voilà pourquoi l'on ne prouve rien en mathématiques par la cause agissante.

ARTICLE II.

La matière première est-elle créée de Dieu?

Il paroît que la matière première n'est pas créée de Dieu. 1° Toüt ce qui est fait est composé, comme le remarque le Philosophe, d'un sujet et d'une autre entité. Or la matière première n'est pas un sujet : donc elle ne peut être créée de Dieu.

2° L'action et la passion sont contraires l'une à l'autre. Or Dieu est le premier principe actif, et la matière le premier principe passif. Donc Dieu et la matière sont deux principes contraires; donc ils ne peuvent découler l'un de l'autre ; donc, etc.

3° Tout agent produit une chose semblable à lui. Or l'agent est en acte, par cela même qu'il agit : donc l'être produit doit aussi être en acte. Mais la matière première est, comme telle, seulement en puissance. Donc il est contre sa nature qu'elle soit produite.

Mais saint Augustin dit, *Confess.*, XII, 7 : « Vous avez fait deux choses, Seigneur : l'une près de vous, l'autre près du néant. » Or la première de ces choses c'est l'ange, et la seconde la matière première. Donc, etc. (1).

(1) Citons en entier les paroles de saint Augustin : « Vous étiez, Seigneur, et rien autre

---

Ad tertium dicendum, quòd mathematica accipiuntur ut abstracta secundùm rationem; cùm tamen non sint abstracta secundùm *esse :* unicuique autem competit habere causam agentem, secundùm quòd habet *esse :* licèt igitur ea quæ sunt mathematica, habeant causam agentem, non tamen secundùm habitudinem quam habent ad causam agentem, cadunt sub consideratione mathematici : et ideo in scientiis mathematicis non demonstratur aliquid per causam agentem.

ARTICULUS II.

Utrùm materia prima sit creata à Deo.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd materia prima non sit creata à Deo. Omne enim quod fit, componitur ex subjecto et ex aliquo alio, ut dicitur in I. *Physic.* (text. 62, vel cap. 7). Sed materiæ primæ non est aliquod subjectum : ergo materia prima non potest esse facta à Deo.

2. Præterea, actio et passio dividuntur contra se invicem. Sed sicut primum principium activum est Deus, ita primum principium passivum est materia : ergo Deus et materia prima sunt duo principia contra se invicem divisa, quorum neutrum est ab alio.

3. Præterea, omne agens agit sibi simile (2); et sic cùm omne agens agat in quantum est actu, sequitur quòd omne factum aliquo modo sit in actu. Sed materia prima est tantùm in potentia in quantum hujusmodi : ergo contra rationem materiæ primæ est quòd sit facta.

Sed contra est, quod dicit Augustinus XII. *Confess.*, cap. 7 : « Duo fecisti Domine : unum prope te (*scilicet angelum*), aliud prope nihil (*scilicet materiam primam*). »

(1) De his etiam supra, quæst. 14, art. 11; ut et I, *Sent.*, dist. 36, quæst. 1, art. 1; et quæst. 3, de Verit., art. 5; et quæst. 3, de potent., art. 5; et quæst. 4, art. 1 et 2; et *Opusc.* 3, cap. 69, 98, 129, 130; et *ad Rom.* XI, lect. 5, col. 3; et *Physic.* 8, lect. 2, col. 3.

(2) Vel univocè, si univocum agens; vel ad minus, analogicè, si æquivocum seu analogum.

(Conclusion. — La matière première est nécessairement créée par la cause universelle des êtres, c'est-à-dire par Dieu.)

Il faut dire ceci : les philosophes de l'antiquité sont parvenus progressivement, pas à pas, à la connoissance de la vérité. Dans le commencement, leurs regards grossiers et charnels ne voyoient d'autres êtres que

n'étoit. Vous avez fait le ciel et la terre, deux choses qui sont l'une près de vous, l'autre près du néant; la première n'ayant que vous au-dessus d'elle, la seconde ne trouvant au-dessous de son être que le néant. »

Que devons-nous entendre par *le ciel et la terre*, ou par ces deux choses dont l'une est près de Dieu et l'autre près du néant? Notre auteur entend, comme nous l'avons vu, l'ange et la matière première, et saint Augustin justifie lui-même cette interprétation. En effet, le grand évêque ajoute, *Confess.*, XII, 9 : « Ce ciel du ciel, que vous avez fait dans le principe, c'est une créature intellectuelle. Quoique cette créature ne soit point coéternelle à votre Trinité, elle participe cependant à votre éternité, parce que sa mutabilité est suspendue par la douceur de votre heureuse contemplation; et depuis qu'elle s'est attachée à vous, dominant toutes les vicissitudes, elle n'a éprouvé aucun changement. » Nous lisons encore, *ibid.*, 8 : « La terre que vous avez donnée aux fils des hommes pour la voir et la toucher, n'étoit pas telle que nous la touchons et la voyons maintenant; elle étoit invisible, informe et couverte de ténèbres. » On voit donc que, par *le ciel et la terre*, par les deux choses faites au commencement, saint Augustin désigne l'ange et la matière première.

La matière première, indifférente à toute forme, inerte de sa nature, simple potence, est le sujet d'où l'agent tire toute chose, comme l'artiste fait sortir la statue du bloc de marbre. Déjà nous avons expliqué cela dans le premier volume, page 53; mais comme le sujet n'offre pas moins de difficulté que d'intérêt, nous allons continuer d'entendre saint Augustin. Le lecteur attentif, désireux de savoir et de comprendre, ne trouvera pas trop longues les paroles suivantes, *Confess.*, XII, 6 : « Je dois, Seigneur, vous confesser par parole et par écrit tout ce que vous m'avez appris sur la matière première, dont j'entendois autrefois prononcer le nom par des hommes qui ne la connoissoient pas. Je me la représentois sous des formes variées et innombrables, et j'étois loin de la vérité. Des formes hideuses, effroyables, rouloient dans mon esprit, l'ordre de la nature étoit bouleversé, mais cependant c'étoient des formes que je me représentois; et j'appelois la matière informe, non parce qu'elle étoit sans formes, mais parce qu'elle en avoit de tellement bizarres et monstrueuses, qu'elles m'eussent troublé les sens et fait horreur, si elles avoient frappé ma vue. Ainsi ce que j'imaginois étoit informe, non par la privation de toute forme, mais comparativement à des formes plus belles. Cependant la raison me disoit qu'il m'eût fallu faire abstraction de toute forme pour me figurer une matière informe, et je ne le pouvois pas. Il m'étoit plus aisé de comprendre qu'un objet privé de forme étoit une chimère sans réalité, que de concevoir entre la matière formée et le néant quelque chose d'intermédiaire qui ne fût ni l'un ni l'autre, mais qui se rapprochât tellement du néant qu'il parût preque se confondre avec lui. Mon ame alors cessa d'interroger mon esprit plein d'images des corps formés. Je fixai mon attention sur ces corps; j'examinai avec plus de soin la mutabilité par laquelle ils cessent d'être ce qu'ils avoient été et commencent à être ce qu'ils n'étoient pas; je soupçonnai que le passage d'une forme à l'autre devoit se faire par quelque chose d'informe, et non par le néant; mais des soupçons ne me suffisoient pas, j'aurois voulu connoître.... la mutabilité des choses changeantes et la cause de toutes les formes qu'elles peuvent revêtir. Mais qu'est-elle elle-même? est-ce un esprit? est-ce un corps? est-ce une forme de l'ame ou du corps? Si l'on pouvoit dire que le néant est un être et que l'être n'est pas, je le dirois de cette mutabilité; mais elle étoit quelque chose, puisqu'elle a pu procurer ces formes visibles et variées. » Ainsi la matière première n'est ni *esprit*, ni *corps*; elle ne consiste pas dans des *formes bizarres*, *monstrueuses*, *horribles*, mais dans *la privation de toute forme* : car elle n'a ni mesure, ni proportions, ni figure, ni couleurs; elle est *ce dans quoi se fait le passage d'une forme à une autre*, la mutabilité dans ce qui change,

---

(Conclusio. — Necessarium est primam materiam creatam esse ab universali entium causa, quæ Deus est.)

Respondeo dicendum, quòd antiqui philosophi paulatim et pedetentim intraverunt in cognitionem veritatis. A principio enim quasi grossiores existentes non existimabant esse entia, nisi corpora sensibilia : quorum qui pone-

les corps sensibles. Quand ils croyoient les corps sujets au changement, ils faisoient consister leurs transmutations dans des phénomènes purement accidentels, par exemple dans la raréfaction et dans la condensation de la matière par le rapprochement et par l'éloignement de ses principes; et comme ils croyoient que les corps sont incréés dans leur substance, ils n'assignoient à leurs transformations que des causes particulières, telles que l'amitié, la discorde, l'intelligence.

Faisant un pas vers la vérité, d'autres distinguèrent la substance de la matière, qu'ils croyoient incréée; ceux-là conçurent le changement dans les formes essentielles des corps et donnèrent à leurs transmutations des causes plus générales, Aristote le cercle oblique, Platon les idées. Mais comme la matière est limitée par la forme à une espèce déterminée et que la substance elle-même reçoit de l'accident un mode spécial d'existence, ces deux philosophes ne conçurent point l'être en général; mais ils le considérèrent, soit au point de vue de l'individualité, comme cet être-ci ou celui-là, soit sous le rapport de la qualité, comme être tel ou tel, et dès lors ils admirent les causes particulières que nous avons nommées.

Enfin quelques-uns, par un nouveau progrès, conçurent l'être pur et simple, l'être en général; et ceux-là recherchèrent la cause qui a fait que les choses sont, non-seulement cette chose-ci ou celle-là, non-seulement telle chose ou telle autre, mais des êtres. Eh bien, cette cause a produit tout ensemble, et les formes accidentelles qui rendent les choses cette

quelque chose d'intermédiaire entre l'être et le néant; elle seroit l'un et l'autre, si le premier n'étoit pas et si le dernier étoit.

Ces paroles de saint Augustin font clairement ressortir, ce nous semble, la notion de la matière première, et saint Thomas les résume dans le passage suivant, *Lect.* XIII : « Puisque nous voyons ce qui est arbre devenir pierre et ce qui est pierre devenir arbre, il y a sous les formes de l'arbre et sous celles de la pierre quelque chose qui est aux substances matérielles ce que le bois est au meuble, l'airain à la statue : voilà ce que nous appelons *matière première.* »

---

bant in eis motum, non considerabant motum nisi secundùm aliqua accidentia, ut putà secundùm raritatem et densitatem per congregationem et segregationem; et supponentes ipsam substantiam corporum increatam, assignabant aliquas causas hujusmodi accidentalium transmutationum, ut putà amicitiam, litem, intellectum aut aliquid hujusmodi. Ulteriùs verò procedentes distinxerunt per intellectum inter formam substantialem et materiam, quam ponebant increatam; et perceperunt transmutationem fieri in corporibus secundùm formas essentiales; quarum transmutationum quasdam causas universaliores ponebant, ut *obliquum circulum* secundùm Aristotelem (1), vel *ideas* secundùm Platonem. Sed considerandum est quòd materia per formam contrahitur ad determinatam speciem; sicut substantia alicujus speciei per accidens ei adveniens contrahitur ad determinatum modum essendi, ut homo contrahitur per album : utrique igitur consideraverunt ens sub particulari quadam consideratione, vel in quantum est hoc ens, vel in quantum est tale ens; et sic causas agentes particulares assignaverunt. Et ulteriùs aliqui crexerunt se ad considerandum ens in quantum est ens; et consideraverunt causam rerum, non solùm secundùm quòd sunt *hæc* vel *talia*, sed secundùm quòd sunt entia : hoc igitur quod est causa rerum, in quantum sunt entia, oportet esse causam rerum non solùm secundùm quòd sunt *talia* per formas accidentales, nec secundùm quòd sunt *hæc* per

(1) Ut videre est lib. II, de generat. et corrupt., ext. 56, vel cap. 10.

chose-ci ou celle-là, et les formes substantielles qui font les choses telle ou telle autre chose, et tout ce qui appartient à leur être d'une manière quelconque. Cette cause universelle des êtres a donc produit la matière première (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le Philosophe parle, non pas des choses créées, mais des choses formées, qui deviennent par le changement de leur forme en une autre forme accidentelle ou substantielle. Or il s'agit, dans la question présente, des choses créées, qui sont produites par le principe universel des êtres. La matière première n'est pas formée, cela est vrai, mais elle est créée.

2° La passion est l'effet de l'action : donc le premier principe passif est

(1) Qu'est-ce qui est créé dans les choses? Les philosophes anciens se divisent comme en trois classes sur cette question.

Les uns répondent : Rien n'existe que les corps. Or la substance des corps est incréée, éternelle, immuable; leurs accidents seuls sont produits, changés, modifiés par le rapprochement ou par l'éloignement de leurs éléments. Et qu'est-ce qui détermine ces deux phénomènes? C'est l'amitié ou la discorde, c'est-à-dire l'affinité ou la répulsion chimique.

D'autres philosophes disent : La matière première existe de toute éternité, elle n'a donc pas subi l'action créatrice ; seulement elle est pétrie, façonnée, moulée de mille manières, et les diverses combinaisons de ses éléments ont produit les substances diverses qui peuplent le monde spirituel et le monde corporel. Et si vous voulez savoir quels sont les agents, les forces, les causes qui ont obtenu ce merveilleux résultat, ce sont les idées ou le cercle oblique. Existant par elles-mêmes, substances réelles, les idées sont, d'après Platon, les types et les modèles des êtres; elles produisent les intelligences et les corps en s'imprimant dans la matière première. Si l'on étoit surpris de voir les ames sortir de cet élément, on auroit oublié qu'il y a deux sortes de matière dans l'ancienne philosophie ; la matière métaphysique, qui est la simple possibilité des êtres; puis la matière physique, que nous voyons, que nous sentons, que nous touchons. Quant au cercle oblique, Aristote dit, *De generat. et corrup.*, X : « Les choses se perpétuent par la génération et par la corruption; il y donc corruption et génération perpétuelles dans les choses. Or la génération et la corruption s'opèrent par le mouvement, car les êtres naissent et périssent selon les diverses positions de leurs principes. Mais s'il n'y avoit qu'un mouvement, nous verrions s'opérer seulement ou la génération ou la corruption, car la même chose produit toujours le même effet. Puis donc que nous avons deux résultats contraires, il nous faut deux mouvements opposés : le rapprochement qui produit la génération, et l'éloignement qui enfante la corruption. La génération d'un être s'accomplit dans le même temps que la corruption d'un autre être; l'accroissement du premier mesure la diminution du dernier. L'air produit de l'eau, l'eau engendre de l'air; le circuit est l'agent de la vie et de la mort; partout le mouvement réciproque, l'aller et le retour; partout le cercle vicieux. » Le cercle vicieux, c'est donc le changement continuel, l'incessante altération des choses, c'est le mouvement alternatif entre l'être et le néant, la composition et la décomposition par l'affinité et par la répulsion.

Enfin d'autres philosophes enseignent ceci : Les choses ne sont pas seulement accidents et substances, elles sont encore être. Or, d'une part, l'être des choses est créé ; d'une autre part, cet être renferme la matière, puisqu'elle existe : donc la matière est créée par la cause universelle de l'être. — Voilà comment nous avons compris notre saint auteur.

---

formas substantiales, sed etiam secundùm omne illud quod pertinet ad *esse* illorum quocunque modo. Et sic oportet etiam materiam primam ponere creatam ab universali causa entium.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus in I. *Phys.* loquitur de *fieri* particulari quod est de forma in formam (sive accidentalem, sive substantialem). Nunc autem loquimur de rebus secundùm emanationem earum ab universali principio essendi; a qua quidem emanatione nec materia excluditur, licèt à primo modo factionis excludatur.

Ad secundum dicendum, quòd passio est effectus actionis; unde rationabile est quòd

produit par le premier principe actif. L'entité imparfaite trouve sa cause dans l'entité parfaite ; et le premier principe renferme nécessairement, comme le dit Aristote, la perfection souveraine.

3° L'objection prouve bien que la matière n'est pas créée sans la forme ; mais elle ne prouve point qu'elle n'est pas créée du tout. La chose produite est en acte, mais elle n'est pas un acte pur ; et comme tout ce qui se rapporte à son être est créé, ce qu'elle a de potentiel l'est aussi.

ARTICLE III.

Dieu est-il la cause exemplaire des êtres ?

Il paroît que Dieu n'est pas la cause exemplaire des êtres. 1° La copie ressemble à l'exemplaire. Or les êtres créés sont loin de ressembler à Dieu : donc Dieu n'est pas la cause exemplaire des êtres (1).

2° Tout ce qui existe par participation dérive d'une chose existant par elle-même : ainsi l'ignition vient du feu, comme nous l'avons dit dans une autre occasion. Or les choses sensibles existent par la participation de l'espèce ; car elles contiennent, non-seulement les principes qui les individualisent, mais encore les attributs qui les constituent spécifiquement. Donc il y a des espèces qui existent par elles-mêmes, comme l'homme par soi, le cheval par soi (2). Or ces espèces forment des types,

(1) La cause exemplaire n'est autre chose que le modèle, le type, l'idée de l'effet. Voy. tom. I, p. 89.

(2) Les anciens philosophes, et après eux quelques docteurs du moyen-âge, voyoient dans les êtres généraux des êtres réels, de véritables substances vivant, se mouvant, agissant dans

---

primum principium passivum sit effectus primi principii activi : nam omne imperfectum causatur à perfecto (1) ; oportet enim primum principium esse perfectissimum, ut dicit Aristoteles in XII. *Metaphys.* (text. 40).

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa non ostendit quòd materia non sit creata, sed quòd non sit creata sine forma. Licèt enim omne creatum sit in actu, non tamen est actus purus : unde oportet quòd etiam illud quod se habet ex parte potentiæ, sit creatum, si totum quod ad *esse* ipsius pertinet, creatum est.

ARTICULUS III.

Utrùm causa exemplaris sit aliquid præter Deum.

Ad tertium sic proceditur (2). Videtur quòd causa exemplaris sit aliquid præter Deum. Exemplatum enim habet similitudinem exemplaris. Sed creaturæ longè sunt à divina similitudine : non ergo Deus est causa exemplaris earum.

2. Præterea, omne quod est per participationem, reducitur ad aliquid per se existens ; ut ignitum ad ignem, sicut jam dictum est. Sed quæcunque sunt in sensibilibus rebus, sunt solùm per participationem alicujus speciei (3) : quod ex hoc patet, quòd in nullo sensibilium invenitur solùm id quod ad relationem speciei pertinet, sed adjunguntur principiis speciei principia individuantia. Oportet ergo ponere ipsas species per se existentes, ut *per se hominem*, et *per se equum*, et hujusmodi. Et hæc dicuntur exemplaria : sunt igitur exemplaria res quædam extra Deum.

3. Præterea, scientiæ et diffinitiones sunt de ipsis speciebus, non secundùm quòd sunt in particularibus, quia particularium non est scien-

(1) Ut quæst. 43, art. 1, ex Boetio notatum est.

(2) De his etiam quæst. 7, de potent., art. 1 ad 3 ; ut et II. *ad Cor.* XI.

(3) Juxta vulgare illud ex Porphyrio sumptum in Isagoge sua, cap. de specie : *Omnes homines participatione speciei sunt unus homo ;* sicut è contrario *qui unus erat et communis, fit in individuis plures,* ut ibidem additur.

des exemplaires des choses : donc Dieu n'est pas la seule cause exemplaire des êtres.

3° Les sciences et les définitions ont pour objet les espèces considérées en elles-mêmes, et non dans les individus ; car les choses particulières ne comportent, comme le dit le Philosophe, ni les définitions, ni la science. Donc, il est des espèces qui existent en elles-mêmes, et qui sont les exemplaires des choses ; donc, etc.

4° Saint Denys dit, *De div. Nom.*, V : « Etre par soi, précède être la vie par soi ou la sagesse par soi (1). » Donc, etc.

Mais l'exemplaire ou prototype, n'est autre chose que l'idée. Or les idées sont, comme le dit saint Augustin, *quæst.* LXXXIII, 46, « les formes principales renfermées dans l'intelligence divine (2). » Donc Dieu est la seule cause exemplaire des êtres.

(Conclusion. — Puisque les formes particulières des choses naturelles viennent de l'intelligence infinie, Dieu est le premier exemplaire de tous les êtres.)

Il faut dire ceci : Dieu est la première cause exemplaire de tous les êtres : deux mots vont le faire comprendre. Il faut que la cause, dans toute opération, suive un exemplaire, un type, pour donner à son effet une forme déterminée ; car, si l'artisan revêt la matière de proportions

la nature. Tandis que les êtres particuliers, les individus existent dans un sujet, les espèces, les êtres collectifs existoient, avant leur enterrement, par eux-mêmes : de là l'expression d'*homme par soi*, c'est-à-dire subsistant sans sujet d'adhésion.

(1) Il faut être avant d'être vivant ou sage. Or l'être général forme, hors de Dieu, le type universel des choses. Donc, etc.

(2) *Idée*, de εἰδεῖν (ἴδον), voir, a le même sens que *species* (espèce, apparence), fait de *spicere*, pour *aspicere*, voir. Or *species* et *forma* (forme) sont synonymes; saint Augustin le remarque lui-même à l'endroit indiqué ; voici ses paroles avec le contexte. « Nous pouvons traduire le mot *idée* par *speciem* ou par *formam*. Car les idées sont les formes principales ou les raisons stables des choses ; formes qui n'ont pas été créées, mais qui restent immuables, renfermées dans l'intelligence divine. » Ainsi la cause exemplaire, les types, les espèces, les formes des êtres sont la même chose que les idées qui les représentent. Or il est clair que Dieu seul avoit l'idée des êtres qu'il a créés. Donc Dieu seul est la forme, l'espèce, le type, la cause exemplaire des êtres.

---

tia nec diffinitio (1). Ergo sunt quædam entia quæ sunt entia vel species non in singularibus, et hæc dicuntur exemplaria : ergo idem quòd priùs.

4. Præterea, hoc idem videtur per Dionysium, qui dicit cap. 5 *De divin. Nom.*, quòd « ipsum secundùm se esse prius est eo quod est per se vitam esse, et eo quod est per se sapientiam esse.

Sed contra est, quòd exemplar est idem quod idea. Sed ideæ, secundùm quòd Augustinus in lib. *Quæst.* dicit (qu. 46), sunt « formæ principales quæ divinis intelligentiâ continentur. » Ergo exemplaria rerum non sunt extra Deum.

(Conclusio. — Cùm ex divina sapientia determinatæ naturales formæ procedant, Deum ipsum exemplar primum rerum omnium esse asserendum est.)

Respondeo dicendum, quòd Deus est prima causa exemplaris omnium rerum. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd ad productionem alicujus rei ideo necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam conse-

(1) Ut videre est lib. I *Poster.*, text. 43, sive cap. 25, quantum ad scientiam ; ut et lib. II *Poster.*, text. 20, sive cap. 14, quantum ad definitionem.

particulières, s'il imprime à son ouvrage un caractère nettement dessiné, c'est qu'il retrace, pour ainsi dire, un modèle qu'il contemple soit hors de lui, soit dans son esprit Or, tout ce qui se fait dans la nature, présente des formes spéciales, déterminées. Qui est-ce donc qui a fixé, précisé, compassé ces formes, sinon la cause qui a fondé l'ordre universel sur la distinction des choses, sinon la sagesse divine qui a conçu cet ordre? Il faut donc dire que la sagesse infinie renferme les raisons des choses, les types que nous appelons *idées*, les formes exemplaires du souverain architecte de l'univers. Et bien que ces formes se multiplient dans les choses extérieures, elles ne diffèrent pas en réalité de l'essence divine, dont la ressemblance se communique diversement aux êtres divers. Voilà comment Dieu est l'exemplaire de tout ce qui existe. — Il est dans la nature certaines choses qui semblent représenter les autres dans une espèce, ou prescrire les formes qu'elles doivent recevoir : on les appelle également *exemplaires*.

Je réponds aux arguments : 1° Les créatures ne peuvent ressembler à Dieu par nature, dans la similitude de l'espèce, comme le Fils ressemble au Père; mais elles peuvent lui ressembler dans l'analogie de la cause et de l'effet, en représentant l'idée conçue par l'entendement divin, comme la maison matérielle représente la maison existant dans l'esprit de l'architecte.

2° L'idée que nous avons de l'homme nous le montre existant corporellement, dans la matière, si bien que nous ne pouvons le concevoir hors de cette entité. Ainsi, quoiqu'il existe par la participation de l'espèce, il ne peut être ramené à quelque chose de subsistant par soi dans cette espèce, mais dans une espèce supérieure, celle des substances

---

quatur : artifex enim producit determinatam formam in materia, propter exemplar ad quod inspicit, sive illud sit exemplar ad quod extra intuetur, sive sit exemplar interiùs mente conceptum. Manifestum est autem quòd ea quæ naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur. Hæc autem formarum determinatio oportet quòd reducatur, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quæ ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo oportet dicere quòd in divina sapientia sint rationes omnium rerum, quas (quæst. 13) diximus *ideas*, id est, formas exemplares in mente divinâ existentes : quæ quidem, licèt multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud à divina essentia, prout ejus similitudo à diversis participari potest diversimodè. Sic igitur ipse Deus est exemplar omnium (1). Possunt etiam in rebus creatis quædam aliorum exemplaria dici, secundùm quòd quædam sunt ad similitudinem aliorum, vel secundùm eandem speciem, vel secundùm analogiam alicujus imitationis.

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt creaturæ non pertingant ad hoc quòd sint similes Deo secundùm suam naturam, similitudine speciei, ut homo genitus homini generanti; attingunt tamen ad ejus similitudinem secundùm repræsentationem rationis intellectæ à Deo ut domus quæ est in materia, domui quæ est in mente artificis.

Ad secundum dicendum, quòd de ratione hominis est quòd sit in materia, et sic non potest inveniri homo sine materia. Licèt igitur hic homo sit per participationem speciei, non tamen potest reduci ad aliquid existens per se, in eadem specie, sed ad speciem super-exceden-

(1) Huc pertinet quod Boetius lib. III *de Consolat.*, metro 9 : *Tu cuncta superno ducis ab exemplo* (inquit), quasi diceret *exemplari*, quod et mox *imaginem* appellat.

séparées (1). Il faut en dire autant de toutes les choses matérielles.

3° Les sciences et les définitions ne s'appliquent qu'aux êtres considérés en général; mais les choses n'ont pas, dans leur existence propre, le même mode que dans le concept de notre esprit : nous séparons par l'abstraction les espèces universelles des principes qui les individualisent; mais les espèces universelles n'existent pas, comme exemplaires des choses particulières, indépendamment des individus.

4° Sous les expressions de *vie par soi*, de *sagesse par soi*, l'Aréopagite voit, *De div. Nom.*, XI, tantôt Dieu lui-même, tantôt les propriétés qu'il a mises dans les choses; mais jamais il n'entend, comme les anciens philosophes, des êtres particuliers existant par eux-mêmes.

ARTICLE IV.

Dieu est-il la cause finale de tous les êtres?

Il paroît que Dieu n'est pas la cause finale de tous les êtres. 1° Celui-là seul agit pour une fin, qui a besoin de quelque chose. Or Dieu n'a besoin de rien : donc il n'agit pas pour une fin.

2° Le principe et la fin ne peuvent, comme le remarque le Philosophe, être la même chose dans la génération; car la fin de la génération, c'est la forme de l'être produit, qui se distingue nécessairement du principe. Or Dieu est le principe de toutes les choses : donc il n'en est pas la fin.

3° Tous les êtres aspirent à leur fin. Or tous les êtres n'aspirent pas vers Dieu, car ils ne le connoissent pas tous. Donc Dieu n'est pas la fin de tous les êtres.

(1) L'homme se compose d'un corps et d'une ame. Quand l'ame a déposé le corps, elle n'est plus un homme, mais un pur esprit.

---

tem, sicut sunt substantiæ separatæ. Et eadem ratio est de aliis sensibilibus.

Ad tertium dicendum, quòd licèt quælibet scientia et diffinitio sit solùm entium, non tamen oportet quòd res eundem modum habeant in essendo, quem intellectus habet in intelligendo : nos enim per virtutem intellectûs agentis abstrahimus species universales à particularibus conditionibus, non tamen oportet quòd universalia præter particularia subsistant, ut particularium exemplaria.

Ad quartum dicendum, quòd sicut dicit Dionysius (1), cap. 11 *De div. Nom.*, *per se vitam* et *per se sapientiam* quandoque nominat ipsum Deum, quandoque virtutes ipsis rebus datas; non autem quasdam subsistentes res, sicut antiqui posuerunt.

ARTICULUS IV.

Utrùm Deus sit causa finalis omnium.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd Deus non sit causa finalis omnium. Agere enim propter finem videtur esse alicujus indigentis fine. Sed Deus nullo est indigens : ergo non competit ei agere propter finem.

2. Præterea, finis generationis, et forma generati et agens, non incidunt in idem numero, ut dicitur in II. *Physic.*, quia finis generationis est forma generati. Sed Deus est primum agens omnium : non ergo est causa finalis omnium.

3. Præterea, finem omnia appetunt. Sed Deum non omnia appetunt, quia neque omnia ipsum cognoscunt. Deus ergo non est omnium finis.

(1) Respondens ei qui de illa loquutione dubitabat, et cupiebat se instrui quomodo eam intelligi proprie oporteret, ut § 6 videre est.

(2) De his etiam infrà, quæst. 65, art. 2; et quæst. 103, art. 2; ut et II, *Sent.*, dist., 1, quæst. 2, art. 2; et *Cont. Gent.*, lib. III, cap. 17 et 18

4° La cause finale est la première des causes. Si donc Dieu étoit la cause agissante et la cause finale, il y auroit en lui priorité et postériorité, ce qui ne peut être.

Mais il est écrit, *Prov.*, XVI, 4 : « Le Seigneur a fait toutes les choses pour lui-même (1). »

(Conclusion. — Puisque Dieu est le premier agent, il est aussi nécessairement la première fin de tous les êtres.)

Il faut dire ceci : l'agent se propose une fin dans son action ; car, autrement, pourquoi produiroit-il une chose plutôt qu'une autre, sinon par l'effet du hasard ? La fin de l'agent et celle du patient ne forment, bien que sous des rapports différents, qu'une seule et même fin : ce que l'un veut donner, l'autre veut le recevoir, voilà tout. Mais il est des êtres imparfaits qui sont actifs et passifs tout à la fois : ceux - là acquièrent dans leur action même. Le souverain Etre par contre, comme il est seulement

(1) « Le Seigneur a fait toutes les choses pour lui-même, et le méchant même pour le jour mauvais. » Quelques interprètes, par exemple Beda, Valentia et d'autres, entendent ce passage comme ceci : Dieu a tout fait, non pour lui, mais par lui, non dans l'intérêt de sa gloire, mais pour manifester sa munificence ; il a décrété librement la création, dans l'unique but de répandre ses bienfaits sur les ouvrages de ses mains.

D'autres interprètes, et notre saint auteur est de ce nombre, disent : Dieu a tout fait pour lui, dans l'intérêt de sa gloire, pour manifester sa bonté, c'est-à-dire l'excellence de son Etre, ses ineffables perfections, particulièrement sa miséricorde et sa justice. Le suprême Ordonnateur a fait enter la liberté dans l'ordre universel, mais il n'a pas voulu qu'elle pût tromper ses desseins : quand elle se soustrait aux bienfaits de sa miséricorde, elle tombe sous les coups de sa justice ; en sorte que la gloire divine éclate nécessairement, ou par la récompense ou par le châtiment. Voilà comment l'Etre universel est la fin de tout, non-seulement dans la sphère du bien, mais encore, nous pouvons le dire, dans le domaine du mal ; il est « le premier et le dernier (*Is.*, LIV, 6), » — « l'alpha et l'oméga, le principe et la fin (*Apoc.*, I, 8). »

La première interprétation relève la munificence et la libéralité divine ; mais ne prend-elle pas à la justice, à la sagesse, à la grandeur, à la majesté suprême ce qu'elle donne à la bonté ? Profondément philosophique en elle-même, la seconde interprétation semble recevoir une nouvelle justification dans la dernière partie du texte sacré : Le Seigneur a tout fait pour lui, « le méchant même pour le jour mauvais. » Assurément cette parole ne signifie pas que Dieu a fait l'homme méchant pour le punir ; mais elle veut dire, comme s'exprime la version des Septante, que « Dieu se réserve de punir le méchant au jour mauvais. » — « Car Dieu n'a point fait la mort, et il ne se réjouit point de la perte des vivants.... Toutes les créature étoient saines dans leur origine : il n'y avoit en elles rien de contagieux ni de mortel, et le règne des enfers n'étoit point alors sur la terre..... Mais les méchants ont appelé la mort à eux par leurs œuvres et par leurs paroles (*Sag.*, I, 13, 14, 16). » — « Ne dites *donc* point : C'est lui qui m'a jeté dans l'égarement ; car les méchants ne lui sont point nécessaires. Le Seigneur hait toute abomination et tout déréglement (*Eccli.*, XV, 12 et 13). »

---

4. Præterea, finalis causa est prima causarum. Si igitur Deus sit causa agens et causa finalis, sequitur quòd in eo sit prius et posterius : quòd est impossibile.

Sed contra est quod dicitur *Proverb.* XVI : « Universa propter semetipsum operatus est Dominus. »

(Conclusio. — Cùm Deus sit primum agens, primus quoque finis omnium necessario est.)

Respondeo dicendum, quòd omne agens agit propter finem : alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quàm illud, nisi in casu : est autem idem finis agentis et patientis in quantum hujusmodi ; sed aliter et aliter ; unum enim et idem est quod agens intendit imprimere, et quod patiens intendit recipere ; sunt autem quædam quæ simul agunt et patiuntur (quæ sunt agentia imperfecta) ; et his convenit quòd etiam in agendo intendant aliquid acquirere. Sed primo agenti, qui est agens tantùm, non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis, sed intendit solùm communicare suam

actif, n'agit pas pour atteindre une fin; il se propose uniquement de communiquer sa perfection, c'est-à-dire sa bonté. Il n'en est point ainsi de la créature : elle veut parvenir, elle, à sa perfection, qui consiste dans la similitude de la perfection et de la bonté souveraine. Voilà comment la bonté divine est la fin de tous les êtres.

Je réponds aux arguments : 1° L'être imparfait, qui peut être actif et passif tout ensemble, agit par besoin ; mais qui voudroit en dire autant de l'être infiniment parfait? Aussi Dieu seul est-il souverainement libéral; car, seul, il n'agit pas pour son utilité, mais uniquement pour sa bonté.

2° La forme de l'être produit n'est la fin de la génération que sous un rapport, comme ressemblant à la forme du principe, qui veut communiquer sa similitude. Si cette première forme étoit proprement, sous tous les rapports, la fin de l'action, il s'ensuivroit que l'être produit seroit plus noble que son principe; car la fin l'emporte en dignité sur tout ce qui s'y rapporte.

3° Puisque l'appétible et le bon sont par ressemblance une participation divine, toutes les choses, en tendant au bien comme à leur fin dernière, aspirent vers Dieu, soit par l'appétit intelligible, soit par l'appétit sensible, soit par l'appétit naturel dépourvu de la connoissance.

4° Comme Dieu est la cause efficiente, exemplaire et finale de tout ce qui existe; comme d'ailleurs la matière première est l'ouvrage de ses mains, il s'ensuit que le premier principe des êtres est un réellement; mais rien n'empêche, rationnellement parlant, de l'envisager sous différents points de vue, d'y considérer des choses qui tombent avant d'autres sous la conception de l'esprit.

---

perfectionem quæ est ejus bonitas. Et unaquæque creatura intendit consequi suam perfectionem, quæ est similitudo perfectionis et bonitatis divinæ. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium.

Ad primum ergo dicendum, quòd agere propter indigentiam non est nisi agentis imperfecti, quod natum est agere et pati; sed hoc Deo non competit. Et ideo ipse solus est maximè liberalis, quia non agit propter suam utilitatem, sed solùm propter suam bonitatem.

Ad secundum dicendum, quòd forma generati non est finis generationis, nisi in quantum est similitudo formæ generantis, quod suam similitudinem communicare intendit; alias forma generati esset nobilior generante, cùm finis sit nobilior his quæ sunt ad finem.

Ad tertium dicendum, quòd omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcùnque bonum, sive appetitu intelligibili, sive sensibili, sive naturali, qui est sine cognitione; quia nihil habet rationem boni et appetibilis, nisi secundùm quòd participat Dei similitudinem.

Ad quartum dicendum, quòd cùm Deus sit causa efficiens, exemplaris et finalis omnium rerum, et materia prima sit ab ipso, sequitur quòd primum principium omnium rerum sit unum secundùm rem; nihil tamen prohibet in eo considerari multa secundùm rationem, quædam priùs cadunt in intellectu nostro quàm alia.

QUESTION XLV.

De la manière dont les êtres émanent du premier principe.

Après ce qui précède, nous allons rechercher comment les êtres émanent du premier principe, ou comment ils sont créés.

Huit questions se présentent ici : 1° Créer, est-ce faire quelque chose de rien ? 2° Dieu peut-il créer ? 3° La création est-elle quelque chose dans la créature ? 4° La création a-t-elle pour objet les choses composées et subsistantes ? 5° Dieu seul peut-il créer ? 6° Créer est-il le propre d'une des personnes divines ? 7° Y a-t-il dans les créatures des vestiges de la sainte Trinité ? 8° Enfin la création se joint-elle aux œuvres de la nature et de l'art ?

ARTICLE I.

Créer est-ce faire quelque chose de rien ?

Il paraît que créer ce n'est pas faire quelque chose de rien. 1° Saint Augustin dit, *Contra adv. leg. et proph.*, 1, 23 : « Faire, c'est produire une chose qui n'étoit pas encore ; mais créer, c'est donner un nouvel état à une chose qui étoit déjà. » Donc, etc.

2° La noblesse de l'action, comme celle du mouvement, se tire des termes qui la limitent ; donc l'action qui va du bien au bien, de l'être à l'être, est plus noble que celle qui part du néant pour arriver à quelque chose. Or la création est la première et la plus noble de toutes les actions : donc elle ne va pas du néant à quelque chose, mais de l'être à l'être.

3° La prépositive *de*, qui se trouve dans l'expression *faire de rien*, dénonce la cause, et la cause matérielle, comme lorsque nous disons

---

QUÆSTIO XLV.

De modo emanationis rerum à primo principio, in octo articulos divisa.

Deinde quæritur de modo emanationis rerum à primo principio, qui dicitur creatio. De qua quæruntur octo : 1° Quid sit creatio. 2° Utrùm Deus possit aliquid creare. 3° Utrùm creatio sit aliquod ens in rerum natura. 4° Cui competat creari. 5° Utrùm solius Dei sit creare. 6° Utrùm commune sit toti Trinitati, aut proprium alicujus personæ. 7° Utrùm vestigium aliquod Trinitatis sit in rebus creatis. 8° Utrùm opus creationis admisceatur in operibus naturæ et voluntatis.

ARTICULUS I.

Utrùm creare sit ex nihilo facere.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd creare non sit ex nihilo aliquid facere. Dicit enim Augustinus contra adversarium legis et prophetarum (lib. I, cap. 23) : « Facere est quod omnino non erat, creare vero est ex eo quod jam erat ordinando aliquid constituere.

2. Præterea, nobilitas actionis et motûs ex terminis consideratur : nobilior igitur est actio quæ ex bono in bonum est, et ex ente in ens, quàm quæ est ex nihilo in aliquid. Sed creatio videtur esse nobilissima actio, et prima inter omnes actiones : ergo non est ex nihilo in aliquid, sed magis ex ente in ens.

3. Præterea, hæc præpositio, *ex*, importat habitudinem alicujus causæ, et maximè materialis ; sicut cùm dicimus quòd statua fit ex

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 1, quæst. 2, art. 2 ; et quæst. 3, de potent., art. 1.

statue faite d'airain. Or le néant ne peut être ni la cause, ni la matière de l'être : donc créer ce n'est pas faire quelque chose de rien.

Mais la Glose, commentant ce passage de la Genèse : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre, » dit : « Créer, c'est faire quelque chose de rien (1). »

(Conclusion. — Créer, c'est faire quelque chose de rien.)

Il faut dire ceci : il y a deux sortes d'émanation, comme nous l'avons vu dans un article précédent : celle d'un être particulier sortant d'une cause individuelle; puis celle de tout l'être dérivant de la cause universelle, de Dieu, et c'est ici précisément ce qu'on appelle *création.* Or l'être particulier qui émane de sa cause n'étoit pas avant cette émanation :

(1) Voici comment Bossuet commente les paroles de la Genèse : « Je ne trouve point que Dieu, qui a créé toute chose, ait eu besoin, comme un ouvrier vulgaire, de trouver une matière préparée sur laquelle il travaillât, et de laquelle il fît son ouvrage. Mais n'ayant besoin pour agir que de lui-même et de sa propre puissance, il a fait tout son ouvrage. Il n'est point un simple faiseur de formes et de figures dans une matière préexistante; il a fait et la matière et la forme, c'est-à-dire son ouvrage dans son tout. Autrement son ouvrage ne lui doit pas tout, et dans son fond il est indépendamment de son ouvrier. Mais il n'en est pas ainsi d'un ouvrier aussi parfait que Dieu. Lui qui est la forme des formes et l'acte des actes, il a fait tout ce qui est selon ce qu'il est et autant qu'il est, c'est-à-dire que, comme il a fait la forme, il a fait aussi ce qui étoit capable d'être formé, parce que cela même c'est quelque chose qui, ne pouvant avoir de soi-même d'être formé, ne peut non plus avoir de soi-même d'être formable. » (*Elévations.*)

David dit, *Ps.* XXXII, 9 : « Il a parlé, et tout a été fait; il a commandé, et tout a été créé. » Ces paroles expriment avec une étonnante énergie que Dieu, pour créer le monde, n'a employé que la parole et le commandement. « D'un côté, Dieu qui opère; d'un autre côté, l'ouvrage qui résulte de son opération; nulle part les matériaux employés. Or, comme on distingue trois choses principales dans toute opération, l'ouvrier, l'ouvrage et la matière, nous parler de l'ouvrier et de son ouvrage sans nous parler de la matière employée, n'est-ce pas nous faire entendre que cet ouvrier, bien différent en cela de ceux à qui nous donnons ce nom, n'a point travaillé sur une matière préexistante. » (Tertullien, *Contra Hermog.*, XX.)

Voici des textes plus positifs encore. *Is.*, XLI, 24 : « Vous venez du néant, et vous avez reçu l'être de ce qui n'est point. » II. *Mach.*, VII, 28 : « Je vous conjure, mon fils, de regarder le ciel et la terre et toutes les choses qui y sont renfermées, et de bien comprendre que Dieu les a créées de rien, aussi bien que tous les hommes. » *Rom.*, IV, 17 : « Il appelle les choses qui ne sont pas, comme celles qui sont. » Enfin le concile de Florence, chap. *Firmiter,* dit : « Le Créateur des choses visibles et invisibles, spirituelles et corporelles, a tiré du néant les créatures spirituelles et les corporelles, les anges, le monde, ensuite l'homme composé d'un corps et d'une âme. »

ære. Sed *nihil* non potest esse materia entis, nec aliquo modo causa ejus : ergo creare non est ex nihilo aliquid facere.

Sed contra est, quod super illud Genes. : « In principio creavit Deus cœlum, etc., » dicit Glossa (1) quòd « creare est aliquid ex nihilo facere. »

(Conclusio. — Creare est ex nihilo aliquid facere.)

Respondeo dicendum quòd (sicut suprà dictum est), non solùm oportet considerare emanationem alicujus entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis à causa universali, quæ est Deus; et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis. Quod autem procedit secundùm emanationem particularem, non præsupponitur emanationi : sicut si generatur homo, non fuit

(1) Æquivalenter vetus cùm sic Scripturam loquì notat ut excludatur materia quam Plato increatam faciens principium omnium aliorum volebat esse. Nova verò sive impressa, quando ex Alcuino ait quòd *materia facta est de nihilo, species mundi de materia informi;* quando ex Eucherio quòd *materia de nihilo facta res ex se factas antecessit;* quando ex Beda quòd *mundum et angelos et animam de nihilo Deus fecit, cœtera de aliquo.*

ainsi l'homme engendré n'étoit pas avant sa génération, il devient homme de non-homme qu'il étoit. Pareillement tout l'être universel émanant du premier principe n'étoit pas avant son émanation; il est fait être de non-être qu'il étoit. Eh bien, non-être et néant, c'est la même chose (1). De même donc que la génération de l'homme se fait de ce non-être qui est le non-homme, ainsi la création, c'est-à-dire l'émanation de tout l'être, se fait de cet autre non-être qui est le néant.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin prend le mot *créer* improprement, dans le sens d'élever à un état plus parfait ou de promouvoir à une plus haute dignité, comme lorsque nous disons *créer évêque*. Mais ce n'est point ainsi que nous employons le terme *création;* nous lui donnons le sens que nous avons expliqué tout à l'heure.

2° Les transmutations empruntent leur espèce et leur dignité, non pas au terme de départ, mais au terme d'arrivée. Quel que soit donc le terme de départ, la mutation est d'autant plus parfaite que le terme d'arrivée l'est davantage : ainsi la génération est plus noble que l'altération, pourquoi? parce que, si la génération trouve son terme initial dans la forme accidentelle, elle a la forme substantielle pour terme final, tandis que le contraire a lieu dans l'altération (2). Semblablement la création est plus parfaite et plus élevée que la génération et que l'altération; car, pour avoir son premier terme dans le néant, elle n'en trouve pas moins le dernier dans toute la substance des choses créées.

3° La prépositive *de*, renfermée dans l'expression *faire de rien*, n'in-

(1) Néant vient de l'italien *niente*, fait de *ne ente*, *non ens*, pas un être.

(2) L'altération a lieu quand une substance devient autre par le changement de ses propriétés accidentelles. Elle commence donc dans la substance et finit dans les accidents.

---

priùs homo, sed homo fit ex *non homine*, et album *ex non albo*. Unde si consideretur emanatio totius entis universalis à primo principio, impossibile est quòd aliquod ens præsupponatur huic emanationi. Idem autem est *nihil*, quod *nullum ens*. Sicut igitur generatio hominis est ex *non ente*, quod est *non homo;* ita creatio, quæ est emanatio totius *esse*, est ex *non ente*, quod est *nihil*.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus æquivocè utitur nomine creationis secundùm quòd creari dicuntur ea quæ in melius reformantur, ut cùm dicitur aliquis creari in episcopum (1). Sic autem non loquimur hîc de creatione, sed sicut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd mutationes accipiunt speciem et dignitatem non à termino *à quo*, sed à termino *ad quem*. Tanto ergo perfectior et prior est aliqua mutatio, quantò terminus *ad quem* illius mutationis est nobilior et prior; licèt terminus *à quo*, qui opponitur termino *ad quem*, sit imperfectior : sicut generatio simpliciter est nobilior et prior quàm alteratio, propter hoc quòd forma substantialis est nobilior quàm forma accidentalis; tamen privatio substantialis formæ, quæ est terminus *à quo* in generatione, est imperfectior quàm contrarium, quod est terminus *à quo* in alteratione. Et similiter creatio est perfectior et prior quam generatio et alteratio; quia terminus *ad quem* est tota substantia rei: id autem quod intelligitur ut terminus *à quo* est simpliciter *non ens*.

Ad tertium dicendum, quòd cùm dicitur aliquid ex nihilo fieri, hæc præpositio, *ex*, non

(1) Sive *creari Magistratus*, ut ejus textus habet ubi Episcopi exemplum non affertur. Se autem ita loqui declarat Augustinus ut hinc refellat ex professo adversarium ipsum Legis et Prophetarum, qui vertebat in crimen eam loquutionem Esaiæ quâ Deus *creans mala* dicitur, ut cap. 45, vers. 7, videre est. Quia nimirum contendebat *id quod fit, forinsecùs fieri; et quod creatur, esse apud creatorem ac inde procedere*. Ostendit ergo Augustinus è contrario *id fieri*

dique pas la cause matérielle, mais un ordre de succession : ainsi les mots : *rendre un objet blanc de noir qu'il étoit*, marquent que la blancheur vient dans cet objet après la couleur noire. Mais la particule *de* peut être ou ne pas être comprise dans la négation qu'exprime le mot *rien :* quand elle est comprise dans cette négation, l'ordre de succession subsiste, et la locution *faire de rien* dénote que l'être vient après le néant ; quand la particule n'est pas comprise dans la négation, l'idée de succession disparoît, et *faire de rien* signifie ne pas faire de quelque chose : ainsi quand on dit : « Il ne parle de rien, » cela veut dire : « Il ne parle pas de quelque chose. » Dans les deux cas, la locution *faire de rien* marque un sens vrai ; mais, dans le premier, la particule *de* annonce un ordre de succession ; dans le second, elle implique avec négation la cause matérielle.

ARTICLE II.

Dieu peut-il créer quelque chose ?

Il paroît que Dieu ne peut rien créer. 1° Tous les anciens philosophes ont admis comme un premier principe, dit Aristote, que « rien ne se fait de rien. » Or Dieu ne peut faire ce qui est contraire aux premiers principes ; par exemple, il ne peut faire que l'affirmation et la négation soient vraies en même temps, ni que le tout ne soit pas plus grand que la partie. Donc Dieu ne peut rien faire de rien, donc il ne peut créer quoi que ce soit.

2° Si créer c'est faire quelque chose de rien, être créé c'est être fait quelque chose. Or être fait quelque chose, c'est changer : donc toute

---

designat causam materialem, sed ordinem tantùm ; sicut cùm dicitur : « Ex manè fit meridies, » id est, « post mane fit meridies. » Sed intelligendum est quòd hæc præpositio, *ex*, potest includere negationem importatam in hoc quod dico, *nihil*, vel includi ab ea : si primo modo, tunc ordo remanet affirmatus, et ostenditur ordo ejus quod est ad *non esse* præcedens ; si vero negatio includat præpositionem, tunc ordo negatur, et est sensus : « Fit ex nihilo, » id est, « non fit ex aliquo ; » sicut si dicatur : « Iste de nihilo loquitur, » quia non loquitur de aliquo. Et veroque modo verificatur, cùm dicitur *ex nihilo* aliquid fieri : sed primo modo hæc præpositio, *ex*, importat ordinem, ut dictum est ; secundo modo importat habitudinem causæ materialis, quæ negatur.

ARTICULUS II.

Utrùm Deus possit aliquid creare.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non possit aliquid creare. Quia secundùm Philosophum primo *Physic.*, text. 34, sive cap. 4, antiqui Philosophi acceperunt ut communem conceptionem animi, « ex nihilo nihil fieri. » Sed potentia Dei non se extendit ad contraria primorum principiorum ut pote quòd Deus faciat quòd totum non sit majus suâ parte, vel quòd affirmatio et negatio sint simul veræ. Ergo Deus non potest aliquid ex nihilo facere vel creare.

2. Præterea, si creare est aliquid ex nihilo facere, ergo creari est aliquid fieri ; sed omne *fieri* est *mutari :* ergo creatio est mutatio. Sed

quod si non fieret, omnino non esset ; creari autem ex eo quod erat condi aliquid vel constitui, sicut *creari Magistratus* dicuntur quando constituuntur in honoribus qui jam homines erant, etc. Nec eam tamen significationem hic excludit qua de nihilo est facere, ut explicat lib. II, *De anima et ejus origine*, cap. 3, etc.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 1, quæst. 1, art. 2 ; ut et dist. 37, quæst. 1, art. 2 ; et *Cont. Gent.*, lib. II, cap. 6, 15, 16 ; et quæst. 3, de potent., art. 16.

création est un changement. Or le changement implique un sujet existant ; car il s'opère par le mouvement, qui se définit « l'acte d'un être existant avec la potentialité. » Donc il n'est pas possible à Dieu de faire quelque chose de rien.

3° Ce qui est fait a dû se faire. Or la chose créée ne peut être faite et se faire en même temps ; car, dans les êtres permanents, ce qui se fait n'est pas encore, et ce qui est fait est déjà : donc se faire précède être fait. Mais se faire implique un sujet préexistant comme support de l'action : donc une chose ne peut se faire de rien.

4° Il est impossible de franchir une distance infinie. Or il y a une distance infinie entre l'être et le néant : donc il est impossible de tirer l'être du néant, de faire quelque chose de rien, de créer quoi que ce soit.

Mais il est écrit, *Gen.*, I, 1 : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. » Sur quoi la Glose dit : « Créer, c'est faire quelque chose de rien (1). »

(Conclusion. — Comme il n'y a rien dans l'universalité des êtres qui ne soit l'effet de la cause première, il est possible, bien mieux, il est nécessaire que tout ait été créé de Dieu.)

Il faut dire ceci : Non-seulement il est possible, mais il est nécessaire que toutes les choses aient été créées par Dieu ; cette proposition résulte

(1) Dieu peut tout ce qui est possible, c'est-à-dire tout ce qui ne renferme pas le oui et le non sous le même rapport, tout ce qui n'implique pas contradiction. Or la création n'implique pas contradiction : elle ne dit, ni que le néant est l'être, mais que l'être succède au néant ; ni que ce qui est fait n'est pas fait, mais que les choses qui n'étoient pas faites l'ont été ; ni que le Créateur finit l'infini, mais qu'il produit des créatures finies. Ces quelques mots s'appliquent à toutes les objections, car elles vont toutes à prouver que le dogme de la création affirme et nie la même chose tout à la fois.

---

omnis mutatio est in subjecto aliquo, ut patet per diffinitionem motûs (1), nam motus est « actus existentis in potentia. » ergo est impossibile aliquid à Deo ex nihilo fieri.

3. Præterea, quod factum est necesse est aliquando fieri : sed non potest dici quòd illud quod creatur, simul fiat et factum sit; quia in permanentibus quod fit, non est ; quod autem factum est, jam est : simul ergo aliquid esset et non esset : ergo si aliquid fit, *fieri* ejus præcedit *factum esse* : sed hoc non potest esse, nisi præexistat subjectum, in quo sustentetur ipsum *fieri* : ergo impossibile est aliquid fieri ex nihilo.

4. Præterea, infinitam distantiam non est pertransire. Sed infinita distantia est inter *ens* et *nihil* : ergo non contingit ex nihilo aliquid fieri.

Sed contra est quod dicitur *Genes.* I : « In principio creavit Deus cœlum et terram. » Ubi dicit Glossa (2), quòd « creare est aliquid ex nihilo facere. »

(Conclusio. — Cùm nihil in universitate entium sit non causatum ab ipso, non solùm possibile sed necessarium est omnia à Deo creata esse.)

Respondeo dicendum, quòd non solùm non est impossibile à Deo aliquid creari ex nihilo, sed necesse est ponere à Deo omnia creata esse, ut ex præmissis habetur. Quicumque enim facit aliquid ex aliquo, illud ex quo facit præsuppo-

(1) Quam assignat Aristoteles lib. III *Physicorum*, cap. 1, text. 6, nimirum quod sit *actus entis in potentia prout in potentia.*

(2) Jam superius notatum est non sic in Glossa nunc haberi, sed ex Beda colligi æquivalenter et implicitè, cùm explicat quid sit propriè creare ; nempe aliquid absque materia facere, ac per consequens ex nihilo. Sic porrò Beda in Genesim : *Creavit* (inquit) *quasi diceret : Machinavit* (alias, *materiavit?* id est simul cum materia fecit) ; *propriè enim creare absque materia dicitur* (id est non suppositâ materiâ) ; *facere autem, de materia ;* id est ex materia producere aliquid vel formare,

manifestement de ce qui précède. Quand l'homme fait une chose d'une autre chose, ce dont il fait est, non pas produit par lui, mais antérieur à son action : ainsi l'artisan tire ses ouvrages des objets naturels, du bois, de la pierre, de l'airain ; toutes choses qu'il n'appelle pas à l'existence, mais qui lui sont fournies par la nature. Eh bien, la nature présuppose elle-même la matière, elle ne fait que les formes. Si donc Dieu tiroit les choses d'un objet préexistant, il ne produiroit point cet objet de rien. Or nous avons prouvé que les êtres ne renferment rien qui ne vienne de Dieu, cause universelle de tout l'être : donc Dieu fait passer les choses du néant à l'être.

Je réponds aux arguments : 1° N'admettant que des effets pour ainsi dire individuels, les anciens philosophes ne reconnoissoient non plus que des causes particulières ; et comme tout, dans cette région inférieure de l'individualité, sort d'une matière préexistante, ils disoient conséquemment que rien ne se fait de rien (1). Mais il n'en est point ainsi dans la première émanation des choses dérivant du principe universel : ici, l'action se déploie sur le néant.

2° La création n'est pas un changement dans la réalité des choses, mais seulement dans la conception de notre esprit. Il y a changement, quand une chose existante devient autre qu'elle n'étoit : c'est tantôt un être qui se modifie, comme dans les altérations de la quantité et de la qualité ; tantôt un être qui se transforme, comme dans les mutations substan-

(1) Comme les anciens philosophes admettoient l'éternité de la matière, ils ne voyoient d'autres effets dans le monde que la formation des accidents et celle des substances, ni d'autres causes que la sympathie et la discorde, les idées et le cercle oblique : voilà ce que nous avons appris dans un article précédent. Il est clair que ces causes peuvent uniquement composer et décomposer les corps par l'aggrégation et par la séparation de leurs éléments ; il est clair que leur efficacité ne va pas jusqu'à tirer l'être du néant ; de là l'axiôme : « Rien ne se fait de rien. » Dieu, qui s'est réservé, qui devoit nécessairement se réserver la puissance créatrice avec la toute-puissance, n'a confié aux agents naturels qu'une seule fonction : il les a chargés, si nous pouvons dire ainsi, d'amener incessamment de nouveaux acteurs sur la scène du monde, de perpétuer les espèces en reproduisant les individus, de former des êtres avec les débris des êtres.

nitur actioni ejus, et non producitur per ipsam actionem: sicut artifex operatur ex rebus naturalibus, ut ex ligno et ære, quæ per artis actionem non causantur, sed causantur per actionem naturæ. Sed et ipsa natura causat res naturales quantùm ad formam, sed præsupponit materiam. Si ergo Deus non ageret nisi ex aliquo præsupposito, sequeretur quòd illud præsuppositum non esset causatum ab ipso. Ostensum est autem suprà, quòd nihil potest esse in entibus quod non sit à Deo, qui est causa universalis totius *esse* : unde necesse est dicere quòd Deus ex nihilo res in *esse* producit.

Ad primum ergo dicendum, quòd antiqui Philosophi, sicut suprà dictum est, non consideraverunt nisi emanationem effectuum particularium à causis particularibus, quas necesse est præsupponere aliquid in sua actione ; et secundùm hoc erat eorum communis opinio, « ex nihilo nihil fieri. » Sed tamen hoc locum non habet in prima emanatione ab universali rerum principio.

Ad secundum dicendum, quòd creatio non est mutatio nisi secundùm modum intelligendi tantùm. Nam de ratione mutationis est quòd aliquid idem se habeat aliter nunc et priùs : nam quandòque quidem est idem ens actu, aliter se habens nunc et priùs, sicut in motibus secundùm quantitatem et qualitatem, quandòque verò est idem ens in potentia tantùm, sicut in mutatione secundùm substantiam, cujus subjectum est materia. Sed in creatione (per

tielles dont la matière est le sujet. Or dans la création (qui produit toute la substance), il n'y a pas réellement de chose existante qui devienne autre qu'elle n'étoit; ce changement s'opère uniquement dans notre esprit, à peu près comme lorsque nous concevons l'existence d'un être qui n'existoit pas auparavant. Puisque l'action et la passion s'unissent pour former le même mouvement et qu'elles ne diffèrent que dans leurs rapports, si nous ôtons le mouvement dans l'action créatrice, il ne restera que les relations de l'être créateur et de l'être créé. Mais comme nous désignons les choses d'après notre manière de les concevoir, nous avons exprimé la création par un mot qui implique le changement, et voilà pourquoi nous disons que créer c'est faire quelque chose de rien. Il est vrai que *faire* et *être fait* conviennent mieux, dans cette matière, que changer et être changé ; car ces deux premiers termes embrassent les rapports réciproques de la cause et de l'effet, et n'emportent le changement que par voie de conséquence.

3° Dans les choses qui se font sans mouvement, se faire et être fait sont simultanés, soit que l'effet constitue le terme de l'acte, comme l'illumination qui est produite et se produit en même temps; soit que l'effet ne constitue pas le terme de l'acte, comme le verbe qui est formé aussitôt qu'il se forme (1). Dans ces sortes de cas, la chose qui se fait existe : pourquoi disons-nous donc qu'elle se fait ? Pour marquer qu'elle est d'une autre et qu'elle n'étoit pas auparavant. Ces principes s'appliquent d'eux-mêmes à la question présente : comme la création se fait sans mouvement, une chose se crée et est créée en même temps.

(1) Rien ne se fait dans le monde matériel sans mouvement, ni partant sans succession ; le plus subtile des corps impondérables, ce fluide merveilleux qui fera bientôt le tour de notre globe dans moins de deux secondes, l'électricité elle-même n'est point instantanée dans sa transmission. Comme les anciens n'opéroient pas sur d'assez grandes distances, ils n'avoient point constaté la marche progressive de la lumière ; mais dans ces derniers temps, des observations astronomiques faites pendant les éclipses et dans d'autres conjonctures sidérales, puis des expériences décisives répétées tout simplement terre à terre, ont montré que le fluide lumineux met de cinq à sept minutes pour nous arriver du soleil.

Nous avons trouvé, précédemment, l'image la plus parfaite de la Trinité dans notre âme. C'est encore là, et là seulement, que nous devons chercher la similitude de la création.

---

quam producitur tota substantia rei) non potest accipi aliquid idem aliter se habens nunc et priùs, nisi secundùm intellectum tantùm; sicut si intelligatur aliqua res priùs non fuisse totaliter, et postea esse. Sed cùm actio et passio conveniant in una substantia motûs, et differant solùm secundùm habitudines diversas, ut dicitur in III. *Physic.*, text. 20 et 21, oportet quòd subtracto motu non remaneant nisi diversæ habitudines in creante et creato. Sed quia modus significandi sequitur modum intelligendi, ut dictum est, creatio significatur per modum mutationis : et propter hoc dicitur quòd creare est ex nihilo aliquid facere; quamvis *facere* et *fieri* magis in hoc conveniant quam *mutare* et *mutari*, quia *facere* et *fieri* important habitudinem causæ ad effectum et effectûs ad causam, sed mutationem ex consequenti.

Ad tertium dicendum, quòd in his quæ fiunt sine motu, simul est *fieri* et *factum esse;* sive talis factio sit terminus motûs, sicut illuminatio (nam simul aliquid illuminatur et illuminatum est); sive non sit terminus motûs, sicut simul formatur verbum in corde et formatum est : et in his, quod fit, est; sed cùm dicitur fieri, significatur ab alio esse, et priùs non fuisse. Unde cum creatio sit sine motu, simul aliquid creatur et creatum est.

4° L'argument repose sur l'opinion qu'il existe, entre l'être et le néant, une sorte d'intermédiaire infini. D'où vient cette fausse imagination? De ce que la langue humaine exprime la création comme un changement qui s'opère entre deux termes.

ARTICLE III.

La création est-elle quelque chose dans la créature?

Il paroît que la création n'est rien dans la créature. 1° La création prise passivement estdans la cr éature ce que la création prise activement est dans le Créateur. Or la création prise activement n'est rien dans le Créateur ; autrement, il y auroit en lui quelque chose de temporel. Donc la création prise passivement n'est rien dans la créature (1).

2° Ce qui tient le milieu entre le Créateur et la créature n'est rien. Or la création tient le milieu entre le Créateur et la créature : car elle n'est pas le Créateur, puisqu'elle a un commencement; elle n'est pas non plus la créature, puisqu'il lui faudroit alors une autre création pour lui donner l'existence, et ainsi de suite à l'infini. Donc la création n'est rien dans la créature.

3° Si la création étoit autre chose que la substance créée, elle en seroit

(1) La création ne met rien en Dieu : met-elle quelque chose dans la créature? L'homme a par sa nature, comme homme, l'âme et le corps : a-t-il quelque entité réelle, caractéristique, distincte par l'acte qui lui donne l'existence, comme être créé? Voilà la question. Saint Thomas répond que la création fait naître, dans la créature, une relation de dépendance à l'égard du Créateur.

Mais quelle est la nature de cette relation? est-elle transcendantale ou prédicamentale? Nouvelle question qui a soulevé de longues disputes dans l'ancienne école. Nous avons fait connoître, précédemment, l'essence des deux relations que nous venons de nommer : il nous suffira maintenant de dire que la relation de la créature au Créateur est transcendantale. La plupart des scolastiques soutiennent ce sentiment.

Ad quartum dicendum, quòd objectio illa procedit ex falsa imaginatione, ac si si aliquod infinitum medium inter *nihilum* et *ens :* quod patet esse falsum : procedit autem falsa hæc imaginatio ex eo quòd creatio significatur ut quædam mutatio inter duos terminos existens.

ARTICULUS III.

Utrùm creatio sit aliquid in creatura.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd creatio non sit aliquid in creatura. Sicut enim creatio passivè accepta attribuitur creaturæ, ita creatio active accepta attribuitur creatori. Sed creatio activè accepta non est aliquid in creatore, quia sic sequeretur quòd in Deo esset aliquid temporale (2). Ergo creatio passivè accepta non est aliquid in creatura.

2. Præterea, nihil est medium inter creatorem et creaturam. Sed creatio significatur ut medium inter utrùmque : non enim est creator, cùm non sit æterna; neque creatura, quia oporteret eadem ratione aliam ponere creationem qua ipsa crearetur, et sic in infinitum. Creatio ergo non est aliquid in creatura.

3. Præterea, si creatio est aliquid præter

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 40, quæst. 1, art. 1, ad 2; et quæst. 3, de potent., art. 3.

(2) Quæ vel immediatè vel mediatè talis dicitur ut ex nihilo facta ; quia vel ex nihilo immediatè, ut res quas primò Deus fecit; vel mediatè, ut res aliæ quas ex primis eduxit, juxta distinctionem Alcuini supra, quam Beda quoque habet. Hinc Patres passim Filium Dei dicunt non ex nihilo esse, ut probent creaturam non esse.

le sujet. Or dans cette hypothèse, comme tout accident réside dans un sujet, la même chose seroit le sujet tout ensemble et le terme de la création. Mais cela ne peut être ; car le sujet précède l'accident et le conserve, tandis que le terme suit l'action et la fait cesser dès qu'il existe. Donc la création n'est rien dans la chose créée.

Mais c'est une œuvre plus grande de produire toute la substance d'une chose que d'en produire seulement la forme substantielle ou accidentelle. Or la génération proprement ou improprement dite ne produit que la forme substantielle ou accidentelle (1), et cependant elle est quelque chose dans l'être engendré. Combien donc plus la création, qui produit toute la substance, est-elle une entité positive dans l'être créé.

(Conclusion. — La création constitue, dans la créature, une relation qui la met en rapport avec le Créateur comme avec son principe.)

Il faut dire ceci : comme la création s'opère sans mouvement ou sans changement (2), elle met une relation dans la créature, mais rien de plus. Quand une chose se fait par le mouvement ou par le changement, elle se fait d'une chose préexistante, comme on le voit dans la génération particulière des corps ; mais cela n'a pas lieu, quand tout l'être est produit par la cause universelle des êtres. Dieu produit donc les choses, dans la création, sans mouvement. Or, si nous ôtons le mouvement de l'action et de la passion, il ne restera qu'un rapport, comme nous l'avons dit. Concluons donc que la création constitue purement et simplement, dans la créature, une relation qui l'unit au Créateur comme au principe de

(1) Dieu produit, dans la création, toute la substance des choses, puisque son action s'exerce sur le néant.

L'être vivant donne, dans la génération de son semblable, une nouvelle forme à une partie de sa substance.

Enfin les agents naturels changent, dans les transformations de la matière, les accidents des corps.

(2) Notre saint auteur nous a dit dans l'article II : « Il y a changement quand une chose existante devient autre qu'elle n'étoit. »

---

substantiam creatam, oportet quòd sit accidens ejus. Omne autem accidens est in subjecto ; ergo res creata esset subjectum creationis, et sic idem esset subjectum creationis et terminus : quod est impossibile ; quia subjectum prius est accidente et conservat accidens ; terminus autem posteriùs est actione et passione, cujus est terminus, et eo existente cessat actio et passio. Igitur ipsa creatio non est aliqua res.

Sed contra. Majus est fieri aliquid secundùm totam substantiam, quam secundùm formam substantialem vel accidentalem. Sed generatio simpliciter vel secundùm quid, qua fit aliquid secundùm formam substantialem vel accidentalem, est aliquid in generato : ergo multò magis creatio, qua fit aliquid secundùm totam substantiam, est aliquid in creato.

(Conclusio. — Creatio in creatura non est nisi relatio quædam ad Creatorem, ut ad principium.)

Respondeo dicendum, quòd creatio ponit aliquid in creato secundùm relationem tantùm ; quia quod creatur non fit per motum vel per mutationem. Quod enim fit per motum vel mutationem, fit ex aliquo præexistenti ; quod quidem contingit in productionibus particularibus aliquorum entium ; non autem potest hoc contingere in productione totius *esse* à causa universali omnium entium, quæ est Deus. Unde Deus creando producit res sine motu ; subtracto autem motu ab actione et passione, nihil remanet nisi relatio, ut dictum est. Unde relinquitur quòd creatio in creatura non sit nisi relatio quædam ad creatorem, ut ad principium

son être : ainsi la passion forme, dans la chose mue, un rapport qui la rattache au principe du mouvement.

Je réponds aux arguments : 1° La création prise activement est une action divine, plus un rapport du Créateur à la créature. Or les actions divines sont l'essence adorable, et les rapports du Créateur à la créature sont seulement rationnels. Mais les relations qui vont de la créature au Créateur n'ont pas la même nature : elles sont réelles, comme nous l'avons dit dans une autre occasion.

2° Comme le mot *création* dénote un changement, et que le changement forme une sorte d'intermédiaire entre le moteur et le mobile, la création semble tenir le milieu entre le Créateur et la créature ; mais cela n'empêche pas que la création ne soit dans la créature, et la créature elle-même. Cependant elle n'a pas besoin d'une autre création qui la produise ; car les relations (dont l'être est un simple rapport) existent, non par d'autres relations, mais par elles-mêmes. Voilà ce que nous avons vu précédemment.

3° Quand on prend la création selon le mot qui l'exprime, comme un changement, elle a son terme dans la créature ; mais la créature est le sujet de la création, quand on l'envisage dans sa nature, comme relation. Sous le premier point de vue, la créature précède la création dans l'existence, de même que le sujet précède l'accident ; mais sous le dernier rapport, la création revendique la priorité sur la créature, comme en étant le principe. Cependant on ne peut dire que la créature est créée aussi longtemps qu'elle est créature ; car la création implique dans la créature un rapport au Créateur avec l'idée de commencement.

---

sui *esse;* sicut in passione quæ est cum motu, importatur relatio ad principium motûs.

Ad primum ergo dicendum, quòd creatio activè accepta significat actionem divinam, quæ est ejus essentia, cum relatione ad creaturam. Sed relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundùm relationem tantùm; relatio verò creaturæ ad Deum est relatio realis, ut dictum est (qu. 13), cùm de divinis nominibus ageretur.

Ad secundum dicendum, quòd quia creatio significatur ut mutatio (sicut dictum est), mutatio autem media quodammodo est inter movens et motum, ideo etiam creatio significatur ut media inter Creatorem et creaturam. Tamen creatio passivè accepta est in creatura, et est creatura; neque tamen oportet quòd aliâ creatione creetur, quia relationes (cùm hoc ipsum quod sunt, ad aliquid dicantur) non referuntur per aliquas alias relationes, sed per seipsas; sicut etiam suprà dictum est (qu. 42), cùm de æqualitate personarum ageretur.

Ad tertium dicendum, quòd creationis, secundùm quòd significatur ut mutatio, creatura est terminus; sed secundùm quòd verè est relatio, creatura est ejus subjectum, et priùs ea in *esse,* sicut subjectum accidente. Sed habet quamdam rationem prioritatis ex parte objecti ad quod dicitur, quod est principium creaturæ; neque tamen oportet quòd quandiu creatura sit, dicatur creari, quia creatio importat habitudinem Creaturæ ad creatorem, cum quadam novitate seu inceptione.

ARTICLE IV.

La création a-t-elle pour objet les choses composées et subsistantes?

Il paroît que la création n'a pas pour objet les choses composées et subsistantes. 1° Nous lisons, dans le *Livre des causes,* IV : « Ce qui est créé d'abord dans les choses, c'est l'être. » Or l'être n'est pas subsistant dans les choses créées : donc la création n'a pas pour objet spécial les choses composées et subsistantes (1).

(1) Les choses sont dites composées dans deux cas : d'abord quand elles renferment des entités diverses ou des parties multiples, comme les corps; ensuite quand elles sont constituées définitivement, complètement, par la réunion de leurs principes. C'est ce dernier sens que nous devons prendre dans l'article que nous abordons. D'une autre part, les choses peuvent, ou subsister par elles-mêmes, et dans cette hypothèse elles sont des substances; ou exister dans un sujet d'adhésion, et pour lors elles sont des accidents. Que devons-nous donc entendre par *les choses composées et subsistantes?* Nous devons entendre les substances complètes, finies, parfaites, qui renferment tous leurs éléments, la matière, la forme et les accidents.

Eh bien, qu'est-ce que Dieu a créé? Quelques docteurs répondent qu'il a créé la matière première, les éléments confus, cette masse informe que les poètes appellent le *chaos, tetrum chaos;* puis qu'il a tiré de cela les astres, les planètes, la terre, les plantes, les substances, les formes et les accidents qui font l'univers. Dans ce système, l'Ouvrier suprême va progressivement du simple au composé, marchant par degré dans l'accomplissement de sa tâche, la reprenant dans plusieurs opérations successives et comme en sous-œuvre; se donnant bien la satisfaction de convaincre de plagiat les industriels modernes qui prétendent avoir inventé la division du travail, mais n'étant point assez puissant pour faire son ouvrage tout d'un coup, point assez sage pour ne pas employer des détours inutiles.

Telle n'est point la doctrine du prince de l'école. Il dit : Dieu a créé les substances et concréé la matière première : il a créé les substances complètes, telles qu'elles existent dans la nature, avec les accidents, les formes, les principes, les éléments qui les composent; il a concréé la matière première, car elle est nécessairement renfermée dans les substances. C'est ainsi que les livres saints racontent la création. Nous lirons tout à l'heure ces paroles, *Gen.,* I, 1 : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. » La mère des Machabées disoit à son fils, II. *Mach.,* VII, 28 : « Je vous conjure, mon fils, de regarder le ciel et la terre et toutes les choses qui y sont renfermées, et de bien comprendre que Dieu les a créées de rien comme pour les hommes. » Et le concile de Florence s'exprime ainsi : « Le Créateur des choses visibles et invisibles, spirituelles et corporelles, a tiré du néant les créatures spirituelles et les corporelles, les anges, le monde, ensuite l'homme composé d'un corps et d'une âme. » Qu'on nous montre, dans ces paroles, la matière première; nous n'y voyons, nous, que des substances qui ont reçu leur dernier complément.

Nous concevons les pierres avant l'édifice, la toile avant le tableau; mais il ne s'ensuit pas que Dieu produise les matériaux avant d'accomplir ses ouvrages. Saint Augustin, *De Gen.,* I, 15, dit que le ciel et la terre sont sortis de la matière première, comme les mots sortent de la voix; mais il ajoute que la voix et les mots frappent l'oreille en même temps.

La doctrine que nous venons d'exposer renferme des conséquences de la plus haute importance. Nous les signalerons dans la suite.

ARTICULUS IV.

Utrùm creari sit proprium compositorum et subsistentium.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd creari non sit proprium compositorum et subsistentium. Dicitur enim in lib. *De causis* (proposit. 4) : « Prima rerum creatarum est esse. » Sed *esse* rei creatæ non est subsistens : ergo creatio propriè non est subsistentis et compositi.

(1) De his etiam infra, art. 8; et quæst. 27, de Verit., art. 9; et quæst. de potent., art. 3, ad 2; et art. 8, ad 3; et *Quodlib.* VIII, quæst. 5, art. 1; et *Opusc.* 37, cap. 4.

2° Ce qui est créé est fait de rien. Or les choses composees ne sont pas faites de rien, mais de leurs éléments : donc les choses composées ne sont pas créées.

3° La création produit ce que suppose l'œuvre de la nature, de même que l'œuvre de la nature produit ce que suppose l'œuvre de l'artisan. Or l'œuvre de la nature suppose, quoi ? la matière. Donc c'est la matière qui est créée, non pas les choses composées.

Mais il est écrit, *Gen.*, I, 1 : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. » Or le ciel et la terre sont des choses composées et subsistantes, c'est-à-dire des substances complètes, renfermant tous leurs éléments. Donc, etc.

(Conclusion. — Les choses subsistantes sont créées, et les autres choses concréées.)

Il faut dire ceci : comme, d'une part, être créé c'est à certain égard être fait ; comme, d'une autre part, être fait implique l'existence ou l'être, rien n'est créé que ce qui est ou existe. Or les choses subsistantes existent, qu'elles soient simples comme les substances spirituelles, qu'elles soient composées comme les substances matérielles ; car on dit existant ce qui a l'être et subsiste dans son être. Mais les formes, les modalités et les choses pareilles n'existent pas : si on les appelle *êtres*, ce n'est pas qu'elles aient elles-mêmes l'existence ; mais c'est qu'elles font exister d'autres êtres de telle ou telle manière, comme la blancheur fait exister les corps sous le rapport de la couleur ; aussi le Philosophe dit-il que l'accident est plus proprement de l'être que l'être lui-même (1). Comme donc

(1) Les accidents sont plus proprement des qualités de l'être que l'être lui-même.

---

2. Præterea, quod creatur est ex nihilo. Composita autem non sunt ex nihilo, sed ex suis componentibus : ergo compositis non convenit creari.

3. Præterea, illud propriè producitur per primam emanationem quod supponitur in secunda ; sicut res naturalis producitur per generationem naturalem, quæ supponitur in operatione artis (1). Sed illud quod supponitur in generatione naturali, est materia : ergo materia est quæ propriè creatur, et non compositum.

Sed contra est, quod dicitur *Gen.*, I : « In principio creavit Deus cœlum et terram. » Cœlum autem et terra sunt res compositæ subsistentes : ergo horum propriè est creatio.

(Conclusio. — Creari propriè subsistentibus in suo *esse* convenit ; aliis verò concreari.)

Respondeo dicendum, quòd creari est quoddam *fieri*, ut dictum est : *fieri* autem ordinatur ad *esse* rei ; unde illis propriè convenit fieri et creari, quibus convenit esse. Quod quidem convenit propriè subsistentibus, sive sint simplicia, sicut substantiæ separatæ ; sive sint composita, sicut substantiæ materiales : illi enim propriè convenit esse, quod habet *esse*, et est subsistens in suo *esse*. Formæ autem et accidentia, et alia hujusmodi, non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est ; ut albedo eâ ratione dicitur ens, quia eâ subjectum est album. Unde secundùm Philosophum (2),

(1) Hinc illud Philosophi lib. II *Physicorum*, text. 23, quòd *ars imitatur naturam*, et ideo naturæ cognitio necessaria est ad exercendam artem. Et lib. IV *Meteor.*, cap. 3, propter eamdem rationem elixatio naturali concoctioni comparatur. Et lib. *de Spiritu*, cap. 8, quòd *ars calore naturali veluti materia utitur*. Et VII *Politic.*, prope finem, quod *ars naturæ quodammodo defectum supplet*.

(2) Colligitur ex lib. VII *Metaph.*, text. 2, ubi ait quod cùm ens multipliciter dicatur, primum horum est ipsum *quid est* quod substantiam significat ; cætera verò *entia* dicuntur, quia entis propriè dicti quædam sunt *qualitates*, quædam *passiones*, vel aliquid simile. Unde subjungit

les formes et les accidents ont plutôt la coexistence que l'existence, ils sont plutôt concréés que créés; mais les choses subsistantes sont créées dans le sens propre du mot.

Je réponds aux arguments : 1° Quand l'auteur du *Livre des causes* dit que « ce qui est d'abord créé dans les choses, c'est l'être, » le mot *être* ne désigne point la substance créée ; mais il dénote l'essence propre de l'objet sur lequel s'exerce la création. Une chose est dite créée parce qu'elle a l'être, et non parce qu'elle a tel ou tel être ; car, encore une fois, la création est l'émanation de tout l'être dérivant de la cause universelle. Bien que nous voyons proprement les objets colorés, nous disons que les couleurs sont la première chose visible ; eh bien, c'est dans le même sens qu'on dit : « La première chose créée, c'est l'être. »

2° Quand nous disons que Dieu crée les choses composées, cela ne veut pas dire qu'il les forme d'éléments préexistants, mais qu'il les appelle à l'existence avec tous leurs principes constitutifs.

3° L'objection ne prouve pas que la création n'a produit que la matière, mais elle prouve que la matière doit son existence à la création. Car créer, ce n'est pas produire seulement la matière, mais tout l'être des choses.

ARTICLE V.

Dieu seul peut-il créer ?

Il paroît que Dieu ne peut pas seul créer. 1° Le Philosophe dit, *De anima*, II, 34 : « Tout être parfait peut produire son semblable. » Or les êtres matériels, moins parfaits que les êtres immatériels, produisent

---

accidens magis propriè dicitur *entis* quàm *ens*. Sicut igitur accidentia et formæ, et hujusmodi quæ non subsistunt, magis sunt coexistentia quàm entia ; ita magis debent dici concreata quàm creata. Propriè verò creata sunt subsistentia.

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm dicitur : « Prima rerum creatarum est esse, » *ly esse* non importat substantiam creatam, sed importat propriam rationem objecti creationis; nam ex eo dicitur aliquid creatum quòd est ens, non ex eo quòd est hoc ens ; cùm creatio sit emanatio totius *esse* ab ente universali, ut dictum est. Et est similis modus loquendi sicut si diceretur quòd primum visibile est color, quamvis illud quod propriè videtur sit coloratum.

Ad secundum dicendum, quòd creatio non dicit constitutionem rei compositæ ex principiis præexistentibus ; sed compositum sic dicitur creari, quòd simul cum omnibus suis principiis in *esse* producitur.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa non probat quòd sola materia creetur, sed quòd materia non sit nisi ex creatione; nam creatio est productio totius *esse*, et non solùm materiæ.

ARTICULUS V.

Utrùm solius Dei sit creare.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd non solius Dei sit creare. Quia secundùm Philosophum (lib. II *de Anima*, text. 34), « perfectum est quod potest sibi simile facere. » Sed creaturæ immateriales sunt perfectiores

posse de illis dubitari an unumquodque sit ens aut sit non ens, quia nullum eorum per se natum est esse nec separari à substantia potest; magisque apparet ens quia subjectum eo determinatur, etc., quod est *entis ens* esse.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 1, quæst. 1, art. 3; ut et IV, *Sent.*, dist. 5, quæst. 1, art. 3, quæstiunc. 3; et *Cont. Gent.*, lib. II, cap. 21, 85, 98; ut et lib. III, cap. 68; et quæst. 3, de potent., art. 5; et *Opusc.* 3, cap. 70, 94, 96; et *Opusc.* 15, cap. 10.

leur semblable : ainsi le feu fait naître le feu, ainsi l'homme engendre l'homme : donc les êtres immatériels peuvent produire leur semblable. Mais les êtres immatériels doivent nécessairement être produits par création, puisqu'ils ne renferment pas de matière d'où ils puissent être tirés. Donc Dieu ne peut pas seul créer (1).

2° La force de la cause doit être en raison directe de la résistance de l'effet. Or le contraire oppose plus de résistance que le néant : donc il faut plus de force pour faire une chose de son contraire que pour la faire du néant. Mais les créatures peuvent faire des choses de leur contraire : donc elles peuvent créer.

3° L'effet est la mesure de la puissance nécessaire dans la cause pour le produire. Or les êtres créés sont finis, comme nous l'avons dit en parlant

(1) La question posée par l'ange de l'école en renferme trois.

Voici la première : Dieu seul a-t-il créé le monde? Platon soutient dans le *Timée* que les Dieux immortels, c'est-à-dire les anges ont fait le ciel et la terre; et nous savons que les six premiers hérésiarques, suivis de nombreux sectaires, ont réchauffé cette doctrine. L'Ecriture sainte enseigne formellement le contraire. *Ps.* XCV, 5 : « Tous les dieux des nations sont des démons; mais le Seigneur a fait les cieux. » — *Eccli.*, I, 8 : « Il n'y a qu'un seul très-haut Créateur tout-puissant. » — *Hébr.*, III, 4 : « Toute maison est bâtie par quelqu'un et celui qui a tout créé, c'est Dieu. » — *Apoc.*, IV, 11 : « Vous êtes digne, Seigneur notre Dieu, de recevoir la gloire et l'honneur et la puissance, parce que vous avez créé toutes choses. » Inutile de multiplier les citations : car tous les symboles de la foi universelle disent que Dieu a créé le ciel et la terre; le concile de Florence ajoute : « L'ange, le monde et l'homme. » Que reste-t-il? La proposition que nous venons d'établir est de foi : « On ne peut donc sans hérésie, comme le remarque saint Augustin, *De Civ. Dei*, XII, 14, appeler *Créateur* un autre être que Dieu. » — « Ceux-là sont fils du Diable, poursuit saint Jean Damascène, *De Orth. fide*, II, 3, qui disent que les anges ont créé. » Mais venons à la deuxième question.

Les créatures peuvent-elles créer par leur propre puissance, en vertu de leurs facultés naturelles? Malgré les grands réformateurs des apôtres et n'en déplaise au divin Platon, le lecteur a déjà répondu négativement. Dans tous les passages que nous avons cités, comme partout, les livres saints nous montrent la puissance créatrice comme un attribut propre au souverain Etre. Aussi les Pères partent-ils de ce principe pour établir la divinité du Verbe : « Tout a été fait par lui, dit saint Athanase, *Orat.* III; donc il est Dieu, car les créatures ne peuvent créer d'autres créatures : » — « Elles ne le peuvent pas plus, reprend saint Augustin, *De Genes.*, IX, 15, que se créer elles-mêmes. » Il est d'ailleurs un fait qui dit tout : jamais les créatures n'ont créé : donc elles ne le peuvent pas; car l'Ordonnateur infiniment sage n'a pas mis dans les êtres une puissance inutile, qui ne devoit jamais se déployer. Reste donc la troisième question.

Dieu pourroit-il donner à une créature le pouvoir de créer? Nous venons de voir que la raison, les docteurs, les Pères et les livres saints font de la puissance créatrice un attribut divin, parce qu'elle n'est autre chose que la puissance infinie : la créature ne pourroit donc la recevoir sans cesser d'être créature, sans devenir Dieu. Au reste, notre saint auteur va traiter ce sujet. Il nous suffit d'avoir établi l'état de la question.

---

creaturis materialibus, quæ faciunt sibi simile : ignis enim generat ignem, et homo generat hominem. Ergo substantia immaterialis potest facere substantiam sibi similem. Sed substantia immaterialis non potest fieri nisi per creationem, cùm non habeat materiam ex qua fiat : ergo aliqua creatura potest creare.

2. Præterea, quantò major est resistentia ex parte facti, tantò major virtus requiritur in faciente. Sed plus resistit *contrarium* quàm *nihil* : ergo majoris virtutis est aliquid facere ex contrario (quod tamen creatura facit) quàm aliquid facere ex nihilo : multò magis igitur creatura hoc facere potest.

3. Præterea, virtus facientis consideratur secundùm mensuram ejus quod fit. Sed ens creatum est finitum, ut suprà probatum est (qu. 7), cùm de Dei infinitate ageretur : ergo

de l'infinité de Dieu : donc il suffit d'une puissance finie pour les produire. Mais les créatures peuvent avoir une puissance finie : donc elles peuvent créer.

Mais saint Augustin dit, *De Trin.*, III, 8 : « Ni les bons ni les mauvais anges ne peuvent créer quoi que ce soit. » Combien donc, à plus forte raison, les autres créatures n'ont-elles pas cette puissance.

(Conclusion. — Puisque la création a pour terme le plus général des effets, l'être pur, l'être même, il suit que la plus universelle des causes, c'est-à-dire Dieu peut seul créer.)

Il faut dire ceci : on voit au premier coup d'œil, après les discussions précédentes, que créer est l'action propre, exclusive de Dieu. Plus un effet est général, plus doit être universelle la cause qui l'a produit. Or, de tous les effets, l'être même est le plus général : il a donc été produit par la cause la plus universelle, c'est-à-dire par Dieu ; aussi lisons-nous, dans le *Livre des causes*, que l'ame ne nous donne l'être à nous-mêmes que par l'opération divine. Mais, d'un autre côté, produire l'être pur et simple, l'être considéré en lui-même, et non pas dans tel et tel individu, c'est créer dans le sens rigoureux du mot : il est donc manifeste que la création est l'action propre de Dieu.

Nous devons ajouter une observation. On voit souvent des choses concourir à l'action d'autres choses comme instrument, non par leur propre énergie, mais en empruntant leur efficace à l'agent principal, comme lorsque l'air échauffe et cause l'ignition par la vertu du feu. De là quelques auteurs, tout en regardant la création comme l'œuvre propre de l'Artisan suprême, ont pensé qu'une cause inférieure, opérant par l'efficacité de la première cause, peut déployer une action créatrice : ainsi Avicenne dit que la première intelligence, après avoir reçu l'existence de l'Au-

---

ad producendum per creationem aliquid creatum, non requiritur nisi virtus finita. Sed habere virtutem finitam non est contra rationem creaturæ : ergo non est impossibile creaturam creare.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in III. *de Trin.*, cap. 8 (1), quòd « neque boni neque mali angeli possunt esse creatores alicujus rei. » Multò minùs igitur aliæ creaturæ.

(Conclusio. — Cùm ipsum *esse*, quod inter omnes effectus universalissimum est, terminus sit creationis, solùm Dei est, qui prima et universalissima causa est.)

Respondeo dicendum, quòd satis apparet in primo aspectu secundùm præmissa, quòd creare non potest esse propria actio nisi solius Dei. Oportet enim universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum *esse* : unde oportet quòd sit proprius effectus primæ et universalissimæ causæ, quæ est Deus. Unde etiam dicitur in lib. *De causis* (proposit. 3), quòd nec intelligentia nec anima nobis dat *esse*, nisi in quantum operatur operatione divinâ. Producere autem *esse* absolutè (non in quantum est hoc vel tale) pertinet ad rationem creationis. Unde manifestum est quòd creatio est propria actio ipsius Dei.

Contingit autem quòd aliquid participet actionem propriam alicujus alterius, non virtute propriâ, sed instrumentaliter, in quantum agit in virtute alterius, sicut aer per virtutem ignis habet calefacere et ignire ; et secundùm hoc aliqui opinati sunt quòd licèt creatio sit propria actio universalis causæ, tamen aliqua inferiorum causarum, in quantum agit in virtute primæ causæ, potest creare. Et sic posuit Avicenna

(1) Idem etiam lib. IX *de Genesi. ad lit.*, cap. 15 : *Angeli nullam omnino possunt creare naturam.*

teur des êtres, a produit une autre intelligence, puis celle-ci la substance et l'ame du monde, puis le monde la matière des corps terrestres ; ainsi le Maître des *Sentences* enseigne que le Tout-Puissant peut communiquer à la créature la puissance de tirer, sous ses ordres suprêmes, comme son représentant, l'être du néant. Ni l'une ni l'autre de ces opinions ne peut être admise. Pour que la cause instrumentale participe à l'action de la cause supérieure, il faut que, par une aptitude propre, elle dispose l'objet à recevoir l'effet, comme la hache qui, débitant le bois par son tranchant, produit la forme de l'escabeau, ouvrage de l'agent principal; si elle n'opéroit rien par ses propriétés, on l'emploieroit sans aucun avantage, en pure perte, et l'on n'auroit plus besoin de choisir tel ou tel instrument pour telle ou telle action. Or la création produit précisément ce que supposent les causes créées, savoir l'être même; comme elle opère de rien, elle ne leur offre pas un sujet préexistant qu'elles puissent disposer à recevoir la vertu créatrice. Les créatures ne peuvent donc créer, ni par leur propre vertu, ni comme instrument, ni comme simples représentants de la Divinité. Cela est vrai surtout des substances matérielles : comme les corps n'agissent que par le contact et le mouvement, ils supposent toujours, dans leur action, une matière qu'ils puissent toucher et mouvoir (1); et dès que vous parlez d'objet préexistant, vous anéantissez l'idée de création.

(1) Notre auteur a dit précédemment, art. 4 : « Dans les choses qui se font sans mouvement, se faire et être fait sont simultanés, soit que l'effet constitue le terme de l'acte, comme dans l'illumination qui est produite et se produit en même temps. » Quand nous avons lu ces paroles pour la première fois, nous avons pensé que l'illustre auteur avoit été trompé par l'étonnante subtilité de la lumière ; mais il nous dit maintenant : « Comme les corps n'agissent que par le contact et le mouvement, ils supposent toujours, dans leur action, une matière qu'ils puissent toucher et mouvoir. » Comment donc l'illumination *se fait-elle sans mouvement? comment est-elle produite et se produit-elle en même temps?* Nous avouons franchement ne pas voir le moyen de concilier ces deux passages.

---

quòd prima substantia separata creata à Deo creat aliam post se, et substantiam orbis et animam ejus; et quòd substantia orbis creat materiam inferiorum corporum. Et secundùm hunc etiam modum Magister dicit in V. dist. quarti *Sententiarum,* quòd Deus potest creaturæ communicare potentiam creandi, ut creet per ministerium, non propria authoritate. Sed hoc esse non potest : quia causa secunda instrumentalis non participat actionem causæ superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositivè operatur ad effectum principalis agentis; si enim nihil ibi ageret secundùm illud quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum, nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum : sic enim videmus quòd securis, scindendo lignum (quod habet ex proprietate suæ formæ), producit formam scamni quæ est effectus proprius principalis agentis. Illud autem quod est proprius effectus Dei creantis, est illud quod præsupponitur omnibus aliis, scilicet *esse* absolutè; unde non potest aliquid aliud operari dispositivè et instrumentaliter ad hunc effectum, cùm creatio non sit ex aliquo præsupposito quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis. Sic igitur impossibile est quòd alicui creaturæ conveniat creare, neque virtute propriâ, neque instrumentaliter, sive per ministerium (1). Et hoc præcipuè inconveniens est dici de aliquo corpore quòd creet, cùm nullum corpus agat, nisi tangendo vel movendo, et sic requirit in sua actione aliquid præexistens quod possit tangi et moveri. Quod est contra rationem creationis.

(1) Sic absolutè sententiam rejicit quam in IV, *Sent.*, dist. 5, quæst. 1, art. 3; quæst. 3, ad 4. explicare mitiùs conatus est; nimirum si creandi ministerium non strictè ac propriè accipiatur

Je réponds aux arguments : 1° L'être créé, quand il est parfait, produit son semblable ; mais il ne produit pas sa nature absolument, puisqu'il l'a par participation ; seulement il la transmet, en l'appliquant pour ainsi dire à un sujet particulier : ainsi l'homme n'est pas la cause de la nature humaine, car autrement il seroit à lui-même son propre principe ; mais il est la cause que la nature humaine est dans tel et tel homme individuel, si bien qu'il suppose dans son acte une matière qui lui sert à individualiser son effet. Eh bien, de même que l'homme a la nature humaine par participation, ainsi la créature a par don la nature de l'être, si l'on nous passe le terme ; car Dieu seul est son être, comme nous l'avons vu. La créature ne peut donc produire l'être d'une manière absolue, mais seulement dans un sujet individuel ; il lui faut donc à elle aussi, dans la production de son semblable, un principe d'individualisation. Or les substances immatérielles ne sont point individualisées par une matière préexistante, mais par la forme même qui leur donne l'être, puisque cette forme est subsistante. Les substances spirituelles ne peuvent donc donner l'existence à d'autres substances qui leur ressemblent ; elles peuvent seulement produire, dans celles qui existent déjà, des perfections accidentelles, comme lorsqu'un ange supérieur illumine, selon l'enseignement de l'Aréopagite, un ange inférieur. Voilà la paternité qui existe parmi les esprits célestes ; voilà le sens de cette parole de saint Paul, *Ephés.*, III, 15 : « De qui est nommée toute paternité dans le ciel et sur la terre. » Tout cela nous donne un nouveau droit de conclure, ce nous semble, que la

---

Ad primum ergo dicendum, quòd aliquod perfectum participans aliquam naturam, facit sibi simile, non quidem producendo absolutè illam naturam, sed applicando eam ad aliquid : non enim hic homo potest esse causa naturæ humanæ absolutè, quia sic esset causa sui ipsius, sed est causa quòd natura humana sit in hoc homine generato ; et sic præsupponit in sua actione determinatam materiam, per quam est hic homo. Sed sicut hic homo participat humanam naturam, ita quodcunque ens creatum participat (ut ita dixerim) naturam essendi : quia solus Deus est suum *esse*, ut suprà dictum est (qu. 3, art. 4). Nullum igitur ens creatum potest producere aliquod ens absolutè, nisi in quantum *esse* causat in hoc ; et sic oportet quòd id per quod aliquid est *hoc* præintelligatur actioni qua facit sibi simile. In substantia autem immateriali non potest præintelligi aliquid per quod sit *hæc*, quia est *hæc* per suam formam per quam habet *esse*, cùm sit forma subsistens. Igitur substantia immaterialis non potest producere aliam substantiam immaterialem sibi similem, quantum ad *esse* ejus, sed quantum ad perfectionem aliquam superadditam ; sicut si dicamus quòd superior Angelus illuminat inferiorem, ut Dionysius dicit (lib. *De cœlesti Hierarch.*, cap. 4 et 10). Secundùm quem modum etiam in cœlestibus est paternitas, ut ex verbis Apostoli patet, *Ephes.*, III : « Ex quo omnis paternitas in cœlo et in terra nominatur (1). » Et ex hoc etiam evidenter apparet

prout nihil ex parte facti nec ex parte agentis præsupponit ; sed prout nihil tantùm ex parte facti, etc.

(1) Alio item sensu explicari hunc locum posse ac explicatum esse multipliciter à Patribus pleniùs, quæst. 13, art. 6, argum. *Sed contra* in margine à nobis notatum est. Et si porrò paternitatem juxta græcum πατριὰν, Hieronymus *cognationem* intelligendam esse ibi notet, nihilominus addit, quod sicut *solus bonus bonos facit, et solus immortalis immortalitatem tribuit, et solus verus veritatis nomen impertit, ita solus pater omnium Deus, et causa substantiæ universorum cæteris præstat ut et patres dicantur* Deinde quærens cur etiam in cœlis paternitas constituatur : *Puto* (inquit) *et angelos habere Principes sui generis in cœlestibus quos et Patres gaudeant appellare.*

créature ne peut rien faire de rien, sans sujet préexistant, c'est-à-dire ne peut créer.

2° Une chose peut être faite accidentellement, comme on le voit dans le Philosophe, de son contraire; mais tout se fait, par soi, d'un sujet existant en puissance. Le contraire résiste donc à l'activité de la cause en écartant la potentialité de l'acte, le sujet de la forme qu'il doit recevoir : ainsi, quand le feu s'efforce d'imprimer à l'eau sa nature, les propriétés contraires immobilisent dans l'élément liquide et retiennent les principes qui pourroient s'en rapprocher. Plus donc les liens qui enchaînent la potence sont forts et multipliés, plus la cause doit avoir d'énergie. Mais s'il n'y avoit point de potentialité, point de sujet, comme dans la création, l'effet demanderoit une vertu plus grande encore : il faut donc plus d'efficacité pour faire une chose de rien, que pour la faire de son contraire.

3° La puissance de la cause se mesure, non-seulement par la substance de l'effet, mais encore par la manière dont elle le produit : un plus grand degré de chaleur chauffe davantage tout ensemble et plus vite. Produire un effet fini ne révèle pas une puissance infinie dans l'agent, nous le disons tout le premier; mais produire cet effet de rien démontre un pouvoir sans bornes : cela résulte manifestement de ce qui précède. En effet, s'il faut d'autant plus de vertu dans l'agent que la potentialité est plus éloignée de l'acte, la cause qui opère en dehors de toute potentialité, sans sujet, doit avoir une force infinie; car il y a une distance immense, sans bornes, entre l'absence de potentialité et quelque potentialité, comme entre le non-être et l'être. Puis donc que les créatures n'ont point la puissance infinie, non plus que l'être infini, il s'ensuit qu'elles ne peuvent créer (1).

(1) Certains disent : « Qu'y a-t-il entre le néant et moi? Mon être; rien de plus, puisque le néant n'est qu'une négation : il n'y a donc pas une distance infinie. » A cela, saint Thomas

---

quòd nullum ens creatum potest causare aliquid, nisi præsupposito aliquo : quod repugnat rationi creationis.

Ad secundum dicendum, quòd ex contrario fit aliquid per accidens, ut dicitur in I. *Phys.* (text. 43, sive cap. 5); per se autem fit aliquid ex subjecto, quod est in potentia. Contrarium igitur resistit agenti, in quantum impedit potentiam ab actu, in quem agens intendit reducere materiam : sicut ignis intendit reducere aquam in actum sibi similem; sed impeditur per formam et dispositiones contrarias, quibus quasi ligatur potentia, ne reducatur in actum. Et quantò magis fuerit potentia ligata, tantò requiritur major virtus in agente ad reducendam materiam in actum. Unde multò major potentia requiritur in agente, si nulla potentia præexistat : sic ergo patet quòd multò majoris virtutis est facere aliquid ex nihilo, quàm ex contrario.

Ad tertium dicendum, quòd virtus facientis non solùm consideratur ex substantia facti, sed etiam ex modo faciendi : major enim calor non solùm magis, sed etiam citiùs calefacit. Quamvis igitur creare aliquem effectum finitum non demonstret potentiam infinitam, tamen creare ipsum ex nihilo demonstrat potentiam infinitam, quod ex prædictis patet. Si enim tantò major virtus requiritur in agente, quantò potentia est magis remota ab actu, oportet quòd virtus agentis ex nullâ præsuppositâ potentiâ (quale agens est creans) sit infinita; quia nulla proportio est nullius potentiæ ad aliquam potentiam, quam præsupponit virtus agentis naturalis, sicut et *non entis* ad *ens* : et quia nulla creatura habet simpliciter potentiam infinitam, sicut neque *esse* infinitum, ut suprà probatum est (qu. 7), relinquitur quòd nulla creatura possit creare.

ARTICLE VI.

Créer est-il le propre d'une des personnes divines?

Il paroît que créer est le propre d'une des personnes divines. 1° Ce qui est avant est la cause de ce qui est après, et ce qui est parfait l'est de ce qui est imparfait. Or la procession des personnes divines est avant celle des créatures; puis elle est parfaite, car elle établit une similitude complète entre ses deux termes (1). Donc la procession des personnes divines est la cause de la procession des créatures; donc la création est propre aux personnes, et non commune à l'essence adorable.

répond, *De potentiâ*, III, 4 : « Il y a plus de distance entre le néant et l'être qu'entre un être quelconque et tout autre être; car tous les êtres se rencontrent dans une idée commune, tandis qu'ils sont en opposition directe avec le néant. Or il y a une distance infinie entre l'être illimité et l'être limité : donc, à plus forte raison, entre l'être et le néant. »

Les adversaires de saint Thomas poursuivent : « La distance entre l'être et le néant n'est infinie que d'un côté.... » — « Pourquoi pas, réplique le prince des théologiens, *ubi supra?* Quand nous imaginons une chaleur et un froid infinis, la distance est infinie des deux côtés; mais elle ne l'est que d'un seul, quand nous supposons une chaleur infinie et un froid fini. Semblablement entre l'être et le néant la distance est infinie de part et d'autre; mais entre l'être infini et l'être fini, elle ne l'est plus que d'un point à l'autre. »

Nos deux termes sont donc séparés par un espace immense, infranchissable à la créature. Mais, il importe de le remarquer, la distance est la même du premier au dernier que du dernier au premier; les rapports sont changés, voilà tout. Il faut donc autant d'efforts pour aller de l'être au néant que pour venir du néant à l'être; par conséquent il faut autant de puissance pour faire rien de quelque chose que pour faire quelque chose de rien : la cause qui ne peut créer ne peut donc anéantir.

On nous crie : « Vous confondez tout. Si je voulois créer, mes efforts se perdroient dans le vide, et ne trouveroient point de matière pour objet; mais quand je veux anéantir, j'opère sur la substance même qui doit subir la destruction. » — « Nous entendons; mais le résultat? Vous pouvez carboniser, broyer, dissoudre, vaporiser cette substance, après des siècles vous n'aurez détruit pas un atome; bien loin de là, vous aurez produit des millions de formes; au lieu d'un corps, vous en aurez des milliards. Tant que vous agirez sur l'être, vous multiplierez l'être; si vous voulez faire le rien, vous devez opérer sur le rien. Eh bien, vous poursuivrez le rien vainement; il sera toujours à une distance infinie devant vous, soit que vous vouliez en sortir, soit que vous vouliez y entrer. Et puis Dieu soutient, protége, conserve les êtres, parce qu'il « voit qu'ils sont bons : » la créature prévaudra-t-elle contre Dieu? rendra-t-elle ses efforts inutiles? fera-t-elle fléchir la force de son bras? Disons-le donc avec saint Thomas, III. *Partie*, XIII, 2 : « De même que Dieu peut seul créer les créatures, de même il peut seul réduire les créatures au néant. »

(1) La génération, oui; la procession, non. Le Fils est semblable au Père comme Fils, par sa génération; l'Esprit saint est semblable au Père et au Fils comme Esprit divin et non comme Esprit procédant, par sa divinité et non par sa procession.

ARTICULUS VI.

Utrùm creare sit proprium alicujus personæ.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd creare sit proprium alicujus personæ. Quod enim est prius est causa ejus quod est post, et perfectum est causa imperfecti. Sed processio divinæ personæ est prior quàm processio creaturæ, et magis perfecta, quia divina persona procedit in perfecta similitudine sui principii; creatura verò in imperfecta. Ergo processiones divinarum personarum sunt causa processionis rerum, et sic creare est proprium personæ.

(1) De his etiam lib. II, *Sent.*, in Prologo conc. 1, circa fin; et quæst. 9, de potent. art. 5, ad 10.

2° Les personnes divines se distinguent par les processions et les relations : donc tout ce qu'on leur attribue différemment leur appartient par ces deux choses. Or on attribue différemment aux personnes divines la production des créatures ; car les symboles de la foi disent : Le Père est le Créateur des choses visibles et invisibles (1), le Fils celui par qui tout a été fait et le Saint-Esprit le Seigneur et le Vivificateur de tous les êtres. Donc la production des créatures appartient aux personnes divines par leurs processions et leurs relations.

3° Si l'on répondoit que les symboles envisagent la production des créatures dans ses rapports avec les attributs essentiels attribués aux personnes, nous raisonnerions ainsi : toutes les actions divines s'accomplissent également par trois attributs essentiels, par la puissance, la sagesse et la bonté, de sorte qu'elles n'appartiennent pas plus à l'un qu'à l'autre de ces attributs. Donc on ne pourroit attribuer aux personnes divines une causalité différente dans la production des créatures, si ces personnes ne se distinguoient dans la création par leurs processions et leurs relations.

Mais l'Aréopagite dit, *De div. Nom.*, II : « La création est l'acte commun de toute la Divinité, » c'est-à-dire de toutes les personnes divines (2).

(1) Le Symbole des Apôtres dit : « Je crois en Dieu, le Père tout-puissant, Créateur du ciel et de la terre. » Comme les manichéens nioient que Dieu fût l'auteur des choses corporelles, le concile de Nicée et celui de Constantinople ajoutèrent deux mots à cette profession de foi, disant : « Je crois en un seul Dieu, le Père tout-puissant, Créateur du ciel et de la terre, de toutes les choses visibles et invisibles. » Et plus loin : « En un seul Seigneur Jésus-Christ, Fils unique de Dieu....., par qui tout a été fait. » Et encore : « En l'Esprit saint, Seigneur et vivifiant. »

(2) Il y a quatre choses certaines sur ce sujet.

1° Dieu crée comme un dans son essence. Il est écrit, *Gen.*, I, 1 : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. » Ces paroles sont claires par elles-mêmes, et nous avons cité précédemment une foule de passages qui enseignent la même doctrine.

2° Dieu crée comme trine en personnes. I. *Cor.* VIII, 6 : « Un seul Dieu, Père, de qui toutes choses et nous en lui ; et un seul Seigneur Jésus-Christ, par qui toutes choses et nous en lui. » Et encore, *Ps.* CIII, 3 : « Vous enverrez votre Esprit, et *toutes choses* seront créées. » Si ces deux textes avoient besoin de commentaire, nous en trouverions un dans ces paroles

---

2. Præterea, personæ divinæ non distinguuntur ab invicem nisi per suas processiones et relationes : quicquid igitur differenter attribuitur divinis personis, hoc convenit eis secundùm processiones personarum et relationes. Sed causalitas creaturarum diversimodè attribuitur divinis personis : nam in Symbolo fidei, Patri attribuitur quòd sit creator omnium, invisibilium et visibilium, Filio autem attribuitur quòd per eum omnia facta sunt ; sed Spiritui sancto quòd sit Dominus et vivificator. Causalitas ergo creaturarum convenit personis secundùm processiones et relationes.

3. Præterea, si dicatur quòd causalitas creaturæ attenditur secundùm aliquod attributum essentiale quod appropriatur alicui personæ, hoc non videtur sufficiens. Quia quilibet effectus divinus causatur à quolibet attributo essentiali (scilicet potentia, bonitate et sapientia), et sic non magis pertinet ad unum quàm ad aliud. Non debet ergo aliquis determinatus modus causalitatis attribui uni personæ magis quàm alii, nisi distinguantur in creando secundùm relationes et processiones.

Sed contra est, quod dicit Dionysius, II. cap. *De div. Nomin.*, quòd « communia totius divinitatis sunt omnia creabilia (1). »

(1) Vel omnes creatrices ac effectrices rerum operationes (θεουργίας), ut § 1 videre est.

(CONCLUSION. — Créer est l'acte commun de toute la Trinité, et il n'appartient aux personnes que parce qu'elles ont les attributs essentiels, la science et la volonté.)

Il faut dire ceci : créer, c'est causer ou produire l'être des choses. Et comme tout agent fait une chose qui lui ressemble, on reconnoît la cause par l'effet ; car c'est le feu qui engendre le feu. Puis donc que Dieu produit l'être des choses dans la création, il crée par son être, qui est l'essence infinie commune aux trois personnes adorables ; donc la création n'est pas le propre d'une personne, mais elle appartient à toute la Trinité (1).

Cependant les personnes divines ont, dans la création des choses, un mode de causalité qui correspond à leur procession. Nous avons vu précédemment que Dieu est la cause des êtres par l'intelligence et par la volonté, de même que l'artisan l'est de ses ouvrages. Or l'artisan opère par le verbe conçu dans son intelligence, et par l'amour allumé dans sa volonté : Dieu le Père produit donc les créatures par son Verbe qui est le Fils, et par son amour qui est le Saint-Esprit. D'après cela les processions des personnes renfermant les attributs essentiels, l'intelligence et la volonté, sont les raisons productrices des choses.

Je réponds aux arguments : 1° Les processions des personnes divines sont la cause de la création dans le sens indiqué, ainsi qu'on vient de le dire.

de saint Augustin, *Gen., ad litt.*, IX, 15 : « Le Créateur de tous les êtres, c'est Dieu, la sainte Trinité, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. »

3° La création n'appartient pas plus à une personne qu'à une autre. Dieu produit l'être par son être, c'est-à-dire par son essence, qui est de la même manière et tout entière dans toute la Trinité.

4° Enfin les personnes concourent à la création par une causalité spéciale, conformément aux attributs essentiels qui leur sont appropriés.

Voilà les quatre propositions que développe notre saint auteur. On a pu remarquer déjà, dans le traité de la sainte Trinité, qu'elles renferment des conséquences de la plus haute importance.

(1) Le raisonnement est rigoureux. L'effet et la cause se ressemblent. Or l'effet de la création, c'est l'être : donc l'être en est aussi la cause, l'être divin, commun aux trois personnes.

(CONCLUSIO. — Creare commune est toti Trinitati ; et personis divinis, nonnisi ut essentialia attributa includunt (scientiam scilicet et voluntatem) convenire potest.)

Respondeo dicendum, quòd creare est propriè causare sive producere *esse* rerum. Cùm autem omne agens agat sibi simile, principium actionis considerari potest ex actionis effectu : ignis enim est qui generat ignem. Et ideo creare convenit Deo secundùm suum *esse*, quod est ejus essentia, quæ est communis tribus personis : unde creare non est proprium alicui personæ, sed commune toti Trinitati.

Sed tamen divinæ personæ secundùm rationem suæ processionis habent causalitatem respectu creationis rerum. Ut enim suprà ostensum est, cùm de Dei scientia et voluntate ageretur, Deus est causa rerum per suum intellectum et voluntatem (1), sicut artifex rerum artificiatarum. Artifex autem per verbum in intellectu conceptum, et per amorem suæ voluntatis ad aliquid relatum, operatur : unde et Deus Pater operatus est creaturam per suum Verbum, quod est Filius ; et per suum Amorem, qui est Spiritus sanctus. Et secundùm hoc processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum, in quantum includunt essentialia attributa, quæ sunt scientia et voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quòd processiones divinarum personarum sunt causa creationis, sicut dictum est.

(1) Sive per intellectum, prout habet voluntatem conjunctam ; ut colligitur ex quæst. 14, rat. 8 ; vel absolutè per intellectum et voluntatem simul, ut expressè dicitur qu. 19, art. 4.

2° Comme la nature divine, bien que commune aux trois personnes, leur appartient dans un certain ordre, puisque le Fils la reçoit du Père et le Saint-Esprit de l'un et de l'autre : ainsi la puissance créatrice, pareillement commune aux trois personnes, leur convient sous des rapports différents, car le Fils la tient du Père et le Saint-Esprit du Père et du Fils. En conséquence on appelle le Père *Créateur*, parce qu'il n'a pas d'un autre le pouvoir de créer; le Fils est nommé *Celui par qui tout a été fait*, parce qu'il a le même pouvoir, mais d'un autre, et que la prépositive *par* dénonce ordinairement la cause intermédiaire ou le principe qui dérive d'un principe; enfin le Saint-Esprit, qui a toujours la même puissance créatrice des deux premières personnes, est dit le Souverain *Seigneur* qui gouverne et vivifie les choses que le Père a créées par le Fils. Ces appellations trouvent leur raison commune dans l'appropriation des attributs essentiels. Comme nous l'avons vu dans une question précédente, on approprie au Père la puissance qui se manifeste surtout dans la production des êtres, et de là le nom de *Créateur* qui distingue la première personne; on approprie au Fils la sagesse par laquelle opère l'agent intelligent, et de là cette dénomination qui caractérise la deuxième personne : *Celui par qui toutes les choses ont été faites;* enfin on approprie au Saint-Esprit la sagesse qui gouverne et vivifie les êtres, car la vie suppose un mouvement intérieur et la première force motrice est la cause finale et la bonté (1).

3° Bien que toutes les actions de Dieu procèdent de tous ses attributs, on les rapporte cependant aux perfections dont elles se rapprochent par

(1) C'est la cause finale qui détermine, parce qu'elle est bonne, la cause efficiente à l'action.

Ad secundum dicendum, quòd sicut natura divina, licèt sit communis tribus personis, ordine (1) tamen quodam eis convenit, in quantum Filius accipit naturam divinam à Patre, et Spiritus sanctus ab utroque; ita etiam et virtus creandi, licèt sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis convenit : nam Filius habet eam à Patre, et Spiritus sanctus ab utroque. Unde creatorem esse attribuitur Patri, ut ei qui non habet virtutem creandi ab alio; de Filio autem dicitur : « Per quem omnia facta sunt, » in quantum habet eamdem virtutem, sed ab alio (2) : nam hæc præpositio, *per*, solet denotare causam mediam sive principium de principio; sed Spiritui sancto, qui habet eamdem virtutem ab utroque, attribuitur quòd dominando gubernet et vivificet quæ sunt creata à Patre per Filium. Potest enim hujus attributionis communis ratio accipi ex appropriatione essentialium attributorum : nam sicut dictum est (qu. 39, art. 8), Patri attribuitur et appropriatur potentia, quæ maximè manifestatur in creatione, et ideo attribuitur Patri creatorem esse; Filio autem appropriatur sapientia, per quam agens per intellectum operatur, et ideo dicitur de Filio : « Per quem omnia facta sunt; » Spiritui sancto autem appropriatur bonitas, ad quam pertinet gubernatio deducens res in debitos fines, et vivificatio : nam vita in interiori quodam motu consistit, primum autem movens est finis et bonitas

Ad tertium dicendum, quòd licèt quilibet effectus Dei procedat ex quolibet attributorum, tamen reducitur unusquisque effectus ad illud attributum, cum quo habet convenientiam secundùm propriam rationem : sicut ordinatio

(1) Non quidem qui sit ordo naturæ, quasi una sit anterior, alia posterior (quod jam antea explosum est); sed originis tantum, qui significat unam ab alia produci.

(2) Juxta illud etiam quod ad *Hebr.* I, statim ab initio dicitur : *Per quem fecit et sæcula;* sed expressius *Joann*, I : *Omnia per ipsum facta sunt*, etc.

leur nature : ainsi l'on attribue l'ordonnance des choses à la sagesse, la justification du pécheur à la miséricorde et à la bonté, puis la production des êtres à la puissance.

ARTICLE VII.

Y a-t-il dans les créatures des vestiges de la Trinité?

Il paroît qu'il n'y a pas, dans les créatures, de vestiges de la Trinité. 1° On peut arriver à la connoissance des choses par leurs vestiges. Or on ne peut, comme nous l'avons dit ailleurs, arriver à la connoissance de la Trinité par les créatures. Donc il n'y a pas, dans les créatures, de vestiges de la Trinité.

2° Tout ce qui est créé est créature. Si donc les créatures renferment des vestiges de la Trinité, tout ce qu'elles ont de créé doit en présenter aussi : leurs parties, leurs éléments, leurs propriétés, tout, indéfiniment.

3° L'effet ne représente que sa cause. Or la cause des créatures, c'est la nature divine, et non les relations qui distinguent les personnes. Donc les créatures ne représentent pas la Trinité des personnes, mais l'unité de l'essence.

Mais saint Augustin dit, *De Trin.*, VI : « Toutes les créatures offrent des vestiges de la Trinité. »

(Conclusion. — Les créatures raisonnables offrent l'image de la Trinité; les autres créatures en présentent des vestiges, car elles renferment des caractères qui en retracent les personnes divines.)

---

rerum ad sapientiam, et justificatio impii ad misericordiam et bonitatem se superabundanter diffundentem; creatio verò, quæ est productio ipsius substantiæ rei, reducitur ad potentiam.

ARTICULUS VII.

Utrùm in creaturis sit necesse inveniri vestigium Trinitatis.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd in creaturis non sit necesse inveniri vestigium Trinitatis. Per sua enim vestigia unumquodque investigari potest. Sed Trinitas personarum non potest investigari ex creaturis, ut suprà dictum est (qu. 23) : ergo vestigia Trinitatis non sunt in creatura.

2. Præterea, quicquid in creatura est, creatum est. Si igitur vestigium Trinitatis invenitur in creatura secundùm aliquas proprietates suas, et omne creatum habet vestigium Trinitatis, oportet in unaquaque illarum inveniri etiam vestigium Trinitatis, et sic in infinitum.

3. Præterea, effectus non repræsentat nisi suam causam. Sed causalitas creaturarum pertinet ad naturam communem, non autem ad relationes quibus personæ distinguuntur et numerantur : ergo in creatura non invenitur vestigium Trinitatis, sed solùm unitatis essentiæ.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, VI. *de Trin.*, quòd « Trinitatis vestigium in creaturis apparet (2). »

(Conclusio. — In rationalibus creaturis est imago Trinitatis; in cæteris verò creaturis est vestigium Trinitatis, in quantum in eis inveniuntur aliqua, quæ reducuntur in divinas personas.)

(1) De his etiam supra, quæst. 5, art. 5; et infrà, quæst. 93, art. 6; ut et I, *Sent.*, dist. 3, quæst. 2, art. 3; et *Contra Gent.*, lib. 4, cap. 25, circa finem; et quæst. 9, de potent., art. 9.

(2) Colligitur pleniùs ex cap. ultimo, ubi prope finem capitis ait *oportere ut creatorem per ea quæ facta sunt intellectum conspicientes Trinitatem intelligamus, cujus in creatura quomodo dignum est, apparet vestigium.* Nimirum alludendo ad illud Apostoli quod *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus ejus et divinitas*, ut ad *Rom.*, I, vers. 20, inculcat ut inexcusabiles ostendat infideles.

Il faut dire ceci ; tous les effets représentent la cause qui les a produits, mais différemment. D'abord certains effets la représentent dans sa causalité, mais non dans sa forme ; ainsi la fumée représente le feu ; cette ressemblance révèle une chose qui passe, mais ne dit pas quelle est cette chose : c'est le vestige. Ensuite d'autres effets représentent la cause dans sa forme ; ainsi le feu représente le feu, la copie l'original : c'est l'image.

Cela posé, remarquons que les processions divines se consomment, ainsi que nous l'avons dit, par l'acte de l'intelligence et par celui de la volonté ; car le Fils procède comme Verbe, et le Saint-Esprit comme amour. Eh bien, les créatures raisonnables, douées d'intelligence et de volonté, renferment l'image de cet auguste mystère : elles ont au fond d'elles-mêmes le verbe conçu et l'amour procédants. Ensuite toutes les créatures, qu'elles aient ou non la raison, portent dans leur être des vestiges de l'essence trine et une : elles ont des propriétés, des attributs, des entités qui se rapportent aux personnes divines comme à leur cause. En effet, chaque créature subsiste en elle-même, présente une forme qui détermine son espèce et renferme des rapports qui l'unissent à d'autres êtres : substance existant en elle-même, elle représente le Père, qui n'a pas de principe ; forme constituée dans une espèce, elle offre le caractère du Fils, qui procède de l'intelligence infinie comme la forme de l'œuvre procède de la conception de l'artisan ; enfin liée par ses rapports à d'autres êtres, elle montre aux regards la similitude du Saint-Esprit, qui subor-

---

Respondeo dicendum, quòd omnis effectus aliqualiter repræsentat suam causam, sed diversimodè. Nam aliquis effectus repræsentat solam causalitatem causæ, non autem formam ejus, sicut fumus repræsentat ignem ; et talis repræsentatio dicitur esse repræsentatio *vestigii:* vestigium enim demonstrat motum alicujus transeuntis, sed non qualis sit. Aliquis autem effectus repræsentat causam quantum ad similitudinem formæ ejus, sicut ignis generatus ignem generantem, et statua Mercurii, Mercurium : et hæc est repræsentatio *imaginis.*

Processiones autem divinarum personarum attenduntur secundùm actus intellectûs et voluntatis, sicut dictum est (qu. 27) : nam Filius procedit ut verbum intellectûs, Spiritus sanctus ut amor voluntatis : in creaturis igitur rationalibus, in quibus est intellectus et voluntas, invenitur repræsentatio Trinitatis per modum imaginis, in quantum invenitur in eis verbum conceptum et amor procedens (1). Sed in creaturis omnibus invenitur repræsentatio Trinitatis per modum vestigii, in quantum in qualibet creatura inveniuntur aliqua quæ necesse est reducere in divinas personas, sicut in causam. Quælibet enim creatura subsistit in suo *esse,* et habet formam per quam determinatur ad speciem, et habet ordinem ad aliquid aliud. Secundùm igitur quòd est quædam substantia creata, repræsentat causam et principium, et sic demonstrat personam Patris, qui est principium non de principio ; secundùm autem quòd habet quamdam formam et speciem, repræsentat Verbum, secundùm quòd forma artificiati est ex conceptione artificis ; secundùm autem quòd habet ordinem, repræsentat Spiritum sanctum in quantum est amor, quia ordo effectûs ad aliquid alterum est ex voluntate creantis. Et

(1) Vestigium nihilominus in creatura quoque rationali juxta communem notionem Bernardus vocat, cùm in sermone primo inter parvos : *Anima* (inquit) *rationalis in eo præfert vestigium quoddam summæ illius Trinitatis quòd ex memoria, ratione, voluntate consistit.* Unde indefinite Augustinus loco hîc indicato *vestigium* in creatura ponit : salvâ interim repræsentatione imaginis quæ suo loco expressiùs explicabitur infra et creaturæ rationali convenire specialiter ostendetur. *Aliquid unum* porrò indicat esse *vel naturas corporum vel ingenia animarum ; aliqud specie formatum, qualitates corporum vel doctrinas et artes animarum ; ordinem aliquem tenens, vel pondera et collocationes corporum, vel amores et delectationes animarum.*

donne les effets dans la création par amour de la fin. C'est la doctrine qu'enseigne saint Augustin : « Les créatures, dit-il, *De Trin.*, VI, retracent à nos yeux la Trinité en ce qu'elles forment un être un, renferment une forme spécifique et présentent un certain ordre. » Les trois mots prononcés par le Saint-Esprit, *Sag.*, XI, 21 : « Le nombre, le poids et la mesure, » ont le même sens ; car la mesure indique la substance limitée par ses principes, le nombre correspond à l'espèce et le poids se rapporte à l'ordre. C'est encore ce que l'évêque d'Hippone exprime dans cette formule, *De natura boni*, III : « Le mode, l'espèce et l'ordre. » Et dans cette autre, *Quæst.* LXXXIII, 18 : « Ce qui constitue, ce qui distingue et ce qui coordonne ; » car les choses sont constituées par la substance, distinguées par la forme et coordonnées par l'ordre. On peut aisément ramener à ces idées fondamentales toutes les conceptions pareilles (1).

(1) Saint Augustin retrouve partout les vestiges et l'image de la toute-puissance, de la sagesse éternelle et de la bonté infinie : il signale dans le monde visible la nature, l'art et l'usage ; dans le monde intelligible la physique, la logique et l'éthique ; dans l'homme l'être, l'intelligence et la volonté.

Voici les paroles du grand docteur, *De Civ. Dei*, XI, 24, 26 : « Nous croyons, nous maintenons, nous enseignons comme un dogme de notre foi, que le Père a engendré le Verbe, la sagesse créatrice de toute chose, son Fils unique, un comme lui, éternel comme lui ; et que le Père et le Fils ont produit le Saint-Esprit, leur amour mutuel, infiniment bon..... Le Père dit : « Que les choses soient ! » Et ce qui se fait quand il parle, c'est le Verbe qui le fait. Et quand tout est fait, « Dieu voit que tout est bon dans le Saint-Esprit..... Telle est la Cité sainte, la sublime Cité des anges ; telle est son origine, sa beauté, sa félicité. Si vous demandez quel est son auteur, c'est Dieu qui l'a créée ; si quel est l'auteur de sa sagesse, c'est Dieu qui l'éclaire ; si quel est l'auteur de sa félicité ; c'est Dieu dont elle jouit ; Dieu perfection de son être, lumière de sa contemplation, joie de sa fidélité, elle est, elle voit, elle aime ; elle vit dans l'éternité de Dieu, elle brille dans la vérité de Dieu, elle jouit dans la bonté de Dieu...

» Tel est le principe de la triple division établie ou plutôt signalée par les philosophes : division dans l'étude de la sagesse en physique, logique et éthique ; division de la science en naturelle, rationnelle et morale. Non que les sages aient eu selon Dieu quelques soupçons de la Trinité ; ..... mais il est certain que, malgré la diversité des sentiments sur la nature des choses, sur la recherche de la vérité, sur le bien moral, leurs spéculations se sont renfermées dans le cercle de ces trois ordres de questions : et quelle que soit sur chaque point en particulier la dissidence des systèmes et des opinions, il est admis sans conteste que la nature a une cause, la science une méthode et la vie une loi. Et puis, chez tout artisan, trois choses concourent à l'accomplissement de son œuvre : la nature, l'art, l'usage. La nature se reconnoît par le génie, l'art par l'instruction, l'usage par le fruit..... Voilà l'origine de cette triple division que les philosophes assignent à la science dont le but est d'atteindre la vie heureuse : division en science naturelle à cause de la nature, en science rationnelle à cause de la doctrine, en science morale à cause de l'usage. Si nous étions à nous-mêmes les auteurs de notre nature, nous serions aussi les pères de notre science et n'aurions nul besoin d'enseignement ; et notre amour, s'il n'avoit d'autre principe et d'autre fin que nous, suffiroit à

---

ideo dicit Augustinus in lib. VI *de Trin.* (ut suprà), quòd « vestigium Trinitatis invenitur in unaquaque creatura secundùm quòd unum aliquid est, et secundùm quòd aliquâ specie formatur, et secundùm quòd quemdam ordinem tenet. » Et ad hæc etiam reducuntur illa tria, *numerus*, *pondus*, *mensura*, quæ ponuntur *Sap.*, XI. Nam *mensura* refertur ad substantiam rei limitatam suis principiis, *numerus* ad speciem, *pondus* ad ordinem. Et ad hæc tria reducuntur alia tria quæ ponit Augustinus (lib. *De natura boni*, cap. 3), *modus*, *species* et *ordo*. Et ea quæ ponit in lib. LXXXIII *Quæstionum* (qu. 18), « quo constat, quo discernitur, quo congruit : » constat enim aliquid per suam substantiam, discernitur per formam, congruit per ordinem. Et in idem de facili reduci possunt quæcunque sic dicuntur.

Je réponds aux arguments : 1° Le vestige et l'image représentent le Dieu trine et un par les attributs appropriés : on peut donc arriver, comme nous l'avons dit ailleurs, à la connoissance de la Trinité par les créatures.

notre bonheur, le besoin d'un autre bien n'affligeroit pas notre indigence : mais, comme notre être vient de Dieu, la vérité de notre science vient de son enseignement, et la vérité de notre bonheur de l'intime effusion de son amour.....

» Il est en nous, bien qu'imparfaite, infiniment éloignée de son objet, une image de la Trinité suprême. Nous sommes; nous connoissons que nous sommes; et cet être et cette connoissance, nous l'aimons. En ces trois choses, ni les sens, ni la mémoire, ni l'imagination ne nous abusent..... Je suis certain que je suis, que je connois et que j'aime mon être, et cette certitude défie toutes les objections des académiciens. En vain ils me diront : « Si tu te trompois? » Si je me trompe, je suis. Qui n'est pas, ne peut se tromper; donc je suis, si je me trompe. Comme je serois moi-même qui me tromperois, si je me trompois, indubitablement, quand je connois que je suis, je ne me trompe pas. Donc, quand je connois que je me connois, je ne me trompe point..... Et lorsque j'aime cet être et cette connoissance, j'ajoute à ce que je connois un troisième élément, mon amour, dont je suis également certain. Car il n'est pas faux que j'aime, puisque ce que j'aime est certain; et fût-il faux, il n'en seroit pas moins vrai que j'aime faux. Mais l'objet de mon amour étant véritable et certain, qui pourroit douter de la vérité et de la certitude de mon amour? Il n'est personne qui ne veuille être heureux, et comment être heureux sans être? Etre est si naturellement doux, qu'afin d'être seulement, les malheureux mêmes se refusent à mourir; pénétrés du sentiment de leur misère, c'est elle et non pas eux qu'ils voudroient anéantir. A ces hommes qui se trouvent malheureux, et qui le sont en effet à cause de leur folie, donnez-leur l'immortalité, assurez leur misère contre la mort; ils tressailleront de joie. D'où vient-il qu'ils craignent de mourir et qu'ils préfèrent la vie dans ces angoisses à la mort qui les termine, sinon de ce que la nature répugne à ne plus être?.....

» Hommes formés à l'image de notre Créateur, dont l'éternité est véritable, la vie éternelle, l'amour éternel et véritable, lui-même éternel, véritable, aimable Trinité; hommes, parcourons les objets inférieurs....., afin de recueillir partout des traces plus ou moins profondes de sa divinité; et puis, revenus à nous-mêmes pour admirer son image, levons-nous comme l'enfant prodique pour retourner à celui dont notre péché nous avoit éloignés. Là notre être ne sera plus sujet à la mort, notre connoissance à l'erreur, notre amour au déréglement. » Saint Augustin traite le même sujet, *De Trin.*, VI, 10-12 ; XV, 2. Voir aussi *Magist. sentent.*, I, 3; Marius Victorinus, *Adv. Arian.*, III, 2; Origène, *Divis. nat.*, IV, 9; Théodoret, *Gen. quæst.* 20; saint Ambroise, *De Dignit. cond. hom.*, XI, etc.

Ecoutons encore un Père de l'Eglise, non moins sublime que saint Augustin : « Comme la Trinité très-auguste a une source et une fontaine de divinité, ainsi que parlent les Pères grecs, un trésor de vie et d'intelligence que nous appelons le Père, où le Fils et le Saint-Esprit ne cessent jamais de puiser; de même l'ame raisonnable a son trésor qui la féconde. Tout ce que les sens lui apportent du dehors, elle le ramasse au-dedans; elle en fait comme un réservoir que nous appelons la mémoire; et de même que ce trésor infini, c'est-à-dire le Père éternel, contemplant ses propres richesses, produit son Verbe qui est son image, ainsi l'ame raisonnable, pleine et enrichie de belles idées, produit cette parole intérieure que nous appelons la pensée, ou la conception, ou le discours, qui est la vive image des choses. Car ne sentons-nous pas que, lorsque nous concevons quelque objet, nous nous en faisons en nous-mêmes une peinture animée, que l'incomparable saint Augustin appelle *le Fils de notre cœur?* Enfin comme en produisant en nous cette image qui nous donne l'intelligence, nous nous plaisons à entendre, nous aimons par conséquent cette intelligence; et ainsi de ce trésor qui est la mémoire, naît une troisième chose qu'on appelle amour, en laquelle sont terminées toutes les opérations de notre ame. Ainsi du Père qui est le trésor, et du Fils qui est la raison et l'intelligence, procède cet Esprit infini qui est le terme de l'opération de l'un et de l'autre; et comme le Père, ce trésor éternel, se communique sans s'épuiser, ainsi ce trésor invisible et intérieur, que notre ame renferme en son propre sein, ne perd rien en se répandant : car notre mémoire ne s'épuise pas par les conceptions qu'elle enfante, mais elle demeure toujours féconde comme

---

Ad primum ergo dicendum, quòd repræsentatio vestigii attenditur secundùm appropriata; per quem modum ex creaturis in Trinitatem divinarum personarum veniri potest, ut dictum est.

2° Les créatures forment un être subsistant; c'est comme telles, et comme telles seulement, qu'elles renferment les trois idées, les trois caractères que nous avons signalés. Rien n'exige donc qu'elles les présentent dans tous leurs éléments, dans toutes leurs parties, dans toutes leurs propriétés; c'est la substance qui nous offre les vestiges et l'image de la Trinité.

3° Les processions des personnes divines sont à certain égard, comme nous l'avons dit, la cause et la raison de la création.

ARTICLE VIII.

La création se joint-elle aux œuvres de la nature et de l'art?

Il paroît que la création se joint aux œuvres de la nature et de l'art.

1° Une forme est une des œuvres de la nature et de l'art. Or la forme n'est pas produite de quelque chose, puisqu'elle ne renferme pas de matière : donc elle est produite de rien; donc il y a création dans toutes les œuvres de la nature et de l'art.

2° L'effet n'est pas avant la cause. Or la forme accidentelle, bien qu'elle puisse être produite, est la seule cause agissante dans la nature. Donc la forme substantielle n'est pas produite par l'action de la nature; donc elle l'est par création.

Dieu le Père est toujours fécond. Or, encore que cette image soit très-éloignée de la perfection de l'original, elle ne laisse pas d'être très-noble et très-excellente, parce que c'est la Trinité même qui a bien voulu la former en nous; et de là vient qu'en produisant l'homme qui, par les opérations de son ame, devoit en quelque façon imiter celles de la Trinité toujours adorable, cette même Trinité, d'un commun accord, prouve cette parole sacrée : « Faisons l'homme à notre image et ressemblance. » (Bossuet, *Serm. sur le myst. de la sainte Trinité.*)

Les philosophes et les théologiens d'Allemagne ont développé de profondes spéculations sur ce sujet : Staudenmaier, *Christ Dogmatik*, vol. II, pag. 631 et suiv.; Günther, *Vorschule zur specul. Theologie*, vol. I, pag. 94 et suiv.; Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlecht*, § 73, p. 68 (édit. de Karlsruhe); Leibnitz, *Miscellan*, IV; Tauler, *Predigten*, vol. I, p. 90 (édit. de Francfort, 1826), etc. Ces auteurs partent ordinairement du moi humain, c'est-à-dire de l'entendement, qui se réfléchit dans l'intelligence et dans la volonté.

La Trinité a pareillement imprimé son image dans l'ordre religieux, dans la société politique et dans la famille; cet auguste mystère est le type, le modèle de toute religion et de toute philosophie.

Ad secundum dicendum, quòd creatura est res propriè subsistens, in qua est prædicta tria invenire. Neque oportet quòd in quolibet eorum quæ ei insunt, hæc tria inveniantur; sed secundùm ea vestigium rei subsistenti attribuitur.

Ad tertium dicendum, quòd etiam processiones personarum sunt causa et ratio creationis aliquo modo, ut dictum est.

ARTICULUS VIII.

Utrùm creatio admisceatur in operibus naturæ et artis.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd creatio admisceatur in operibus naturæ et artis. In qualibet enim operatione naturæ et artis producitur aliqua forma. Sed non producitur ex aliquo, cùm non habeat materiam partem sui : ergo producitur ex nihilo, et sic in qualibet operatione naturæ et artis est creatio.

2. Præterea, effectus non est prior suâ causâ. Sed in rebus naturalibus non invenitur aliquid agens (2) nisi forma accidentalis, quæ est forma activa vel passiva : non ergo per operationem naturæ producitur forma substantialis; relinquitur igitur quòd sit per creationem.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 3, qu. 1, art. 3, ad 5; et qu. 3, de potent. art. 8, in corp.

(2) Vel *aliquid quod agat* Annon verò legendum in adjunctis *formâ accidentali*, quia substantia immediatè per seipsam non agit, sed per formam accidentalem?

3° Tout ce que la nature produit lui ressemble. Or il y a dans la nature des choses qui ne ressemblent pas à leur cause ; ainsi les animalcules qui sont engendrés par la corruption. Donc ces choses-là ne sont pas produites par la nature, mais par création.

4° Ce qui n'est pas créé n'est pas créature. Si donc les choses n'étoient pas créées en même temps qu'elles sont produites par les causes naturelles, elles ne seroient pas créatures : conséquence qui implique l'hérésie.

Mais saint Augustin, *Sup. Gen., ad litt.*, V, 11 et suiv., distingue l'œuvre de la propagation (qui appartient à la nature) de l'œuvre de la création.

(Conclusion. — La création ne se mêle point aux œuvres de la créature et de l'art, puisque ces œuvres supposent une matière préexistante.)

Il faut dire ceci : la question présente doit le jour à une double erreur. Certains ont dit que les formes ne commencent point par l'action de la nature, mais qu'elles existent dans le fond de l'être à l'état latent. Ce qui a trompé ces philosophes, c'est que, ignorant la nature de la matière, ils ne savoient pas distinguer entre la puissance et l'acte ; et comme les formes existent potentiellement dans les trésors de la réalité, ils leur accordèrent l'existence absolue. D'autres ont dit que les formes sont produites, à l'aide d'une action créatrice, par un agent spirituel ; d'où ils concluoient que l'œuvre de la création se joint toujours à l'œuvre de la nature. Ces derniers philosophes ont été trompés à leur tour par une fausse idée de la forme : ils ne voyoient point qu'elle ne subsiste pas dans les corps naturels, mais qu'elle les fait subsister ; dès lors, ils ne pouvoient comprendre que, la création n'ayant pour objet que les choses subsistantes, les formes ne sont pas créées, mais concréées (1). Et que fait l'agent

(1) Voilà un bloc de marbre; une statue peut en être formée, mais elle ne l'est pas

---

3. Præterea, natura facit sibi simile. Sed quædam inveniuntur generata in natura non ab aliquo sibi simili, sicut patet in animalibus generatis per putrefactionem : ergo eorum forma non est à natura, sed à creatione; et eadem ratio est de aliis.

4. Præterea, quod non creatur non est creatura. Si igitur in his quæ sunt à natura, non adjungatur creatio, sequitur quòd ea quæ sunt à natura non sunt creaturæ : quod est hæreticum.

Sed contra est, quod Augustinus, *Super Gen. ad lit.*, distinguit opus propagationis (quod est opus naturæ) ab opere creationis (1).

(Conclusio. — Creatio non admiscetur operibus naturæ et artis, sed aliquid ad illarum operationem præsupponitur.)

Respondeo dicendum, quòd hæc dubitatio inducitur propter formas; quas quidem posuerunt non incipere per actionem naturæ, sed priùs in materia extitisse, ponentes latitationem formarum : et hoc accidit eis ex ignorantia materiæ, quia nesciebant distinguere inter potentiam et actum; quia enim formæ præexistunt in materia in potentia, posuerunt eas simpliciter præexistere. Alii verò posuerunt formas dari vel causari ab agente separato per modum creationis, et secundùm hoc cuilibet operationi naturæ adjungitur creatio; sed hoc accidit eis ex ignorantia formæ : non enim considerabant quòd forma naturalis corporis non est subsistens, sed qua aliquid est; et ideo cùm fieri et creari non conveniat propriè nisi rei subsistenti, sicut suprà dictum est, formarum non est fieri neque

(1) Ut libro 5, cap. 11, 12, 17, 20; et libro 6, cap. 3, 5, 6, 11, expressè videre est; ubi tunc opus creationis consummasse dicitur Deus cùm propagationis opus inchoavit. Et similia cap. 14.

naturel? Il tire de la matière une chose composée. La création ne se mêle donc point aux œuvres de la nature, mais elle les précède.

Je réponds aux arguments : 1° Les formes commencent d'exister avec le composé ; elles ne sont point produites elles-mêmes, séparément, mais par concomitance, avec l'effet.

2° Les qualités actives opèrent dans la nature par les formes substantielles, si bien que les effets de l'agent naturel lui ressemblent, non-seulement dans la qualité, mais encore dans l'espèce.

3° L'agent universel, c'est-à-dire la vertu céleste suffit pour produire les animaux imparfaits, qui ne ressemblent pas à leur cause dans l'espèce, mais par analogie seulement; il n'est donc pas besoin de faire intervenir un agent spirituel pour créer leurs formes. Mais l'agent universel ne suffit pas pour produire les animaux parfaits; il faut ici une cause particulière, un principe de la même espèce que l'être engendré (1).

encore : les formes existent potentiellement dans la matière, mais non pas actuellement.

Les anciens ont enseigné deux erreurs sur ce sujet : les uns ont affirmé et les autres nié purement et simplement, sans réserve, l'existence des formes dans la matière.

Anaxagore et son école disoient : Les formes existent, quoique d'une manière confuse, actuellement et comme des entités réelles dans la matière; l'ordonnateur les tire de ce pêle-mêle pour les combiner, les coordonner, les constituer dans une espèce particulière, voilà tout. Selon ces principes, les formes ne sont ni créées ni concréées.

Platon et ses partisans répondoient : Les formes n'existent ni réellement ni potentiellement dans la matière; elles sont produites de rien par un agent spirituel, par des entités éternelles, immuables, par les idées. Dans ce système, les formes ne sont pas concréées, mais créées.

Aristote, établissant la vraie notion de la matière, réfute ces deux erreurs, *Phys.* I, 4 et *Métaph.*, VII, 8. Il dit à Anaxagore : Vous prétendez que la matière renferme toutes les formes; alors je soutiens, moi, que l'univers est dans un grain de sable. Puis il demande à Platon : si les idées produisent les formes en s'imprimant dans la matière, apprenez-moi comment la transformation des êtres frappe mes yeux?

(1) Un être vivant doit-il nécessairement avoir son principe dans un être de la même espèce? Oui, rigoureusement parlant. Les hybrides dans le règne animal et dans le règne végétal, paroissent seuls contredire cette loi de la nature; mais les hybrides sont des êtres stériles, qui ne peuvent propager leur espèce factice.

Les philosophes du moyen-âge croyoient, après les philosophes de l'antiquité, que des êtres vivants peuvent être produits par les influences sidérales, conséquemment par des causes d'espèce différente; et notre saint auteur attribue lui-même, à la vertu céleste, la production des animalcules qui naissent dans la pourriture. Aujourd'hui les physiciens, les chimistes, les médecins mettent sur le compte de l'électricité tout ce qu'ils ne peuvent expliquer. Les influences sidérales rendoient à peu près le même service aux académiciens anticipés du

---

creari, sed concreatas esse. Quod autem propriè fit ab agente naturali, est compositum, quod fit ex materia. Unde in operibus naturæ non admiscetur creatio, sed præsupponitur ad operationem naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd formæ incipiunt esse in actu, compositis factis, non quòd ipsæ fiant per se, sed per accidens tantùm.

Ad secundum dicendum, quòd qualitates activæ in natura agunt in virtute formarum substantialium; et ideo agens naturale non solùm producit sibi simile secundùm qualitatem, sed secundùm speciem.

Ad tertium dicendum, quòd ad generationem animalium imperfectorum sufficit agens universale, quod est virtus cœlestis, cui assimilantur non secundùm speciem, sed secundùm analogiam quamdam; neque oportet dicere quòd eorum formæ creantur ab agente separato. Ad generationem verò animalium perfectorum non sufficit agens universale, sed requiritur agens proprium, quod est generans univocum.

4° La nature fait sortir toute chose des éléments créés, et voilà pourquoi l'on appelle *créatures* les êtres qu'elle produit.

QUESTION XLVI.

Du commencement de la durée dans les choses créées.

Nous passons à la question relative à la durée des choses créées

On demande ici : 1° Les choses créées ont-elles toujours existé? 2° Peut-on prouver démonstrativement que ces choses n'ont pas toujours existé? 3° Leur création a-t-elle eu lieu au commencement du temps?

moyen-âge. Saint Thomas ne pouvoit pas toujours, avec les données scientifiques de son époque, heurter victorieusement les opinions de ses contemporains.

Quelques naturalistes modernes pensent que certains animaux naissent sans principe, et c'est là ce qu'ils appellent *génération spontanée*. Ces savants, puisqu'ils s'appellent les uns les autres de ce nom, s'appuient sur deux faits. Ils disent : Si vous faites infuser des matières végétales dans une carafe d'eau bien limpide, bien pure, ne renfermant aucune matière étrangère déterminable; bien mieux, si vous laissez cette eau se corrompre librement, spontanément, vous aurez dans une légère goutte de l'élément liquide des animalcules en nombre quelquefois très-grand. D'où viennent ces êtres vivants? Ensuite plusieurs espèces d'animaux ont disparu dans le long cours des âges, tandis que d'autres se sont montrés successivement sur notre globe; ainsi les céphalopodes acétabulifères se trouvent presque exclusivement dans les terrains jurassiques et crétacés, et les mammifères n'apparoissent que dans les terrains tertiaires. D'où viennent les espèces si nombreuses de cette dernière famille?

D'autres naturalistes répondent : Les vents portent au loin la semence des cryptogames, par exemple; semence tellement mince, tellement tenue, que des milliards de grains peuvent se loger sur la pointe d'une aiguille : les infusoires ne pourroient-ils pas être produits par des germes pareils? Pour les espèces d'animaux qui ont apparu successivement sur le globe, sans recourir à l'hypothèse, peu philosophique et démentie par l'expérience, du perfectionnement progressif des races, nous pouvons dire qu'il est arrivé l'une ou l'autre de ces deux choses : ou Dieu a créé les espèces les plus récentes au moment de leur apparition, ou il a créé primordialement des germes destinés à se développer selon des modes dépendant de son impénétrable et toute-puissante volonté.

La nature cache encore bien des mystères, ou plutôt elle ne dira jamais tous ses secrets; mais les générations spontanées, que les anciens nommoient *générations équivoques*, ont aujourd'hui contre elles la double autorité du savoir et du nombre, elles sont universellement rejetées comme une hypothèse destituée de toute valeur.

Ad quartum dicendum, quòd operatio naturæ non est nisi ex præsuppositione principiorum creatorum; et sic ea quæ per naturam fiunt, *creaturæ* dicuntur.

QUÆSTIO XLVI.

De principio durationis rerum creatarum, in tres articulos divisa.

Consequenter considerandum est de principio durationis rerum creatarum.

Et circa hoc quæruntur tria : 1° Utrùm creaturæ semper fuerint. 2° Utrùm eas incepisse sit articulus fidei. 3° Quomodo Deus dicatur in principio cœlum et terram creasse.

ARTICLE I.

L'universalité des choses créées a-t-elle commencé ou toujours existé?

Il paroît que l'universalité des choses créées, c'est-à-dire le monde, n'a pas commencé, mais qu'elle a toujours existé. 1° Ce qui commence d'être étoit possible avant qu'il fût; car, autrement, il ne commenceroit pas d'être : donc le monde, s'il a commencé, étoit possible avant qu'il fût Or ce qui est possible constitue la matière première, qui peut être par la forme et ne pas être par la privation de cette entité : donc la matière existoit avant le monde, s'il a commencé. Mais la matière ne peut être sans la forme, et la matière avec la forme est le monde : donc le monde, s'il a commencé, étoit avant le monde; conséquence absurde, qui montre la fausseté du principe (1).

2° Ce qui a la vertu d'être toujours, ne peut être dans un temps et ne pas être dans un autre ; car l'existence s'étend aussi loin que la vertu qui la soutient. Or les choses incorruptibles ont la vertu d'être toujours, parce qu'elles ne sont pas limitées à un point de la durée : donc les choses incorruptibles ne peuvent être dans un temps et ne pas être dans un autre. Mais tout ce qui commence d'être est dans un temps et n'est pas dans un autre : donc les choses incorruptibles n'ont pas commencé d'être. Eh bien, nous voyons dans le monde beaucoup de choses incorruptibles, par exemple les corps célestes et les substances intellectuelles : donc le monde n'a pas commencé d'être.

(1) Toutes les objections rapportées dans cet article sont tirées d'Aristote. Elles exerçoient, pendant le moyen-âge, une grande influence sur un grand nombre d'esprits. Ce n'est pas sans raison que le prince de l'école les a soumises à l'examen le plus rigoureux.

ARTICULUS I.

Utrùm universitas creaturarum semper fuerit.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd universitas creaturarum, quæ mundi nomine nuncupatur, non inceperit, sed fuerit ab æterno. Omne enim quod incepit esse, antequam fuerit, possibile fuit ipsum esse; alioquin impossibile fuisset ipsum fieri : si ergo mundus incepit esse, antequam inciperet, possibile fuit ipsum esse. Sed quod est possibile esse, est materia, quæ est in potentia ad *esse*, quod est per formam, et ad *non esse*, quod est per privationem. Si ergo mundus incepit esse, ante mundum fuit materia. Sed non potest esse materia sine forma; materia autem mundi cum forma, est mundus : fuit ergo mundus antequam esse inciperet; quod est impossibile.

2. Præterea, nihil quod habet virtutem ut sit semper (2), quandoque est et quandoque non est, quia ad quantum se extendit virtus alicujus rei, tamdiu est. Sed omne incorruptibile habet virtutem ut sit semper, non enim habet virtutem ad determinatum tempus durationis. Nihil ergo incorruptibile quandoque est et quandoque non est. Sed omne quod incipit esse, quandoque est et quandoque non est : nullum ergo incorruptibile incepit esse. Sed multa sunt in mundo incorruptibilia, ut corpora cœlestia et omnes substantiæ intellectuales : ergo mundus non incepit esse.

(1) De his etiam I, *Sent.*, distinct. 1, quæst. 2, art. 5; et distinct. 2, quæst. 1, art 3; et *Contra Gent.*, lib. 2, cap. 34 et 37; et quæst. 3, de potent., art. 17; et *Quodl.*, art. 3, quæst. 14, art. 2, tum in corp., tum ad 2.

(2) Colligitur ex libro I, de cœlo et mundo, text. 112 ac deinceps; ubi corruptibile ab incorruptibili distinguitur per hanc differentiam, quia corruptibile aliquando est et aliquando non est, sed incorruptibile potens est esse semper, nec aliquando non esse potest

3° Ce qui ne doit pas l'existence à la génération, n'a pas commencé d'être. Or le Philosophe prouve que la matière première et le ciel ne doivent pas l'existence à la génération : donc l'univers n'a pas commencé d'être.

4° Où il n'y a pas de corps lorsqu'il pourroit y en avoir, là est le vide. Or si le monde a commencé d'être, il n'y avoit pas de corps où il est ; puis il pouvoit y en avoir, puisqu'il y en a maintenant. Donc, si le monde a commencé, le vide a existé ; ce qui est impossible.

5° Quand une chose commence à se mouvoir, le moteur ou le mobile est autrement qu'il n'étoit auparavant. Or ce qui est dans un instant donné autrement qu'il n'étoit auparavant, est en mouvement. Donc il y a toujours un mouvement qui précède le mouvement qui commence ; donc le mouvement et par conséquent le mobile ont toujours été, car ces deux choses ne peuvent être l'une sans l'autre.

6° Il y a deux sortes de moteurs : le moteur naturel et le moteur volontaire. Or ni l'un ni l'autre ne meut qu'à la suite d'un mouvement précédent. En effet la nature agit toujours de la même manière : donc le moteur naturel n'imprime pas un mouvement nouveau, qui n'existoit pas encore, lorsqu'un changement ne s'est pas opéré dans lui (1). Ensuite la volonté peut, nous le savons, différer l'accomplissement de ses déterminations sans changer elle-même ; mais cet attermoiement suppose toujours un changement dans le temps : ainsi l'architecte qui veut commencer un édifice demain, non aujourd'hui, attend un événement

(1) Le changement implique un mouvement dans les molécules des corps, ou dans les principes constitutifs des êtres ; aussi les docteurs du moyen-âge, imitant les philosophes de l'antiquité, emploient-ils *changement* et *mouvement* comme deux termes synonymes. Il ne faut point perdre de vue cette remarque, que nous avons déjà faite ailleurs.

---

3. Præterea, nullum ingenitum incepit esse. Sed Philosophus in I. *Physic.*, text. 82 seu cap. 9, probat quòd materia est ingenita ; et in I. *de Cœlo*, text. 20 vel cap. 3, quòd cœlum est ingenitum : non ergo universitas rerum incepit esse.

4. Præterea, vacuum est ubi non est corpus, sed possibile est esse (1). Sed si mundus incepit esse, ubi nunc est corpus mundi, priùs non fuit aliquod corpus ; et tamen poterat ibi esse (alioquin nunc ibi non esset) : ergo ante mundum fuit vacuum, quod est impossibile.

5. Præterea, nihil de novo incipit moveri, nisi per hoc quòd movens vel mobile aliter se habet nunc quàm priùs. Sed quod aliter se habet nunc quàm priùs, movetur : ergo ante omnem motum de novo incipientem fuit aliquis motus ; motus ergo semper fuit : ergo et mobile, quia motus non est nisi in mobili.

6. Præterea, omne movens aut est naturale, aut est voluntarium. Sed neutrum incipit movere nisi aliquo motu præexistente. Natura enim semper eodem modo operatur ; unde nisi præcedat aliqua mutatio vel in natura moventis, vel in mobili, non incipit à movente naturali esse motus, qui non fuit priùs. Voluntas autem absque sui immutatione retardat facere quod proponit. Sed hoc non est nisi per aliquam immutationem, quam imaginatur ad minus ex parte ipsius temporis : sicut qui vult facere domum cras et non hodie, exspectat aliquid futurum cras quod hodie non est ; et ad minus

(1) Sic Philosophus, lib. III, *de Cœlo*, text. 99, sive cap. 9, ex aliorum sensu : *Vacuum esse dicunt* (inquit) *in quo non est corpus ;* postquam præmisit manifestum esse quòd *extra cœlum neque locus neque vacuum est* quasi locum distinguens à vacuo. Sed IV, *Phys.*, text. 6, sive cap. 1 : *Vacuum affirmantes* (inquit) *locum esse dicunt : vacuum enim locus erit privatus corpore* (vel quasi locus extra corpora). Et cap. 7, text. 57 : *Videtur vacuum locus esse in quo nihil est ;* ac rursum, text. 60 : *Vacuum, si sit, necesse est locum esse : non enim corpus, sed spatium corporis esse volunt.*

qui ne doit pas arriver aujourd'hui, mais demain; il attend du moins que le jour d'aujourd'hui passe et que celui de demain vienne. Or tout cela implique un mouvement, car le mouvement a le temps pour mesure, Donc tout mouvement qui commence suit, nous devons le redire, un mouvement qui précède; donc, etc.

7° Ce qui est toujours à son commencement et toujours à sa fin, ne peut ni commencer ni finir; car ce qui commence n'est pas à sa fin, et ce qui finit n'est pas à son commencement. Or le temps est toujours à son commencement et toujours à sa fin, pourquoi? parce qu'il est l'instant, fin du passé et commencement de l'avenir. Donc le temps ne peut ni commencer ni finir; donc le mouvement non plus, puisqu'il a le temps pour mesure.

8° Dieu est avant le monde, ou dans l'idée seulement ou dans la durée. Si dans l'idée seulement, le monde est éternel, puisque Dieu l'est; si dans la durée, le temps a existé avant le monde, puisqu'il est l'antériorité et la postériorité renfermées dans la durée. Mais cette conséquence est inadmissible: donc, etc.

9° Posez la cause suffisante, vous posez l'effet; car la cause qui ne le produit pas est imparfaite, et réclame un secours étranger. Or, nous l'avons prouvé, Dieu est la cause suffisante du monde: la cause finale par sa bonté, la cause exemplaire par sa sagesse et la cause efficiente par sa puissance. Donc le monde existe, ainsi que Dieu, de toute éternité.

10° Lorsque l'action est éternelle, l'effet l'est aussi. Or l'action de Dieu est éternelle, puisqu'elle est son essence. Donc le monde est éternel.

Mais il est écrit, *Jean*, XVII, 5: « Père, glorifiez-moi en vous-même

---

expectat quod dies hodiernus transeat, et crastinus adveniat; quod sine mutatione non est, quia tempus est numerus motûs. Relinquitur ergo quòd ante omnem motum de novo incipientem, fuit alius motus: et sic idem quod priùs.

7. Præterea, quicquid est semper in principio et semper in fine, nec incipere nec desinere potest, quia quod incipit non est in suo fine, quod autem desinit non est in suo principio. Sed tempus semper est in suo principio et fine, quia nihil est temporis nisi *nunc*, quod est finis præteriti et principium futuri (1). Ergo tempus nec incipere nec desinere potest, et per consequens nec motus, cujus numerus tempus est.

8. Præterea, Deus aut est prior mundo naturâ tantùm, aut et duratione. Si naturâ tantùm, ergo cùm Deus sit ab æterno, et mundus est ab æterno; si autem est prior duratione, prius autem et posterius in duratione constituunt tempus, ergo ante mundum fuit tempus: quod est impossibile.

9. Præterea, positâ causâ sufficienti ponitur effectus; causa enim ad quam non sequitur effectus, est causa imperfecta indigens alio ad hoc quòd effectus sequatur. Sed Deus est sufficiens causa mundi; et *finalis* ratione suæ bonitatis, et *exemplaris* ratione suæ sapientiæ, et *effectiva* ratione suæ potentiæ, ut ex superioribus patet (qu. 44). Cùm ergo Deus sit ab æterno, et mundus fuit ab æterno.

10. Præterea, cujus actio est æterna, et effectus æternus. Sed actio Dei est ejus substantia, quæ est æterna: ergo et mundus est æternus.

Sed contra est, quod dicitur *Joan.*, XVII:

(1) Ex Philosopho, lib. V, *Physic.*, cap. 1, text. 11, ubi proinde ait non posse tempus intelligi sine *nunc*; ipsum autem *nunc* esse medium quoddam, nempe principium et finem simul habens; futuri quidem principium, sed præteriti finem: *Nihil enim est accipere in tempore nisi* nunc (seu indivisibile instans). Et hoc ipsum assumit ad æternitatem temporis (licèt falsò) probandam.

de la gloire que j'ai eue en vous avant que le monde fût. » Et *Prov.*, VIII, 22 : « Le Seigneur m'a possédée au commencement de ses voies, avant qu'il créât aucune chose, j'étois dès lors (1). »

(Conclusion. — Puisque le monde a Dieu pour auteur, il n'est pas nécessaire qu'il ait toujours existé, et l'on ne peut en prouver l'éternité démonstrativement.)

Il faut dire ceci : Dieu seul est nécessairement éternel, et cela peut s'établir par des raisons solides. Nous avons démontré que la volonté de Dieu est la cause des choses : donc les choses ne sont nécessaires qu'autant qu'il l'est que Dieu les veuille; car la nécessité de l'effet dépend de la nécessité de la cause. Or, et nous l'avons prouvé pareillement, il n'est pas nécessaire, absolument parlant, que Dieu veuille autre chose que lui-même : donc il n'est pas nécessaire que Dieu veuille que le monde ait toujours été. Mais le monde est comme Dieu veut qu'il soit, puisque l'être du monde a sa raison dans la volonté de Dieu comme dans sa cause : donc il n'est pas nécessaire que le monde soit toujours.

(1) Ce texte s'entend d'abord de la sagesse éternelle; il signifie que le Fils est dans le Père de toute éternité : « Au commencement, dit saint Jean, I, 1, étoit le Verbe, et le Verbe étoit en Dieu, et le Verbe étoit Dieu. » Ensuite le même texte peut s'appliquer à l'humanité créée de Jésus-Christ. En effet, plusieurs Pères, suivant les Septante, traduisent de l'Hébreu : « Le Seigneur m'a faite, » et non pas « m'a possédée, » comme dit la Vulgate. Enfin l'Eglise rapporte la même parole à la plus éminente des créatures, à la Vierge Mère de Dieu, parce qu'elle est la plus parfaite image de Jésus-Christ. Mais dans ces trois interprétations, qui peuvent du reste subsister en même temps, notre texte prouve clairement que le monde a commencé.

Nous ne développerons point les preuves rationnelles qui établissent, plus ou moins solidement, cette vérité. Les théologiens disent: L'être éternel est nécessaire, et l'on ne peut concevoir la non-existence de l'être nécessaire. Or on conçoit la non-existence de la terre, du soleil, des astres, du monde entier.

Tous les êtres, l'espèce humaine par exemple, forment une série continue. Or toute série, toute chaîne a, comme toute longueur, deux termes, un commencement et une fin. Si, partant du dernier homme, vous remontez le cours des âges, vous arriverez à un premier homme, qui commence les générations.

On applique le même principe aux révolutions sidérales : prenez-les toutes les unes après les autres, comptez-les; vous arriverez à un premier mouvement.

Nous n'insistons point sur ces preuves; car notre auteur nous dira, dans le prochain article, qu'elles ne forment point des démonstrations rigoureuses.

« Clarifica me Pater apud temetipsum claritate quam habui, priusquam mundus fieret. » Et *Prov.*, VIII : « Dominus possedit me ab initio viarum suarum, antequam quidquam faceret à principio. »

(Conclusio. — Non est necessarium mundum semper fuisse, cùm ex voluntate divina processerit, quamvis possibile fuerit, si Deus voluisset; nec demonstrativè hoc probari ab aliquo unquam potuit.)

Respondeo dicendum, quòd nihil oportet præter Deum ab æterno fuisse. Et hoc quidem ponere non est impossibile. Ostensum est enim (qu. 19, art. 4) quòd voluntas Dei est causa rerum : sic ergo aliqua necesse est esse, sicut necesse est Deum velle illa, cùm necessitas effectûs ex necessitate causæ dependeat, ut dicitur in V. *Metaph.*, 6. Ostensum est autem (qu. 19, art. 4) quòd absolutè loquendo non est necesse Deum velle aliquid nisi seipsum : non est ergo necessarium Deum velle quòd mundus fuerit semper. Sed eatenus mundus est, quatenus Deus vult illum esse, cùm *esse* mundi ex voluntate Dei dependeat, sicut ex sua causa : non est igitur necessarium mundum semper esse.

Il suit de là qu'on ne peut établir démonstrativement l'éternité du monde. Aussi le Philosophe n'entend-il pas, dans ses arguments, l'appuyer sur des démonstrations absolues ; il veut seulement combattre, par des preuves relatives, les fausses théories de ses devanciers sur l'origine des choses : cela nous paroît incontestable pour trois raisons. D'abord il expose diverses opinions, par exemple celles d'Anaxagore, d'Empédocle et de Platon, pour y opposer des preuves contradictoires. Ensuite il rapporte toujours, en parlant de cette matière, les témoignages des anciens : ressource de l'orateur qui veut persuader, et non du philosophe qui cherche la démonstration. Enfin il dit que la dialectique a des problèmes insolubles, telle que la question de savoir si le monde est éternel (1).

Je réponds aux arguments : 1° Avant son existence, le monde étoit possible, non par la puissance passive qui forme la matière, mais par la puissance active de Dieu. Et quand on dit absolument une chose possible, on n'entend point qu'elle l'est d'une manière extrinsèque, par une puissance quelconque, mais on entend qu'elle l'est en elle-même, par la convenance de ses termes, comme n'impliquant point contradiction, dans le sens qu'on oppose le mot *possible* à celui d'*impossible*.

2° La chose qui a la vertu d'être toujours, ne cesse point d'être une fois qu'elle a cette vertu, cela est vrai ; mais avant qu'elle la possède, elle

(1) Tous les critiques n'ont pas autant d'indulgence que saint Thomas : le très-grand nombre pense, non sans raison, que Aristote croyoit réellement le monde éternel. Le passage indiqué dans le texte n'est rien moins que décisif ; le voici, *Top*. I, 9 : « On peut discuter des choses dont nous n'avons pas l'explication, parce qu'elles sont graves et que nous croyons difficile d'en connoître le pourquoi : par exemple, c'est une question ardue de savoir si le monde est éternel ou ne l'est pas. »

D'autres défenseurs d'Aristote disent que « son intention n'étoit pas de prouver l'éternité de l'univers ; mais qu'il vouloit, dans un jeu frivole, exposer les raisons pour et contre. » Le philosophe de Genève prouvoit et combattoit tour à tour, avec une égale émotion, la licité du suicide, personne ne s'en étonne ; mais ce *jeu frivole*, pour ne pas employer une autre expression, étoit indigne du philosophe de Stagyre.

Unde nec demonstrativè probari potest : nec rationes quas ad hoc Aristoteles inducit, sunt demonstrativæ simpliciter, sed secundùm quid ; scilicet ad contradicendum rationibus antiquorum, ponentium mundum incipere secundùm quosdam modos in veritate impossibiles. Et hoc apparet ex tribus. Primò quidem, quia tam in I. *Physic.* quàm in I. *de Cœlo*, præmittit quasdam opiniones, ut Anaxagoræ et Empedoclis et Platonis, contra quos rationes contradictorias inducit. Secundò, quia ubicunque de hac materia loquitur, inducit testimonia antiquorum : quod non est demonstratoris, sed probabiliter persuadentis. Tertiò, quia expressè dicit in I. lib. *Topic.*, cap. 9, quòd quædam sunt problemata dialectica (1), de quibus rationes non habemus ; ut « Utrùm mundus sit æternus. »

Ad primum ergo dicendum, quòd antequam mundus esset, erat possibile mundum esse ; non quidem secundùm potentiam passivam, quæ est materia, sed secundùm potentiam activam Dei. Et etiam secundùm quòd dicitur aliquid absolutè possibile, non secundùm aliquam potentiam, sed ex sola habitudine terminorum, qui sibi non repugnant ; secundùm quòd *possibile* opponitur impossibili, ut patet per Philosophum in V. *Metaph.* (text. 17).

Ad secundum dicendum, quòd illud quod habet virtutem ut sit semper, ex quo habet illam virtutem non quandoque est et quandoque non

(1) Non quoad materiam quæ physica est ; sed quoad modum sive formam, quia probabilia tantùm vel opinabilia sunt ; sicut eodem lib. cap. I, *Syllogismus dialecticus* appellatur qui ex probabilibus concludit (ἐξ ἐνδόξων), et contra Syllogismum demonstrativum dividitur.

n'est point. Le raisonnement du Philosophe ne prouve donc pas que le corps incorruptibles n'ont commencé d'aucune manière, mais qu'ils n'on pas commencé, comme les choses corruptibles, par la génération naturelle.

3° Aristote prouve que la matière première n'est pas engendrée, parce qu'elle n'est pas tirée d'un sujet; puis il prouve que le ciel ne l'est pas non plus, parce qu'il n'est pas produit de son contraire. Il établit donc une seule chose, que le ciel et la matière n'ont pas commencé, comme plusieurs le soutenoient, par la génération (1). Nous disons, nous, que la matière et le ciel ont été produits par la création, et cela résulte manifestement de ce qui précède.

4° Le vide implique non-seulement l'absence de tout être, mais encore un espace capable de contenir un corps. Or nous disons que, avant le monde, il n'y avoit ni espace ni lieu (2).

5° Le premier moteur a toujours été de la même manière; mais on n'en peut dire autant du premier mobile, car il a commencé d'être lorsqu'il n'étoit pas. Toutefois le commencement de son existence ne s'est pas opéré par le changement, mais par la création, qui ne consiste pas à rendre un être existant autre qu'il n'étoit auparavant. Le raisonnement d'Aristote prouve donc contre ceux qui admettoient, comme Anaxagore et Empédocle, l'éternité des mobiles sans admettre celle du mouvement;

(1) On n'a pas oublié qu'il y a deux sortes de générations : la génération proprement dite, qui a pour terme la naissance d'un être vivant; puis la génération improprement dite, qui réalise la formation d'un être non vivant. On voit assez qu'il s'agit de la dernière dans le passage de notre saint auteur.

(2) La matière ou la quantité forme le point, le point produit la ligne et la ligne enfante la surface. Or la surface concave, c'est l'espace ou le lieu. Le lieu ou l'espace supposent donc la matière, il n'existoit donc pas avant la création.

---

est; sed antequam haberet illam virtutem, non fuit. Unde hæc ratio quæ ponitur ab Aristotele in I. *de Cœlo* (1), non concludit simpliciter quòd incorruptibilia non inceperunt esse; sed quòd non inceperunt esse per modum naturalem, quo generabilia et corruptibilia incipiunt esse.

Ad tertium dicendum, quòd Aristoteles in I. *Physic.* probat materiam esse ingenitam (2), per hoc quòd non habet subjectum de quo sit; in primo autem *de Cœlo* probat cœlum ingenitum, quia non habet contrarium ex quo generetur (3). Unde patet quòd per utrumque non concluditur nisi quòd materia et cœlum non inceperunt per generationem, ut quidam ponebant (præcipuè de cœlo). Nos autem dicimus quòd materia et cœlum producta sunt in *esse* per creationem, ut ex dictis patet (qu. 44, art. 1 et 2).

Ad quartum dicendum, quòd ad rationem vacui non sufficit, *in quo nihil est;* sed requiritur quòd sit spatium capax corporis, in quo non sit corpus, ut patet per Aristotelem in IV. *Phys.* Nos autem dicimus non fuisse locum aut spatium ante mundum.

Ad quintum dicendum, quòd primus motor semper eodem modo se habuit; primum autem mobile non semper eodem modo se habuit, quia incepit esse cùm priùs non fuisset. Sed hoc non fuit per mutationem, sed per creationem, quæ non est mutatio, ut supra dictum est. Unde patet quòd hæc ratio quam ponit Aristoteles in VIII. *Physic.*, procedit contra eos qui ponebant mobilia æterna, sed motum non æternum, ut

(1) Tum text. 112, ut jam supra; tum expressiùs adhuc text. 120, 121 et 122.

(2) Ut ibi text. 80 videre est.

(3) Et hoc etiam significat græca vox ἀγέννητον, qua tum in I, *Physicorum*, quantum ad materiam, quàm in I, *De Cœlo*, quantum ad cœlum ipsum Philosophus utitur, quasi veram generationem naturalem excludens.

mais nous disons, nous, que le mouvement a toujours été depuis qu'il y a des mobiles.

6° Le premier agent est un agent volontaire. Bien qu'il ait eu la volonté éternelle de produire des effets, il n'a point produit d'effet éternel, et cela n'emporte aucun changement en lui, pas même sous le rapport du temps. Il n'en est point de l'agent particulier qui produit seulement une partie des choses, comme de l'agent universel qui produit les choses tout entières. Puisque l'agent particulier effectue la forme et suppose la matière, il faut qu'il établisse des rapports de proportion entre la forme et la matière, il faut qu'il revête de telle ou telle forme telle ou telle matière : mais comme l'agent universel réalise tout ensemble ces deux choses, il produit une matière convenable à la forme. Ensuite l'agent particulier présuppose le temps, de même que la matière ; il agit donc, à partir du commencement de la durée successive, après le temps, non avant. Au contraire l'agent universel produit le temps avec les choses (1) ; il n'agit donc pas après le temps, puisque son action n'en est pas précédée ; mais il donne le temps à son effet quand il veut, autant qu'il veut, selon qu'il le juge convenable pour la manifestation de sa puissance. Or le monde qui n'a pas toujours été révèle, plus manifestement qu'un monde éternel, la puissance divine du Créateur ; car l'évidence nous commande de donner une cause à ce qui a commencé, mais elle parle moins impérieusement au sujet de ce qui n'a pas commencé (2).

(1) Le temps est la mesure du mouvement; car il renferme le passé et l'avenir, la priorité et la postériorité qui supposent une marche progressive. Or point de mouvement sans mobile, c'est-à-dire sans corps mû. Donc le mouvement a commencé avec les corps, par la création. Ces principes ont été développés dans le premier volume.

(2) De grands docteurs pensent que Dieu peut créer de toute éternité. Dans cette doctrine, l'être qui n'a pas commencé peut avoir une cause.

---

patet ex opinionibus Anaxagoræ et Empedoclis; nos autem ponimus, ex quo mobilia inceperunt, semper fuisse motum.

Ad sextum dicendum, quòd primum agens est agens voluntarium. Et quamvis habuerit voluntatem æternam producendi aliquem effectum, non tamen produxit æternum effectum, nec est necesse quòd præsupponatur aliqua mutatio, nec etiam propter imaginationem temporis. Aliter enim intelligendum est de agente particulari, quod præsupponit aliquid et causat alterum, et aliter de agente universali, quod producit totum. Sicut agens particulare producit formam et præsupponit materiam : unde oportet quòd formam inducat secundùm proportionem ad debitam materiam; unde rationabiliter in ipso consideratur quòd inducit formam in talem materiam et non in aliam, ex differentia materiæ ad materiam. Sed hoc non rationabiliter consideratur in eo qui simul producit formam et materiam; sed rationabiliter in eo consideratur quòd ipse produxit materiam congruam formæ et fini. Agens autem particulare præsupponit tempus, sicut et materiam; unde rationabiliter consideratur in eo quòd agit in tempore posteriori et non priori, secundùm imaginationem successionis temporis post tempus. Sed in agente universali quod producit rem et tempus, non est considerare quòd agat nunc et non priùs secundùm imaginationem temporis post tempus, quasi tempus præsupponatur ejus actioni. Sed considerandum est quòd dedit effectui suo tempus quantum et quando voluit, et secundùm quòd conveniens fuit ad suam potentiam demonstrandam. Manifestiùs enim mundus ducit in cognitionem divinæ potentiæ creantis, si mundus non semper fuit, quàm si semper fuisset; omne enim quod non semper fuit, manifestum est habere causam; sed non ita manifestum est de eo quod semper fuit.

7° La priorité et la postériorité sont dans le temps comme elles sont dans le mouvement; d'où il suit que le commencement et la fin sont aussi de la même manière dans ces deux choses. Or si le mouvement est éternel, tous les instants qu'il renferme en sont le commencement et la fin ; mais cela n'a plus lieu, si le mouvement a commencé, et nous devons en dire autant de l'instant compris dans le temps. Quand donc l'objection nous dit que l'instant est toujours le commencement et la fin du temps, elle suppose l'éternité du temps et celle du mouvement. Aussi le Philosophe oppose-t-il son raisonnement à ceux qui admettoient l'éternité du temps, tout en rejetant celle du mouvement.

8° Dieu est avant le temps ; mais *avant* désigne ici une priorité dans l'éternité, et non dans le temps. On peut dire aussi que ce mot dénonce une éternité de temps imaginaire, mais non réel : ainsi dans cette proposition : « Il n'y a rien au-delà du ciel, » *au-delà* désigne un espace imaginaire, que l'on conçoit en ajoutant des dimensions fictives aux dimensions du ciel (1).

9° Comme la cause naturelle produit l'effet selon le mode de sa forme, ainsi l'agent volontaire le produit selon la forme qu'il a préconçue dans sa détermination : voilà ce que nous avons dit souvent. Bien donc que Dieu soit de toute éternité la cause suffisante du monde, il ne devoit le produire que selon la détermination de sa volonté : il devoit le produire de la manière qui fait éclater le plus manifestement sa toute-puissance ;

(1) C'est assez dire que cet espace n'existe pas. Voilà pourquoi nous avons remarqué, dans le premier volume, que Dieu n'y peut créer.

Ad septimum dicendum, quòd sicut dicitur in IV. *Physic.* (1), *prius* et *posterius* est in tempore, secundùm quòd *prius* et *posterius* est in motu : unde principium et finis accipienda sunt in tempore, sicut et in motu. Suppositâ autem æternitate motûs, necesse est quòd quodlibet momentum in motu acceptum, sit principium et terminus motûs; quod non oportet, si motus incipiat. Et eadem ratio est de *nunc* temporis. Et sic patet quòd ratio illa instantis *nunc*, quod semper sit principium et finis temporis, præsupponit æternitatem temporis et motûs. Unde Aristoteles hanc rationem inducit in *Physic.*, text. 10, contra eos qui ponebant æternitatem temporis, sed negabant æternitatem motûs.

Ad octavum dicendum, quòd Deus est prior mundo duratione (2). Sed *ly prius* non designat prioritatem temporis, sed æternitatis. Vel dicendum quòd designat æternitatem temporis imaginati, et non realiter existentis. Sicut cùm dicitur : « Supra cœlum nihil est, » *ly supra* designat locum imaginarium tantùm, secundùm quòd possibile est imaginari, dimensionibus cœlestis corporis dimensiones alias superaddi.

Ad nonum dicendum, quòd sicut effectus sequitur à causa agente naturaliter, secundùm modum suæ formæ; ita sequitur ab agente per voluntatem secundùm formam ab eo præconceptam et definitam, ut ex superioribus patet (3). Licèt igitur Deus ab æterno fuerit sufficiens causa mundi, non tamen oportet quòd ponatur mundus ab eo productus, nisi secundùm quòd

(1) Ubi nimirum, text. 99, ideo præmittitur quòd *quantus est motus, tantum etiam tempus esse videtur; sicut quanta est magnitudo* (id est spatium decurrendum), *tantus est motus.* Indèque subjungitur quòd *secundum magnitudinem prius et posterius est in motu, sicut secundùm motum est in tempore.*

(2) Quam ipse admittendam putabat, licèt falsò, ut videre est ibi text. 4 et sequentibus.

(3) Ex iis nempe quæ partim quæst. 14, art. 8; partim quæst. 15, art. 1; partim quæst. 19, art. 4, de scientia Dei, de illius ideis, de voluntate; ut et proximè quæst. 41, art. 2, de notionalibus actibus præmissa sunt.

il devoit le produire en un mot de telle sorte qu'il eût l'existence après la non-existence.

10° L'effet suit l'action comme l'exige la forme qui la produit. Or qu'est-ce que la forme qui produit l'action dans les agents volontaires, si ce n'est la détermination de la volonté? De ce donc que l'action divine est éternelle, il ne s'ensuit pas que l'effet le soit ; mais il est ce que Dieu a voulu, c'est-à-dire il est être après avoir été non-être.

ARTICLE II.

Peut-on prouver démonstrativement ou la foi nous révèle-t-elle seule que le monde a commencé ?

Il paroît qu'on peut prouver démonstrativement, et que la foi ne nous révèle pas seule que le monde a commencé. 1° Tout ce qui est créé a commencé. Or on peut établir par des preuves démonstratives que Dieu a créé le monde ; voilà ce qu'enseignent les plus graves philosophes. Donc on peut établir par des preuves démonstratives que le monde a commencé.

2° Puisqu'il est nécessaire d'admettre que Dieu a créé le monde, il faut dire qu'il l'a fait de quelque chose ou de rien. Or s'il l'avoit fait de quelque chose, la matière première seroit avant le monde ; conséquence dont le Philosophe démontre la fausseté, en établissant que le ciel n'a pas été produit par génération (1) : donc Dieu a fait le monde de rien. Mais, dans cette hypothèse, le monde a reçu l'existence lorsqu'il n'existoit pas : donc il est prouvé scientifiquement qu'il a commencé.

3° L'être qui agit par l'intelligence opère d'après un principe, comme

(1) La génération suppose la matière, puisque tous ses effets se bornent à lui donner de nouvelles formes. Quand donc le stagyrite établissoit que le ciel n'est pas produit par génération, il prouvoit qu'il n'est pas fait de la matière, qu'il l'est de rien par conséquent.

---

est in prædefinitione suæ voluntatis ; ut scilicet habeat *esse* post *non esse*, ut manifestiùs declaret suum authorem.

Ad decimum dicendum, quòd positâ actione sequitur effectus secundùm exigentiam formæ quæ est principium actionis. In agentibus autem per voluntatem, quod conceptum est et prædefinitum, accipitur ut forma quæ est principium actionis. Ex actione igitur Dei æterna non sequitur effectus æternus, sed qualem Deus voluit, ut scilicet haberet *esse* post *non esse*.

ARTICULUS II.

Utrùm mundum incepisse sit articulus fidei.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd mundum incepisse non sit articulus fidei, sed conclusio demonstrabilis. Omne enim factum habet principium suæ durationis. Sed demonstrativè probari potest quòd Deus sit causa effectiva mundi, et hoc etiam probabiliores philosophi posuerunt. Ergo demonstrativè probari potest quòd mundus inceperit.

2. Præterea, si necesse est dicere quòd mundus factus est à Deo, aut ergo ex nihilo, aut ex aliquo. Sed non ex aliquo, quia sic materia mundi præcessisset mundum ; contra quod procedunt rationes Aristotelis ponentis cœlum ingenitum (lib. I *de Cœlo*). Ergo oportet dicere quòd mundus sit factus ex nihilo, et sic habet *esse* post *non esse*. Ergo oportet quòd esse inceperit.

3. Præterea, omne quod operatur per intellectum (2), à quodam principio operatur, ut patet

(1) De his etiam ubi suprà, scilicet locis art. præcedenti notatis.

(2) Tanquam proximum et proprium operis directivum, sicut sola intellectiva operantur. Nam alioqui totum opus naturæ in quibuscumque agentibus est *opus intelligentiæ non er-*

on le voit dans tous les ouvrages d'art. Or Dieu agit par l'intelligence : donc il opère d'après un principe ; donc il est prouvé rationnellement que le monde n'a pas toujours été (1).

4° On voit avec évidence que certains arts et l'habitation de certaines régions ont commencé à des époques déterminées. Or cela ne seroit pas, si le monde n'avoit pas commencé lui-même : donc il est prouvé par l'évidence que le monde a commencé.

5° Il est certain que rien ne peut être égal à Dieu. Or si le monde avoit toujours existé, il seroit égal à Dieu en durée : donc il est certain que le monde n'a pas toujours existé.

6° Si le monde existoit de toute éternité, un nombre infini de jours auroit précédé le jour d'aujourd'hui. Or une série infinie de jours ne peut s'écouler : donc le jour actuel ne seroit jamais arrivé, ce qui est contre l'évidence même.

7° Si le monde étoit éternel, la génération s'accompliroit de toute éternité : donc l'homme seroit engendré par l'homme toujours, sans cesse, indéfiniment. Or le Père est la cause efficiente du Fils, comme le dit le Philosophe : donc nous devrions remonter de causes efficientes en causes efficientes indéfiniment ; ce qui est absurde d'après Aristote.

8° Si le monde et la génération avoient existé toujours, un nombre infini d'hommes nous auroient précédés sur la terre. Or l'ame humaine est immortelle : donc il y auroit en ce moment un nombre infini d'ames humaines, ce qui est impossible. Donc la science prouve la non-éternité du monde, donc la foi ne nous révèle pas seule cette vérité.

Mais les articles de foi ne peuvent être prouvés démonstrativement,

(1) Car tout ce qui a un principe, soit comme première cause, soit comme cause exemplaire, a commencé.

in omnibus artificialibus. Sed Deus est agens per intellectum : ergo à quodam principio operatur; mundus igitur qui est ejus effectus, non fuit semper.

4. Præterea, manifestè apparet artes aliquas et habitationes regionum ex determinatis temporibus incepisse. Sed hoc non esset, si mundus semper fuisset : mundum igitur non semper fuisse manifestum est.

5. Præterea, certum est nihil Deo æquari posse. Sed si mundus semper fuisset, æquipararetur Deo in duratione : ergo certum est non semper mundum fuisse.

6. Præterea, si mundus semper fuit, infiniti dies præcesserunt diem istum. Sed infinita non est pertransire : ergo nunquam fuisset perventum ad hunc diem, quod est manifestè falsum.

7. Præterea, si mundus fuit æternus, et generatio fuit ab æterno, ergo unus homo genitus est ab alio in infinitum. Sed Pater est causa efficiens Filii, ut dicitur in II. *Physic.* (1). Ergo in causis efficientibus est procedere in infinitum, quod improbatur in II. *Metaph.*

8. Præterea, si mundus et generatio semper fuit, infiniti homines præcesserunt. Sed anima hominis est immortalis : ergo infinitæ animæ humanæ nunc essent actu, quod est impossibile. Ergo ex necessitate sciri potest quòd mundus inceperit, et non solâ fide tenetur.

Sed contra : fidei articuli demonstrativè probari non possunt, quia fides est de non apparentis ; indeque dubitari Aristoteles notat an araneæ ipsæ vel similia per intellectum agant, quia certo modo et propter certum finem operantur; sicut II, *Physic.*, text. 80, videre est.

(1) Colligitur ex texto 29, vel cap. 3 ; ut et id quod mox indicatur: ex text. 5 libri II, *Metaph.* vel cap. 2.

parce que la foi a pour objet, selon saint Paul, les choses que l'on ne voit point (1). Or que Dieu soit le souverain Créateur des êtres, qu'ainsi le monde ait commencé, c'est un article de foi; car nous disons dans le Symbole : « Je crois en Dieu le Père tout-puissant Créateur du ciel et de la terre. » De plus saint Grégoire écrit, *Homil.* I, *in Ezech.* : « Moïse nous a révélé le passé, disant : Au commencement Dieu créa le ciel et la terre; » parole qui nous fait connoître la non-éternité du monde. Donc nous avons reçu cette vérité de la révélation; donc nous ne pouvons la démontrer rationnellement.

(Conclusion. — La foi seule nous révèle que le monde a commencé; nous ne pouvons prouver cette vérité par des arguments scientifiques, mais nous devons la croire.)

Il faut dire ceci : comme nous l'avons vu pour le mystère de la sainte Trinité, nous croyons par la foi seule et nous ne pouvons prouver démonstrativement que le monde n'a pas toujours été. En voici la raison. On ne peut trouver, ni dans le monde, ni dans la cause qui l'a produit, la preuve scientifique de sa non-éternité. D'abord la démonstration se fonde sur l'essence des choses. Or l'essence des choses est l'idée de l'espèce séparée des circonstances de temps et de lieu; si bien qu'elle est, comme toutes les entités générales, partout et toujours. Donc on ne peut prouver que l'homme, ou le ciel, ou la pierre n'ont pas toujours existé. Ensuite la cause du monde, c'est la volonté de Dieu. Eh bien, la volonté de Dieu ne peut être connue, par les lumières naturelles de la raison, que dans les choses que Dieu veut nécessairement, et nous savons qu'il ne veut pas de cette manière les choses créées. Mais cette volonté souveraine nous est notifiée, certifiée par la révélation : la non-éternité du monde est donc

(1) *Hebr.*, XI, 1 : « La foi est la substance des choses espérées et l'argument de celles qu'on ne voit point. » La foi est l'existence substantielle, comme la réalisation anticipée des choses qu'on espère, et la preuve des choses qu'on ne voit point des yeux de l'esprit, qui ne sont pas évidentes. « Les choses qu'on espère n'existent pas encore, dit saint Chrysostôme; mais la foi les fait en quelque sorte exister, tant elle les croit fermement. D'une autre part, nous prouvons scientifiquement, logiquement que la foi repose sur la véracité divine; elle est donc aussi la démonstration, *l'argument* des choses que nous ne comprenons pas.

---

rentibus, ut dicitur *ad Hebr.*, XI. Sed Deum esse creatorem mundi, sic quòd mundus inceperit esse, est articulus fidei; dicimus enim : « Credo in unum Deum, etc. » Et iterum Gregorius dicit in homil. I *in Ezech.*, quòd Moyses prophetavit de præterito, dicens : « In principio creavit Deus cœlum et terram, » in quo novitas mundi traditur. Ergo novitas mundi habetur tantùm per revelationem, et ideo non potest probari demonstrativè.

(Conclusio. — Mundum cœpisse solâ fide tenetur, nec demonstrativè hoc sciri potest, sed id credere maximè expedit.)

Respondeo dicendum, quòd mundum non semper fuisse, solâ fide tenetur, et demonstrativè probari non potest, sicut et suprà de mysterio Trinitatis dictum est (qu. 38). Et hujus ratio est : quia novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est *quod quid est*. Unumquodque autem secundùm rationem suæ speciei abstrahit ab *hic* et *nunc*, propter quòd dicitur quòd universalia sunt ubique et semper. Unde demonstrari non potest quòd homo, aut cœlum, aut lapis non semper fuit. Similiter etiam neque ex parte causæ agentis, quæ agit per voluntatem. Voluntas enim Dei ratione investigari non potest, nisi circa ea quæ

l'objet de la foi, et non de la science. — Il ne faut jamais perdre de vue cette observation. Si l'on vouloit démontrer témérairement les choses de la foi, on pourroit apporter des preuves peu solides, non concluantes, et fournir matière aux dérisions des impies en leur persuadant que nous croyons les dogmes révélés sur ces raisons.

Je réponds aux arguments : 1° Les philosophes qui admettoient l'éternité du monde se divisoient, comme le remarque saint Augustin, d'opinions. Les uns disoient que le monde n'a pas été créé par Dieu; erreur grossière, inconcevable, que l'on peut réfuter scientifiquement. Les autres soutenoient, au contraire, que le monde a été fait par Dieu, mais qu'il n'en est pas moins éternel, parce que la création est hors du temps. Il n'est pas facile de comprendre ce que c'est que créer dans ce système; voici comment nos philosophes expliquoient la chose, et c'est encore saint Augustin qui rapporte leurs paroles, *De Civit. Dei*, X, 31 : « Si votre pied avoit foulé la poussière de toute éternité, il y auroit imprimé des traces éternelles que tout le monde regarderoit comme faites par l'homme : c'est ainsi que le monde a toujours été, de même que son auteur. » Expliquons ce raisonnement. La cause efficiente, quand elle agit par le mouvement, précède l'effet de toute nécessité; car l'effet se trouve à la fin de l'action, tandis que la cause est au commencement. Mais quand l'action n'est pas successive, quand elle s'accomplit instantanément, il n'est pas nécessaire, comme on le voit dans l'illumination (1), que la cause précède l'effet sous le rapport de la durée. Voilà pourquoi nos phi-

(1) L'illumination n'est pas instantanée, comme nous l'avons remarqué précédemment. Il faut chercher un exemple dans l'esprit humain.

---

absolutè necesse est Deum velle : talia autem non sunt quæ circa creaturas vult, ut dictum est (qu. 19, art. 3). Potest autem voluntas divina homini manifestari per revelationem, cui fides innititur : unde mundum incepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile. Et hoc utile est ut consideretur, ne fortè aliquis quod fidei est demonstrare præsumens, rationes non necessarias inducat, quæ præbeant materiam irridendi infidelibus, existimantibus nos propter hujusmodi rationes credere quæ fidei sunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dicit Augustinus, XI. *de Civit. Dei*, cap. 4, philosophorum ponentium æternitatem mundi duplex fuit opinio. Quidam enim posuerunt quòd substantia mundi non sit à Deo, et horum est intolerabilis error; et ideo ex necessitate refellitur. Quidam autem sic posuerunt mundum æternum, quòd tamen mundum à Deo factum dicerent; non enim mundum temporis volunt habere, sed suæ creationis initium, ut quodam modo vix intelligibili semper sit factus. Id autem quomodo intelligant, invenerunt, ut idem dicit in X. *de Civit. Dei* (1) : « Sicut enim (inquit), si pes ex æternitate semper fuisset in pulvere, semper subesset vestigium, quod à calcante factum nemo dubitaret; sic et mundus semper fuit, semper existente qui fecit. » Et ad hoc intelligendum, considerandum est quòd causa efficiens quæ agit per motum, de necessitate præcedit tempore suum effectum, quia effectus non est nisi in termino actionis, agens autem omne oportet esse principium actionis. Sed si actio sit instantanea et non successiva, non est necessarium faciens esse prius facto duratione, sicut patet in illuminatione. Unde dicunt quòd non sequitur ex necessitate, si Deus est causa

(1) Nempe cap. 31, ubi de Platonicis agit, qui propterea mundum semper fuisse contendebant, quia *nisi quod semper antea fuisset sempiternum deinceps esse non posset.* Quamvis huic rationi repugnet ipse Plato qui Deos putat incepisse, nec finem tamen habituros, ut et mox ibi notat. Ac deinde subjungit quod hîc sequitur.

losophes disoient que Dieu peut être la cause active du monde, sans le précéder dans le temps; car la création n'est pas, comme nous l'avons dit ailleurs, un changement successif.

2° Ceux qui disent le monde éternel, répondroient que Dieu l'a produit de rien, non pas qu'il l'ait fait après le néant (comme nous l'enseignons), mais parce qu'il ne l'a pas fait de quelque chose. Pris dans ce sens, le mot de *création* ne répugne pas, comme on le voit dans Avicenne, aux philosophes dont nous parlons.

3° L'intelligence qui agit successivement, après avoir délibéré sur ce qu'elle doit faire, opère d'après un principe, cela est vrai; mais l'intelligence divine n'opère pas de cette manière. L'argument d'Anaxagore, tel qu'il est développé dans l'objection, s'applique donc à l'intelligence humaine, mais non à l'intelligence infinie : nous l'avons démontré pré cédemment.

4° Ceux qui professent l'éternité du monde, disent que les hommes ont habité tour à tour et délaissé certaines régions du globe, puis qu'une foule d'accidents divers, des vicissitudes innombrables ont fait perdre et retrouver les arts des millions de fois. Il seroit donc absurde, comme le remarque le Philosophe, de se fonder sur ces phénomènes particuliers pour établir que le monde entier a commencé d'être.

5° On peut dire le monde éternel, comme le remarque Boèce, sans le dire égal à Dieu dans l'éternité; car le Souverain Etre est toujours tout entier dans tous les temps, mais le monde n'est pas de cette manière.

6° Toute série s'écoule par parties. Quel que soit donc le nombre des

---

activa mundi, quòd sit prior mundo duratione, quia creatio qua mundum produxit, non est mutatio successiva, ut suprà dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd illi qui ponerent mundum æternum, dicerent mundum factum à Deo ex nihilo; non quòd factus sit post nihilum (secundùm quòd nos intelligimus per nomen creationis), sed quia non est factus de aliquo. Et sic etiam non recusant aliqui eorum creationis nomen, ut patet ex Avicenna in sua *Metaph.* (lib. IX, cap. 4).

Ad tertium dicendum, quòd illa est ratio Anaxagoræ quæ ponitur in III. *Physic.* Sed non de necessitate concludit, nisi de intellectu qui deliberando investigat quid agendum sit, quod est simile motui. Talis autem est intellectus humanus, sed non divinus, ut suprà patet (1).

Ad quartum dicendum, quòd ponentes æternitatem mundi, ponunt aliquam regionem infinities esse mutatam de inhabitabili in habitabilem, et è converso; et similiter ponunt quòd artes propter diversas corruptiones et accidentia infinities fuerunt inventæ, et iterum corruptæ. Unde Aristoteles dicit in lib. I *Meteor.*, cap. ult., quòd ridiculum est ex hujusmodi particularibus mutationibus opinionem accipere de novitate mundi totius.

Ad quintum dicendum, quòd etsi mundus semper fuisset, non tamen parificaretur Deo in æternitate, ut dicit Boëtius in fine *de Consolat.* (2), quia *esse* divinum est *esse* totum simul absque successione, non autem sic est de mundo.

Ad sextum dicendum, quòd transitus semper

(1) Scilicet quæst. 14, art. 27, ubi ostendit ex professo scientiam Dei non esse discursivam. Et art. 12, ubi ostendit quoque illum non discurrendo vel singula pertranseundo, sed uno indiviso sive simplicissimo actu infinita quæcumque cognoscere.

(2) Seu lib. 5, prosâ 6, ubi sic eleganter : *Quod patitur temporis conditionem licèt illud (sicut de mundo censuit Aristoteles) nec cœperit unquam esse nec desinat, nondum tamen tale est ut æternum esse credatur : non enim totum simul (infinitæ licèt vitæ) spatium comprehendit, sed futura nondum, transacta jam non habet.*

jours qui forment le passé, chacun de ces jours est fini et peut dès lors s'écouler. Mais l'objection suppose une série dont les extrêmes sont partagés par des intermédiaires infinis.

7° Lorsque les causes concourent nécessairement à la production de l'effet, comme lorsque la pierre est mue par le levier, le levier par la main, ainsi de suite, on ne peut en supposer un nombre infini, nous le savons; mais quand les causes se multiplient d'une manière accidentelle et n'en forment qu'une seule, comme lorsque l'ouvrier emploie plusieurs marteaux qui se sont brisés les uns après les autres dans sa main, on peut en admettre indéfiniment. Or les causes se succèdent accidentellement dans la génération : les hommes engendrent comme hommes, non comme fils d'un autre homme; ils occupent sous ce rapport, parmi les causes efficientes, le rang d'agent particulier. Les hommes ont donc pu s'engendrer les uns le autres toujours, sans cesse, à l'infini; mais cela ne pourroit être, si la génération de tel homme dépendoit de tel autre homme, puis de tel corps élémentaire, puis du soleil, ainsi de suite indéfiniment.

8° Les défenseurs de l'éternité du monde échappent à l'objection de plusieurs manières. Les uns répondent qu'il peut y avoir un nombre sans fin d'ames humaines : Car c'est là, dit Algazel, un infini accidentel; mais nous avons vu plus haut que cette opinion ne peut s'admettre (1).

(1) On distingue deux sortes de nombre infini : le nombre potentiellement infini, auquel on peut toujours ajouter; et le nombre actuellement infini, auquel on ne peut plus rien ajouter. Or quelque grand que soit un nombre, on peut y ajouter encore une unité, puis vingt, puis mille, ainsi de suite toujours, sans cesse; donc le nombre infini en puissance existe, mais non le nombre infini en acte. Nous avons expliqué cela *quæst.* VII, art. 4.

Eh bien, si le nombre des ames qui ont passé sur la terre étoit immense, illimité, sans bornes, il formeroit un infini actuel; mais ce nombre peut aller s'augmentant toujours, indéfiniment dans le cours des siècles, car c'est là un infini potentiel. Le nombre des ames qui ont existé n'est donc pas sans terme; mais la génération peut multiplier successivement la race humaine au-delà de toute limite.

L'ange de l'école nous a dit aussi : On ne peut admettre un nombre infini de causes, lors-

---

intelligitur à termino in terminum. Quæcunque autem præterita dies signetur, ab illa usque ad istam sunt finiti dies, qui pertransiri potuerunt. Objectio autem procedit ac si positis extremis sint media infinita.

Ad septimum dicendum, quòd in causis efficientibus impossibile est procedere in infinitum per se; ut putà si causæ, quæ per se requiruntur ad aliquem effectum, multiplicarentur in infinitum, sicut si lapis moveretur à baculo, et baculus à manu, et hoc in infinitum : sed per accidens in infinitum procedere in causis agentibus, non reputatur impossibile; ut putà si omnes causæ quæ in infinitum multiplicantur, non teneant ordinem nisi unius causæ, sed earum multiplicatio sit per accidens; sicut artifex agit multis martellis per accidens, quia unus post unum frangitur; accidit ergo huic martello quòd agat post actionem alterius martelli. Et similiter accidit huic homini in quantum generat, quòd sit generatus ab alio; generat enim in quantum homo, et non in quantum est filius alterius hominis; omnes enim homines generantes habent gradum unum in causis efficientibus, scilicet gradum particularis generantis : unde non est impossibile quòd homo generetur ab homine in infinitum; esset autem impossibile, si generatio hujus hominis dependeret ab hoc homine, et à corpore elementari, et à sole, et sic in infinitum.

Ad octavum dicendum, quòd hanc rationem, ponentes æternitatem mundi, multipliciter effugiunt. Quidam enim non reputant impossibile esse infinitas animas actu, ut patet in *Metaph.* Algazelis, dicentis hoc esse infinitum per accidens : sed hoc improbatum est superiùs (qu. 7,

D'autres soutiennent que les ames périssent avec le corps; d'autres, qu'elles se réunissent toutes en une seule; d'autres encore, qu'elles rentrent par une migration continuelle dans de nouveaux corps un certain temps après la mort. Nous examinerons ces systèmes plus tard; en attendant, nous nous contentons de remarquer que l'existence et le nombre des ames constituent un fait particulier. Nous pourrions donc répondre que, si le monde n'est pas éternel dans toutes ses parties, il l'est du moins dans certains êtres, dans l'ange par exemple, sinon dans l'homme. Effectivement la question que nous avons soulevée est celle-ci : La créature peut-elle exister de toute éternité (1)?

qu'elles concourent simultanément à l'effet; mais on peut les multiplier indéfiniment, lorsqu'elles interviennent dans l'action les unes après les autres. Pourquoi cela? parce que nous aurions un infini actuel dans le premier cas, tandis que nous avons un infini potentiel dans le second.

(1) Pour résumer tout cela, rapportons brièvement les différentes opinions des théologiens.

1° On peut démontrer que le monde a commencé dans toutes ses parties, car Dieu crée nécessairement hors de l'éternité : voilà ce qu'enseignent Grégoire d'Aramini, Gabriel Ockam et la plupart des nominalistes. D'autres théologiens trouvent que cette opinion limite la toute-puissance gratuitement, témérairement; puis notre saint auteur nous a dit dans le corps de l'article qu'on vient de lire : Toute démonstration se fonde sur l'essence des choses. Or l'essence des choses, entité générale abstraite des accidents de temps et de lieu, existe partout et toujours : donc elle n'implique d'aucune manière, ni comme principe ni comme conséquence, le commencement des êtres. Ce raisonnement est sans réplique.

2° On peut démontrer que le monde a commencé dans les choses successives, qui impliquent le temps et le mouvement. En effet, si le mouvement et le temps existoient de toute éternité, ils auroient parcouru, l'un une distance incommensurable, l'autre un nombre incalculable de jours : voilà donc deux infinis actuels, c'est-à-dire deux absurdités. Ainsi raisonne Durand de Saint-Pourçain. L'ange de l'école a réfuté cette opinion dans les réponses au sixième et au septième argument. Lorsque l'instant et le mobile ont passé, que reste-t-il de la durée et de l'espace parcourus? Rien. Ajoutez donc successivement, dans une série progressive, les distances aux distances et les jours aux jours, vous n'aurez jamais dans la réalité des choses, actuellement, qu'une distance et qu'un jour, ou plutôt qu'un point dans l'espace et dans la durée. Où sont donc les infinis actuels qu'on nous montre comme un épouvantail?

3° On peut démontrer que le monde a commencé dans les choses qui entraîneroient un infini actuel, dans l'homme. En effet, si nous reculions l'origine de notre race au-delà des siècles, jusque dans l'éternité, n'aurions-nous pas au moment où je parle un nombre innombrable d'ames humaines réellement existantes, c'est-à-dire n'aurions-nous pas une contradiction dans les termes? Ainsi Hervé, Capréole, Sonzinna et Cajetan. Saint Thomas semble admettre cette doctrine dans la réponse au huitième argument, et ses commentateurs, entre autres Valentia, la lui attribuent de la manière la plus formelle; mais l'ange de l'école s'empresse d'ajouter qu'un fait particulier ne légitime point une conséquence générale; que le monde, pour avoir commencé dans l'homme, n'en pourroit pas moins être éternel dans notre globe, dans les astres, dans les anges.

4° Enfin on ne peut démontrer que le monde ait commencé dans aucune de ses parties :

---

art. 4). Quidam verò dicunt animam corrumpi cum corpore. Quidam verò, quòd ex omnibus animalibus remanet una tantùm. Alii verò (ut Augustinus dicit (1), posuerunt propter hoc circuitum animarum; ut scilicet animæ separatæ à corporibus, post determinata temporum curricula iterum redirent ad corpora. De quibus omnibus in sequentibus est agendum. Considerandum tamen quòd hæc ratio particularis est. Unde posset dicere aliquis quòd mundus fuit æternus, vel saltem aliqua creatura, ut angelus, non autem homo. Nos autem intendimus universaliter an aliqua creatura fuerit ab æterno.

(1) Colligitur ex libro XII, *De Civit. Dei*, cap. 13, ubi eis qui talem circuitum fingunt applicat illud Psal. : *In circuitu impii ambulant*. Et ex *Serm.* 143, de temp. qui est 4, in secunda feria Paschæ, cap. 4.

ARTICLE III.

La création du monde a-t-elle eu lieu au commencement du temps?

Il paroît que la création du monde n'a pas eu lieu au commencement du temps. 1° Ce qui n'est pas dans le temps n'est pas à son commencement. Or la création n'est pas dans le temps ; car elle produit la substance des choses qui ont, principalement dans le monde corporel, la durée successive pour mesure (1). Donc la création n'a pas eu lieu au commencement du temps.

2° Tout ce qui est fait a été fait, comme le prouve le Philosophe : donc être fait implique priorité et postériorité. Mais le commencement du temps n'a ni priorité ni postériorité, car il est un instant indivisible. Puis donc qu'être créé, c'est être fait sous un rapport, la création ne s'est pas accomplie au commencement du temps.

3° Le temps lui-même est créé. Or le temps ne peut être créé au commencement du temps, puisqu'il est divisible et que son commencement ne l'est pas. Donc la création ne s'est point effectuée au commencement du temps.

Mais il est écrit, *Gen.*, I, 1 : « Dans le principe Dieu créa le ciel et la terre. »

(Conclusion. — Tout a été fait dans le principe, c'est-à-dire au commencement du temps, ou dans le Fils, ou encore avant toute chose.)

c'est ce qu'enseignent Albert le Grand, Henri de Gand, Marsile et saint Bonaventure. Cette opinion est réfutée par ce qui précède : car, le prince des théologiens nous l'a dit, l'existence éternelle de notre race améneroit une absurdité manifeste, un infini actuel, un nombre sans fin d'ames réellement existantes.

En un mot, on peut démontrer logiquement, scientifiquement que l'homme n'a pas toujours existé; mais voilà tout. Répétons donc les paroles de notre saint auteur : « La non-éternité du monde est l'objet de la foi, non de la science. »

(1) Point de temps sans mouvement, point de mouvement sans mobile, point de mobile sans la création : donc la création a précédé le temps. Voilà l'objection. La vérité est que les choses et le temps ont été créés à la fois.

ARTICULUS III.

Utrùm creatio rerum fuerit in principio temporis.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd creatio rerum non fuit in principio temporis. Quod enim non est in tempore, non est in aliquo temporis. Sed creatio rerum non fuit in tempore; per creationem enim rerum substantia in *esse* producta est, tempus autem non mensurat substantiam rerum, et præcipuè incorporalium. Ergo creatio non fuit in principio temporis.

2. Præterea, Philosophus probat quòd omne quod fit, fiebat : et sic omne *fieri* habet prius et posterius. In principio autem temporis (cùm sit indivisibile) non est prius et posterius. Ergo cùm creari sit quoddam *fieri*, videtur quòd res non sint creatæ in principio temporis.

3. Præterea, ipsum etiam tempus creatum est. Sed tempus non potest creari in principio temporis, cùm tempus sit divisibile, principium autem temporis indivisibile. Non ergo creatio rerum fuit in principio temporis.

Sed contra est, quod *Genes.*, I, dicitur : « In principio creavit Deus cœlum et terram. »

(Conclusio. — In principio temporis omnia à Deo creata sunt; et in principio, id est, in Filio; et in principio, id est, ante omnia.)

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 2, quæst. 1, art. 6, ad 3 ; et *Quodl.* 5, quæst. 1, art. 1, in corp. ; et *Opusc.* 9, quæst. 100.

Il faut dire ceci : la parole de la Genèse : « Dans le principe Dieu créa le ciel et la terre, » a reçu trois interprétations, qui combattent trois erreurs. D'abord, nous le savons, quelques philosophes ont avancé que le monde, existant de toute éternité, n'a pas eu de commencement : pour repousser cette erreur, des interprètes ont dit : Dieu a créé les choses dans le principe, c'est-à-dire au commencement du temps. Ensuite des hérétiques ont admis deux principes de la création, l'un auteur du bien, l'autre cause du mal : pour bannir cette erreur, un grand nombre de commentateurs ont dit : Dieu a créé dans le principe, c'est-à-dire dans le Fils. Car, de même que le Père est, par l'appropriation de la puissance, le principe effectif des êtres, ainsi le Fils en est la cause exemplaire par l'appropriation de la sagesse ; et si le prophète dit à Dieu, *Ps.* CIII, 14 : « Vous avez fait toutes choses dans la sagesse, » pour nous faire comprendre qu'il a tout produit dans le Verbe ; l'Apôtre nous dit aussi, *Coloss.*, I, 16 : « Toutes les choses ont été créées en lui, » dans le Fils. Enfin des esprits téméraires ont soutenu que Dieu a fait les choses corporelles par les créatures spirituelles : pour proscrire cette erreur, quelques Pères ont dit : Dieu a créé le ciel et la terre dans le principe, c'est-à-dire avant toutes choses. Ces interprètes croyoient que Dieu a fait quatre choses en même temps : le ciel, la terre, le temps et les anges (1).

Je réponds aux arguments : 1° Quand on dit que la création s'est faite

(1) Le premier verset de l'Ecriture présente donc trois sens : Dieu a créé le ciel et la terre au commencement du temps, dans le Fils et avant les autres choses.

Voici les Pères qui ont admis le premier sens : saint Ambroise, *Hexam.*, I, 3 et 4 ; saint Grégoire de Nysse, *Hexam.* ; saint Basile, *Homil.* I, *in Hexam.* ; saint Athanase, *Orat.*, sur cette parole : « Tout m'a été donné par mon Père ; » saint Chrysostôme, *Homil.* II, *in Gen.* De même aussi le concile de Latran, cap. *Firmiter.*

Les Pères qui ont donné la deuxième interprétation sont : saint Augustin, *De Civ. Dei*, XII, 32 ; saint Jérôme, *quæst. hebraic. in Gen.* ; saint Ambroise, endroit cité. De même saint Hilaire, *in Ps.* XXXIX.

La troisième interprétation est moins suivie ; car plusieurs Pères, entre autres saint Grégoire de Nazianze et saint Jean Damascène, croient que les anges ont été créés avant le ciel et la terre.

Inutile de remarquer que ces trois sens ne sont point incompatibles et peuvent être vrais en même temps. Saint Augustin enseigne, *Conf.* XII, 32, que le Saint-Esprit les avoit en vue tous les trois.

Respondeo dicendum, quòd illud verbum *Genes.*, I : « In principio creavit Deus cœlum et terram, » tripliciter exponitur ad excludendum tres errores. Quidam enim posuerunt mundum semper fuisse, et tempus non habere principium : et ad hoc excludendum exponitur : « In principio, » scilicet temporis. Quidam verò posuerunt duo esse creationis principia : unum bonorum, aliud malorum ; et ad hoc excludendum exponitur : « In principio, » id est, in Filio. Sicut enim principium effectivum appropriatur Patri propter potentiam, ita principium exemplare appropriatur Filio propter sapientiam, ut sicut dicitur : « Omnia in sapientia fecisti, » ita intelligatur Deum omnia fecisse in principio, id est, in Filio ; secundùm illud Apostoli *ad Col.*, I : « In ipso (scilicet Filio) condita sunt universa. » Alii verò dixerunt corporalia esse creata à Deo mediantibus creaturis spiritualibus : et ad hoc excludendum exponitur : « In principio creavit cœlum et terram, » id est, ante omnia. Quatuor enim ponuntur simul creata, scilicet cœlum empyreum, materia corporalis (quæ nomine terræ intelligitur), tempus et natura angelica.

Ad primum ergo dicendum, quòd non dicuntur

au commencement du temps, cela ne veut pas dire que le commencement du temps est la mesure de la création, mais que le ciel et la terre ont été créés avec le temps.

2° Le Philosophe parle des choses qui se font par le mouvement, ou qui sont le terme du mouvement. Comme le mouvement implique priorité et postériorité, il faut admettre, cela est vrai, quelque chose avant et après tous les points qui le divisent, car ce qui est au commencement ou à la fin du mouvement n'est pas en mouvement. Mais la création n'est ni mouvement ni terme du mouvement, comme nous l'avons vu ; ce donc qui se fait par création, n'a pas été fait auparavant.

3° Les choses sont faites autant qu'elles ont l'être, ni plus ni moins. Or l'instant seul a l'être dans le temps : donc le temps n'est fait que dans l'instant, non pas que le premier instant soit le temps, mais parce qu'il le commence (1).

(1) « Foible imbécille que je suis, qui ne vois que des artisans mortels dont les ouvrages sont soumis au temps, et qui désignent par certains moments le commencement et la fin de leur travail, qui aussi ont besoin d'être en quelque lieu pour agir, et de trouver une place pour y fabriquer et poser leur ouvrage ! Je veux imaginer la même chose, ou quelque chose de semblable, dans ce tout-puissant ouvrier qui a fait le ciel et la terre, sans songer que s'il a tout fait, il a fait le temps et le lieu et que ces deux choses, que tout autre ouvrier que lui doit trouver faites, font elles-mêmes partie de son ouvrage.

» Cependant je veux m'imaginer, il y a six ou sept mille ans et avant que le monde fût, comme une succession infinie de révolutions et de mouvements entre-suivis, dont le Créateur en ait choisi un pour y fixer le commencement du monde ; et je ne veux pas comprendre que Dieu, qui fait tout, ne trouve rien de fait dans son ouvrage avant qu'il agisse ; qu'ainsi, avant le commencement du monde, il n'y avoit rien du tout que Dieu seul ; et que dans le rien il n'y a ni succession, ni durée, ni rien qui soit, ni rien qui demeure, ni rien qui passe, parce que le rien est toujours rien, et qu'il n'y a rien hors de Dieu que ce que Dieu fait.

» Elevez donc, Seigneur, ma pensée au-dessus de toute image des sens et de la coutume, pour me faire entendre dans votre éternelle vérité que vous, qui êtes celui qui est, êtes toujours le même, sans succession ni changement, et que vous faites le changement et la succession partout où elle est. Vous faites par conséquent tous les mouvements et toutes les circulations dont le temps peut être la mesure ; vous voyez dans votre éternelle intelligence toutes les circulations différentes que vous pouvez faire, et les nommant pour ainsi dire toutes par leur nom, vous avez choisi celles qu'il vous a plu pour les faire aller les unes après les autres. Ainsi la première révolution que vous avez faite du soleil a été la première année, et le premier mouvement que vous avez fait dans la matière a été le premier jour. Le temps a commencé selon ce qu'il vous a plu, et vous en avez fait le commencement tel qu'il vous a plu, comme vous en avez fait la suite et la succession que vous ne cessez de développer du centre immuable de l'éternité. » (Bossuet, *Elévations.*)

---

in principio temporis res esse creatæ, quasi principium temporis sit creationis mensura ; sed quia simul cum tempore cœlum et terra creata sunt.

Ad secundum dicendum, quòd verbum illud Philosophi intelligitur de *fieri* quod est per motum, vel quod est terminus motûs : quia cùm in quolibet motu sit accipere prius et posterius, ante quodcunque signum in motu signato, dum scilicet aliquid est in *moveri* et *fieri*, est accipere prius, et etiam aliquid post ipsum, quia quod est in principio motûs vel in termino, non est in *moveri*. Creatio autem neque est motus, neque terminus, ut suprà dictum est : unde sic aliquid creatur quod non priùs creabatur.

Ad tertium dicendum, quòd nihil fit nisi secundùm quod est. Nihil autem est temporis nisi *nunc :* unde non potest fieri nisi secundùm aliquod *nunc*, non quia in ipso primo *nunc* sit tempus, sed quia ab eo incipit tempus.

QUESTION XLVII.

De la distinction des choses en général.

Après avoir considéré la production des choses, nous devons étudier leur distinction.

Cette étude se divisera comme en trois parties : nous examinerons, premièrement, la distinction des choses en général ; secondement, la distinction du bien et du mal ; troisièmement, la distinction des créatures spirituelles et des créatures corporelles.

On demande trois choses sur le premier point : 1° La pluralité et la distinction des choses vient-elle de Dieu ? 2° L'inégalité des choses vient-elle aussi de Dieu ? 3° Y a-t-il un seul ou plusieurs mondes ?

ARTICLE I.

La pluralité et la distinction des choses vient-elle de Dieu ?

Il paroît que la pluralité et la distinction des choses ne vient pas de Dieu. 1° Ce qui est un produit un effet pareillement un. Or Dieu est souverainement un, comme nous l'avons prouvé dans une discussion précédente. Donc son effet est un aussi.

2° L'effet ressemble à la cause exemplaire. Or Dieu, nous l'avons prouvé, est la cause exemplaire de son effet. Puis donc que Dieu est un, son effet l'est de même, et non multiple, non distinct.

3° L'effet est proportionné à la fin. Or la fin des créatures est une, car elle est la bonté divine, comme nous l'avons vu. Donc l'effet du Créateur est un.

QUÆSTIO XLVII.

De distinctione rerum in communi, in tres articulos divisa.

Post productionem creaturarum in *esse*, considerandum est de distinctione rerum.

Erit autem hæc consideratio tripartita : nam primò considerabimus de distinctione rerum in communi ; secundò, de distinctione boni et mali ; tertiò, de distinctione spiritualis et corporalis creaturæ.

Circa primum quæruntur tria : 1° De ipsa rerum multitudine seu distinctione. 2° De earum inæqualitate. 3° De unitate mundi.

ARTICULUS I.

Utrùm rerum multitudo et distinctio sit à Deo.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd rerum multitudo et distinctio non sit à Deo. Unum enim semper natum est unum facere. Sed Deus est maximè unus, ut ex præmissis patet (qu. 11, art. 4). Ergo non producit nisi unum effectum.

2. Præterea, exemplatum assimilatur suo exemplari. Sed Deus est causa exemplaris sui effectùs, ut dictum est (qu. 44, art. 3). Ergo cùm Deus sit unus, effectus ejus est unus tantùm, et non distinctus.

3. Præterea, ea quæ sunt ad finem, proportionantur fini. Sed finis creaturæ est unus, scilicet divina bonitas, ut suprà ostensum est (qu. 44, art. 4). Ergo effectus Dei non est nisi unus.

(2) De his etiam *Contra Gent.*, lib. II, cap. 39, usque ad 45 inclusivè, ut et lib. III, 97 ; et quæst. 3, de potent., art. 1, ad 9 et art. 16, in corp. ; et *Opusc.*, 3, cap. 71, 72, 73, 101 ; et in XII, *Metaph.*, lect. 2, circa finem.

Mais il est écrit, *Gen.*, I, 4 et 6 : « Dieu divisa la lumière des ténèbres ,.... et sépara les eaux d'avec les eaux. » Donc la distinction et la pluralité des choses vient de Dieu (1).

(Conclusion. — Puisque Dieu a produit le monde pour manifester sa bonté en la communiquant aux créatures, la pluralité et la distinction des choses ne vient pas de la matière seule ou jointe à un agent ; elle ne vient pas non plus des causes secondes, mais de l'intention du suprême Ordonnateur.)

Il faut dire ceci : on a expliqué de différentes manières la distinction des choses. D'abord quelques-uns l'ont attribué à la matière seule ou jointe à un agent : à la matière seule, car Démocrite et les premiers naturalistes,

(1) Notre saint auteur nous a dit, dans une question précédente, que les philosophes se sont élevés progressivement dans la connoissance de la vérité.

Thalès, fondateur de l'école ionienne, pensoit que la matière tout entière, les substances et les accidents sont éternels, que le monde a toujours existé tel qu'il est, qu'il n'y a ni cause ni effet dans l'univers.

Platon, Socrate et Démocrite croyoient bien les substances éternelles, mais ils disoient que leurs modalités accidentelles ont été produites dans le temps. Ces philosophes admettoient donc, par un progrès réel, une cause agissante, l'un les idées, l'autre le cercle oblique, l'autre le mouvement des corpuscules élémentaires. Ce que nous avons nommé en dernier lieu, c'est le système des atomes larges et minces, ronds et cornus, voltigeant éternellement dans l'espace, s'accrochant les uns aux autres et formant le plus beau monde possible; système qui fut inventé par Leucippe, prôné par Epicure, chanté par Lucrèce, un peu replâtré dans les tourbillons de Descartes, notablement amendé dans la terre pâteuse de Woodward et beaucoup embelli dans les transformations périodiques de Buffon.

Les néoplatoniciens, les gnostiques, Avicenne, perfectionnant la cause seconde des anciens philosophes, ont dit que le monde a été formé par le demiurge, par les éons, par les anges. Ces rêves ont été réfutés précédemment.

Enfin la doctrine catholique enseigne que le Dieu suprême Ordonnateur a tout fait « avec nombre, poids et mesure, » donnant aux choses leurs formes, leur nature et leurs lois, façonnant la terre de ses mains, compassant les astres, équilibrant les mondes. Il suffit de jeter les yeux sur le premier chapitre de la Genèse pour s'en convaincre : « Dieu a créé le ciel et la terre, » dit le saint Livre; « il a séparé la lumière et les ténèbres, » pour produire le jour et la nuit; « il a divisé les eaux d'avec les eaux, » pour former le firmament, la terre et la mer; il a fait pousser « l'herbe verte qui porte la graîne et des arbres fruitiers qui portent du fruit : » il a mis dans le firmament du ciel « deux grands corps lumineux, l'un plus grand, l'autre plus petit; » il a dit aux eaux de produire « les animaux vivants qui nagent dans l'eau, et les oiseaux qui volent sur la terre; » c'est par son ordre que sont nés « les animaux vivants, chacun dans son espèce, les animaux domestiques, les reptiles, et les bêtes de la terre selon leurs différentes espèces; » puis il a formé l'homme à son image et à sa ressemblance; » puis enfin « il a vu toutes les choses qu'il avoit faites, et elles étoient très-bonnes. »

Sed contra est, quod dicitur *Genes.*, I, quòd « Deus distinxit lucem à tenebris, et divisit aquas ab aquis. » Ergo distinctio et multitudo rerum est à Deo.

(Conclusio. — Cùm propter bonitatem suam communicandam condiderit Deus creaturas, et per illas repræsentandam; non ex materia, vel ex agente et materia, aut ex secundis causis, sed ex intentione primi agentis et Dei, multæ et diversæ naturæ processerunt.)

Respondeo dicendum, quòd causam distinctionis rerum multipliciter aliqui assignaverunt. Quidam enim attribuerunt eam materiæ, et hoc vel soli vel simul cum agente : soli quidem materiæ, sicut Democritus et omnes antiqui naturales (1) ponentes solam causam materia-

(1) Ut lib. I, *Physicorum*, cap. 5, text. 41, de Democrito et Parmenide, cap. 6, autem text. 5, de Anaxagora; lib. III, cap. 4, text. 27, de hoc rursus ac Democrito; lib. VIII, cap. 1, text. 2, de Anaxagora rursus et Empedocle; ac lib. I, *Metaphys.*, versùs finem cap. 4, de Democrito et Leucippo.

ne reconnoissant point de cause spirituelle, disoient que le mouvement des corps élémentaires a produit fortuitement la diversité dans le monde ; à la matière jointe à un agent, car Anaxagore enseignoit qu'une cause intelligente a démêlé les choses confusément éparses dans la masse des éléments. Cette double théorie doit être rejetée pour deux raisons. Nous avons prouvé que la matière a été créée par Dieu ; si donc elle forme des êtres multiples et distincts, nous devons l'attribuer à la cause suprême. D'ailleurs la matière est pour la forme, et non la forme pour la matière ; or les choses se distinguent et se multiplient par les formes : donc leur pluralité distinctive ne vient pas de la matière, mais la matière a été créée sans formes afin qu'elle pût les recevoir toutes (1).

Ensuite quelques auteurs ont attribué la distinction des choses aux agents secondaires. Ainsi Avicenne dit : Dieu, par la connoissance de lui-même, a créé la première intelligence. Et comme cette intelligence renferme la puissance et l'acte (puisqu'elle n'est pas son être à elle-même), elle a produit une seconde intelligence en connoissant la cause suprême, puis le corps mobile du ciel en connoissant son être potentiel, puis encore l'ame du ciel en connoissant son être actuel. Deux raisons militent aussi contre ce système. Dieu seul possède la vertu créatrice, nous l'avons montré précédemment : Dieu seul produit donc tous les êtres qui impliquent la création dans leur existence ; en d'autres termes, Dieu produit tous les êtres qui ne sont pas soumis à la génération et à la corruption. D'une autre part, la distinction et la variété des choses viendroit, dans cette théorie, non pas de l'intention du premier agent, mais du concours

(1) *Gen.*, I, 2 : « La terre étoit informe et nue. » Dans le Grec : invisible et informe, ou sans ornement et sans préparation.

---

lem, secundùm quos distinctio rerum provenit à casu secundùm motum materiæ ; materiæ verò et agenti simul distinctionem et multitudinem rerum attribuit Anaxagoras, qui posuit intellectum distinguentem res, extrahendo quod erat permixtum in materia. Sed hoc non potest stare propter duo. Primò quidem, quia ostensum est (qu. 44, art. 2), quòd etiam ipsa materia à Deo creata est : unde oportet etiam distinctionem, si qua est ex parte materiæ, in altiorem causam reducere. Secundò, quia materia est propter formam, et non è converso ; distinctio autem rerum est per formas proprias : non ergo distinctio est in rebus propter materiam ; sed potiùs è converso in materia creata est difformitas, ut esset diversis formis accommodata.

Quidam verò attribuerunt distinctionem rerum secundis agentibus, sicut Avicenna qui dixit quòd Deus intelligendo se, produxit intelligentiam primam ; in qua (quia non est suum *esse* ex necessitate, incidit compositio potentiæ et actûs, ut infrà patebit (qu. 50), sic igitur prima intelligentia in quantum intelligit causam primam, produxit secundam intelligentiam ; in quantum autem intelligit se secundùm quòd est in potentia, producit corpus cœli quod movet ; in quantum verò intelligit se secundùm illud quod habet de actu, produxit animam cœli. Sed hoc non potest stare, propter duo. Primò quidem, quia ostensum est (qu. 45, art. 5) quòd creare solius Dei est : unde ea quæ non possunt causari nisi per creationem, à solo Deo producuntur. Et hæc sunt omnia quæ non subjacent generationi et corruptioni. Secundò, quia secundùm hanc positionem non proveniret ex intentione primi agentis universitas rerum (1), sed

(1) Sic passim in impressis, gothicis, manuscriptis. Quidni potiùs *diversitas?* Ex eo enim quod rerum universitas esset à casu infert etiam quòd à casu proinde complementum ipsius universi dicendum esset. Nugatoriè autem ex eo inferretur quòd ipsamet universitas esset à casu, quia sic idem per idem probaretur.

d'une multitude de choses, c'est-à-dire du hasard; alors le complément de l'univers, sa dernière perfection, l'ordre qui repose sur la diversité, seroit pareillement l'œuvre du sort aveugle, ce qui ne peut être.

Il faut donc dire que la distinction et la multiplicité des choses a trouvé son principe dans les desseins du premier agent. Dieu a fait le monde pour manifester sa bonté dans ses ouvrages, pour en établir l'image dans les êtres. Et comme une seule créature n'auroit pu représenter cette bonté suffisamment, il a produit des créatures multiples et diverses afin qu'elles se suppléent les unes les autres dans la représentation de ses attributs; car la perfection qui est une et simple dans le Créateur, est multiple et divisée dans les créatures. L'univers entier représente donc la bonté suprême (1) plus parfaitement que ne pourroit le faire un seul être créé. Et puisque les choses trouvent dans la sagesse divine la première cause de leur distinction, Moïse dit qu'elles sont distinctes dans le Verbe, qui est la conception de la sagesse éternelle. C'est ce qu'indique cette parole, *Gen.*, I, 3 et 4 : « Dieu dit : que la lumière soit faite... ; et il sépara la lumière des ténèbres (2). »

Je réponds aux arguments : 1° L'agent naturel opère par la forme essentielle, qui est nécessairement une dans l'être un : son effet doit donc avoir aussi le caractère de l'unité. Mais l'agent volontaire, tel qu'est le Créateur,

(1) Nous rappelons que le mot *bonté* ne désigne pas, dans ces sortes de passages, la tendresse, la miséricorde, la munificence de Dieu; mais l'excellence de son être, l'infinie perfection de son essence adorable.

(2) « Dieu dit : » c'est le Verbe qui parle dans la Trinité. « Il sépara la lumière des ténèbres, » la matière lumineuse de la matière pesante et grossière. « Et il vit que la lumière étoit bonne. » Sur quoi saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, XI, 21 : « S'il n'avoit fallu que nous signaler l'instrument, cette parole eût suffi : « Dieu dit : Que la lumière soit, et la lumière fut; » et nous aurions su, non-seulement que Dieu l'a faite, mais aussi qu'il l'a faite par son Verbe. Mais comme il étoit nécessaire de nous faire connoître ces trois choses : par qui, comment et pourquoi la créature a été faite, nous lisons : « Dieu dit : Que la lumière soit, et la lumière fut.....; et Dieu vit que la lumière étoit bonne. » Si donc nous demandons l'auteur de la lumière, le voilà : « Dieu; » l'instrument, le voici : il dit : « Que la lumière soit, et elle fut; » la raison : « parce qu'elle étoit bonne. » Il n'est point d'artisan plus excellent que Dieu, ni d'art plus puissant que le Verbe de Dieu, ni de raison meilleure que la bonté de l'œuvre de Dieu. »

---

ex concursu multarum causarum agentium. Tale autem dicimus provenire à casu : sic igitur complementum universi, quod in diversitate rerum consistit, esset à casu; quod est impossibile.

Unde dicendum est, quòd distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in *esse* propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repræsentandam. Et quia per unam creaturam sufficienter repræsentari non potest, produxit multas creaturas et diversas; ut quod deest uni ad repræsentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia : nam bonitas quæ in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim. Unde perfectiùs participat divinam bonitatem et repræsentat eam totum universum, quàm alia quæcumque creatura. Et quia ex divina sapientia est causa distinctionis rerum, ideo Moyses dicit res esse distinctas verbo Dei, quod est conceptio sapientiæ. Et hoc est quod dicitur *Gen.* primo « Dixit Deus : Fiat lux ; et divisit lucem à tenebris. »

Ad primum ergo dicendum, quòd agens per naturam, agit per formam per quam est, quæ unius tantum est una; et ideo non agit nisi unum. Agens autem voluntarium, quale est Deus, ut suprà ostensum est (qu. 19, art. 4),

opère par la forme intellectuelle. Eh bien, nous l'avons prouvé, Dieu peut, sans blesser son unité et sa simplicité souveraine, connoître des choses différentes : il peut donc aussi, bien qu'il soit un, créer des êtres multiples et divers.

2° L'objection seroit fondée, s'il s'agissoit de la copie qui représente parfaitement l'exemplaire ; car elle ne pourroit alors se multiplier que dans la matière, et voilà pourquoi l'image éternelle du Souverain Etre, son empreinte parfaite est une. Mais l'exemplaire premier, l'essence divine n'est point représentée parfaitement par une seule créature : rien n'empêche donc qu'elle le soit par plusieurs. On peut dire aussi que les idées divines sont les exemplaires des choses, et que la pluralité des choses correspond à la pluralité des idées divines.

3° Dans les choses spéculatives, le moyen de la preuve évidente est un, mais le moyen de la preuve probable est multiple. Il n'en est pas autrement dans les choses pratiques : quand le moyen est, pour ainsi dire, adéquat à la fin, un seul suffit. Mais la créature n'égale pas la fin qui est Dieu : Dieu devoit donc produire des créatures multiples.

ARTICLE II.

L'inégalité des choses vient-elle de Dieu?

Il paroît que l'inégalité des choses ne vient pas de Dieu. 1° L'agent très-bon doit produire un effet très-bon. Or, parmi des choses très-bonnes, les unes ne sont pas meilleures que les autres : donc Dieu, agent très-bon, a fait toutes les choses égales.

2° L'unité produit l'égalité, comme le dit le Philosophe. Or Dieu est un : donc il a produit l'égalité dans les choses.

3° Il est de la justice de donner également, toutes choses étant égales.

---

agit per formam intellectam. Cùm igitur Deum multa intelligere non repugnet unitati et simplicitati ipsius, ut supra ostensum est (qu. 15, art. 2), relinquitur quòd licèt sit unus, possit multa facere.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa teneret de exemplato quod perfectè repræsentat exemplar; quod non multiplicatur nisi materialiter : unde imago increata, quæ est perfecta, est una tantùm. Sed nulla creatura repræsentat perfectè exemplar primum quod est divina essentia, et ideo potest per multa repræsentari. Et tamen secundùm quòd ideæ dicuntur exemplaria, pluralitati rerum correspondet in mente divina pluralitas idearum.

Ad tertium dicendum, quòd in speculativis medium demonstrationis quod perfectè demonstrat conclusionem, est unum tantùm; sed media probabilia sunt multa. Et similiter in operativis, quando id quod est ad finem, adæquat (ut ita dixerim) finem, non requiritur quòd sit nisi unum tantùm. Sed creatura non sic se habet ad finem qui est Deus : unde oportuit creaturas multiplicari.

ARTICULUS II.

Utrùm inæqualitas rerum sit à Deo.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd inæqualitas rerum non sit à Deo. « Optimi enim est optima adducere. » Sed inter optima unum non est majus altero. Ergo Dei, qui est optimus, est omnia æqualia facere.

2. Præterea, æqualitas est effectus unitatis, ut dicitur in V. *Metaphys.*, text. 20. Sed Deus est unus : ergo fecit omnia æqualia.

3. Præterea, justitiæ est inæqualia inæquali-

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. 2, cap. 39, usque ad 45 inclusivè; ut et lib. 3, cap. 97; et quæst. 3, de potent., art. 16; et quæst. de anima, art. 7, in corp.

Or, d'une part, Dieu est juste dans toutes ses œuvres (1); d'une autre part, la communication de l'être précède toute inégalité dans les choses. Donc Dieu a fait toutes les choses égales.

Mais il est écrit, *Eccli.*, XXXIII, 7 : « Pourquoi un jour surpasse-t-il un autre jour, une lumière une autre lumière, une année une autre année ? C'est la science du Seigneur qui les a distingués (2). »

(Conclusion. — Comme la sagesse divine a produit la pluralité et la distinction des choses, de même elle a produit l'inégalité des êtres, et non d'après leurs mérites ou leurs démérites.

Il faut dire ceci : Origène, voulant réfuter les hérétiques qui attribuoient la différence des choses à la lutte du bon et du mauvais principe, enseigna que Dieu fit primordialement tous les êtres égaux, mais que le libre arbitre amena bientôt l'inégalité dans le monde; voici toute sa théorie. Le Créateur n'a tiré du néant que les êtres spirituels, leur donnant à tous les mêmes prérogatives, les mêmes perfections, la même nature. Parmi ces créatures, les unes s'attachèrent plus ou moins étroitement à leur divin Auteur, et les autres s'en éloignèrent pareillement à des degrés divers, avec plus ou moins de malice. Celles qui s'étoient tournées librement vers le bien, le juste Rémunérateur les mit, suivant la diversité de leurs mérites, dans les divers ordres des anges; puis il enchaîna dans des corps plus ou moins parfaits, selon qu'elles s'étoient rendues plus ou moins coupables, celles qui s'étoient tournées vers le mal. De là la différence que nous remarquons dans les corps et dans toute la création.—Mais la première conséquence de cette doctrine, quelle est-elle? C'est que Dieu n'a pas créé les êtres corporels pour leur communiquer sa bonté souveraine, mais pour punir le péché; cela est-il conforme à cette

(1) *Ps.* CXLIV, 17 : « Le Seigneur est juste dans toutes ses voies, et saint dans toutes ses œuvres. » Dieu ne commet ni l'injustice ni le péché.

(2) Le Seigneur dit, *Exod.*, IV, 11 : « Qui a fait la bouche de l'homme? Qui a formé le muet et le sourd, celui qui voit et celui qui est aveugle? N'est-ce pas moi? » Voir *Job*, XXXVIII et XXXIX.

---

bus dare. Sed Deus est « justus in omnibus operibus suis. » Cùm ergo operationi ejus qua *esse* rebus communicat, non præsupponatur aliqua inæqualitas rerum, videtur quòd fecerit omnia æqualia.

Sed contra est, quod dicitur *Eccles.* XXXIII : « Quare dies diem superat, et iterum lux lucem, et annus annum, et sol solem? A Domini scientia separati sunt. »

(Conclusio. — Sicut divina sapientia multæ et diversæ creaturæ in *esse* processerunt, ita eadem ex causa rerum inæqualitas processit, et non ex meritis seu de meritis creaturarum.)

Respondeo dicendum, quòd Origenes, volens excludere positionem ponentium distinctionem in rebus ex contrarietate principiorum boni et mali, posuit à Deo in principio omnia creata esse æqualia. Dicit enim quòd Deus primò creavit creaturas rationales tantùm et omnes æquales : in quibus primò exorta est inæqualitas ex libero arbitrio; quibusdam conversis in Deum, secundùm magis et minùs; quibusdam, etiam secundùm magis et minùs, à Deo aversis. Illæ igitur rationales creaturæ quæ ad Deum per liberum arbitrium conversæ sunt, promotæ sunt ad diversos ordines angelorum, pro diversitate meritorum; illæ autem quæ aversæ sunt à Deo, sunt corporibus alligatæ diversis secundùm diversitatem peccati, et hanc causam dicit esse creationis et diversitatis corporum. Sed secundùm hoc universitas corporalium creaturarum non esset propter bonitatem Dei communicandam creaturis, sed ad puniendum peccatum;

parole de la *Genèse*, I, 31 : « Dieu vit toutes les choses qu'il avoit faites, et elles étoient très-bonnes. » Et saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, XI, 23 : « N'est-il pas insensé de prétendre que le soleil, unique dans ce monde unique, n'a pas été fait par le suprême artisan pour l'ornement et l'utilité de la création corporelle, mais qu'il a été destiné à renfermer une ame qui a mérité par son crime une telle prison ? Alors, si non plus une, mais deux, mais dix, mais cent ames avoient commis le même péché, cent soleils resplendiroient dans le monde (1). »

Voici donc ce qu'il faut enseigner. Comme la sagesse divine a ordonné la distinction des êtres, pareillement elle a établi leur inégalité : deux mots vont le faire comprendre. Il y a deux sortes de distinctions dans les choses : la distinction formelle, qui produit la différence spécifique ; et la distinction matérielle, qui engendre la différence numérique (1). Mais puisque la matière est pour la forme, la distinction matérielle est de même

(1) Après avoir prouvé contre les manichéens que le monde n'a pas été créé par deux principes, l'un bon et l'autre mauvais, saint Augustin ajoute que cette erreur ou plutôt ce délire atteste une profonde maladie dans l'intelligence et dans la foi ; puis il continue : « Ce qui doit beaucoup plus nous étonner, c'est que plusieurs, tout en admettant un principe unique de toutes choses, refusent d'admettre que tous les biens viennent de la bonté souveraine ; biens inférieurs à Dieu, mais toutefois l'œuvre de Dieu. Ecoutez ces docteurs, ils vous diront que les ames méritant des chaînes corporelles sont échelonnées du ciel à la terre à divers intervalles selon la diversité de leurs crimes ; si bien que la création du monde n'est pas la production du bien, mais la répression du mal. Voilà ce que pense Origène, voilà ce qu'il écrit ! Quoi ! un homme si savant, si profondément versé dans les saintes Lettres, ne voit pas combien cette erreur est contraire aux oracles divins ! L'Ecriture dit, après chaque œuvre de la création : « Dieu vit que cela étoit bon ; » et après la création entière : « Dieu vit tout ce qu'il avoit fait, et tout cela étoit très-bon. » Une œuvre bonne devoit sortir des mains d'un Dieu bon : voilà la raison de la création. Sans le péché, le mal ne seroit pas dans le monde ; et malgré le péché, tout bien n'est pas détruit dans le monde, car les esprits célestes sont demeurés pour le plus grand nombre fidèles à Dieu. Et la volonté mauvaise s'est vainement révoltée contre l'ordre universel : elle n'a pu se soustraire aux lois de la justice qui ordonne tout au bien. L'univers, avec les pécheurs, est comme un tableau avec ses ombres ; une perspective convenable en fait briller les beautés, quoique les ténèbres soient hideuses en elles-mêmes.

» Et si le monde n'avoit été fait que pour la réclusion des ames dans la prison des corps en expiation de leurs crimes, les moins coupables n'auroient-elles pas dû recevoir les corps les plus subtils et les plus légers, et les plus criminelles les corps les plus lourds et les plus grossiers ? Mais voilà que le démon, dont la perversité dépasse tout, a un corps subtil : l'homme, méchant il est vrai, mais infiniment moins ; je me trompe, l'homme encore innocent, avant son péché même, est revêtu d'un corps de terre ! » Vient ensuite le raisonnement qu'on a lu dans le texte.

(1) Le lion et le cheval diffèrent spécifiquement, parce qu'ils ont deux formes distinctes ; puis deux lions diffèrent numériquement, parce qu'ils ont deux corps pareillement distincts.

quod est contra illud quod dicitur, *Genes.*, primo : « Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona. » Et ut Augustinus dicit XI. *De Civit. Dei* (cap. 23) : « Quid stultius dici potest, quàm per istum solem ut in uno mundo unus esset, non decori pulchritudinis, vel saluti rerum corporalium consuluisse artificem Deum ; sed hoc potiùs evenisse, quia una anima sic peccaverat. Ac per hoc, si centum animæ peccassent, centum soles haberet hic mundus. »

Et ideo dicendum est quòd sicut sapientia Dei est causa distinctionis rerum, ita et inæqualitatis. Quod sic patet. Duplex enim distinctio invenitur in rebus : una formalis, in his quæ differunt specie ; alia verò materialis, in his quæ differunt numero tantùm. Cum autem materia sit propter formam, distinctio materia-

pour la distinction formelle. Aussi voyons-nous que, dans les choses incorruptibles, il n'y a qu'un individu dans chaque espèce, parce qu'il la conserve suffisamment; mais, dans les choses corruptibles, chaque espèce a plusieurs individus pour sa conservation. Cela nous montre que la distinction formelle a le pas sur la distinction matérielle. Eh bien, la distinction formelle implique toujours l'inégalité ; car les formes sont, d'après la remarque du Philosophe, comme des nombres qui diversifient les espèces par l'addition ou la soustraction de l'unité. C'est ainsi que les espèces, dans les choses naturelles, se trouvent pour ainsi dire étagées les unes sur les autres : les composés sont plus parfaits que les éléments, les plantes plus parfaites que les minéraux, les animaux plus que les plantes, les hommes plus que les animaux purs; et dans chacun de ces genres, on voit une espèce qui surpasse les autres en perfection. Nous devons donc le redire : de même que la sagesse divine a ordonné la distinction des choses, de même elle a établi leur inégalité pour la perfection du monde; car il seroit imparfait, si toutes les choses avoient le même degré de bonté.

Je réponds aux arguments : 1° L'agent très-bon devoit produire un effet très-bon : oui, si on le considère comme formant un tout dans ses parties ; non, si l'on envisage ses parties séparément; car l'animal seroit mauvais, si tous ses membres avoient la bonté de l'œil. Dieu a donc fait, autant que le permettoit la nature des êtres créés, un monde très-bon dans son ensemble ; mais les créatures, pour être bonnes en elles-mêmes, n'en sont pas moins meilleures les unes que les autres. Aussi l'historien sacré dit-il après chacune des œuvres de la création ce que nous lisons de la matière lumineuse, par exemple, *Gen.*, I, 4 : « Dieu vit que la lumière étoit bonne; » et de toutes les œuvres de la création, *Ibid.* I, 31 : « Dieu vit toutes les choses qu'il avoit faites, et elles étoient très-bonnes (1). »

(1) On a remarqué les deux termes du texte divin : *bon* appliqué à chaque élément, et *très-bon* attribué au monde entier.

---

lis est propter formalem. Unde videmus quòd in rebus incorruptibilibus non est nisi unum individuum unius speciei, quia species sufficienter conservatur in uno; in generalibus autem et corruptibilibus sunt multa individua unius speciei, ad conservationem speciei. Ex quo patet quòd principalior est distinctio formalis quàm materialis. Distinctio autem formalis semper requirit inæqualitatem : quia, ut dicitur in VIII. *Metaph.*, text. 10, vel cap. 3, formæ rerum sunt sicut numeri, in quibus species variantur per additionem vel subtractionem unitatis. Unde in rebus naturalibus gradatim species ordinatæ esse videntur : sicut mixta perfectiora sunt elementis; et plantæ, corporibus mineralibus; et animalia, plantis; et homines, aliis animalibus; et in singulis horum una species perfectior aliis invenitur. Sicut ergo divina sapientia causa est distinctionis rerum, propter perfectionem universi, ita et inæqualitatis : non enim esset perfectum universum, si tantùm unus gradus bonitatis inveniretur in rebus.

Ad primum ergo dicendum, quòd optimi agentis est producere totum effectum suum optimum, non tamen quòd quamlibet partem totius faciat optimam simpliciter, sed optimam secundùm proportionem ad totum; tolleretur enim bonitas animalis, si quælibet pars ejus haberet oculi dignitatem. Sic igitur et Deus totum universum constituit optimum, secundùm modum creaturæ; non autem singulas creaturas, sed unam aliâ meliorem. Et ideo de singulis creaturis dicitur *Genes.* I : « Vidit Deus lucem quòd esset bona, » et similiter de singulis; sed de omnibus simul dicitur : « Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona. »

2° L'unité enfante l'égalité d'abord, et la multiplicité ensuite. Aussi le Père qui a l'unité par appropriation, a-t-il avant tout engendré le Fils, dont l'égalité est un des attributs appropriés; puis il a produit les créatures, qui ont l'inégalité pour apanage. A la vérité, les créatures ont aussi une sorte d'égalité dans l'universalité des choses, l'égalité de proportion.

3° Le principe invoqué dans l'argument, principe qui a déterminé la conviction d'Origène, règle la distribution des récompenses : il prescrit de donner inégalement selon l'inégalité du mérite. Eh bien, quand Dieu constitua les choses, avoit-il à récompenser des mérites divers ou des dispositions plus ou moins bonnes dans la matière ? Non; il établit l'inégalité dans les êtres pour la perfection de l'univers. Pourquoi le couvert diffère-t-il des bases de l'édifice? Est-ce parce qu'il est de matière différente? Non encore; mais l'architecte le fait de matière différente pour la perfection de son ouvrage, il créeroit même cette matière s'il le pouvoit.

ARTICLE III.

Y a-t-il un seul monde ou plusieurs ?

Il paroît qu'il n'y a pas un seul monde, mais plusieurs. 1° Nous lisons dans saint Augustin, *Quæst.* LXXXIII, 46 : « Il seroit absurde de dire que Dieu a fait les choses sans raison. » Or Dieu pouvoit faire plusieurs mondes par la même raison qu'il en fait un seul; car sa puissance n'est pas limitée à tel ou tel effet, puisqu'elle est infinie. Donc Dieu a fait plusieurs mondes.

2° Si la nature fait toujours le meilleur, combien plus Dieu le fait aussi. Or il est meilleur qu'il y ait plusieurs mondes qu'un seul, car un plus

---

Ad secundum dicendum, quòd primum quod procedit ab unitate, est æqualitas, et deinde procedit multiplicitas. Et ideo à Patre (cui secundùm Augustinum (1) appropriatur *unitas*) processit Filius, cui appropriatur *æqualitas;* et deinde creatura, cui competit *inæqualitas;* sed tamen etiam a creaturis participatur quædam æqualitas, scilicet proportionis.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa est quæ movit Origenem; sed non habet locum nisi in retributione præmiorum, quorum inæqualitas debetur inæqualibus meritis. Sed in constitutione rerum non est inæqualitas partium per quamcunque inæqualitatem præcedentem vel meritorum vel dispositionis materiæ; sed propter perfectionem totius, ut patet etiam in operibus artis. Non enim propter hoc differt tectum à fundamento, quia habet diversam materiam; sed ut sit domus perfecta ex diversis partibus quærit artifex diversam materiam et faceret eam si posset.

ARTICULUS III.

Utrùm sit unus mundus tantùm.

Ad tertium sic proceditur (2). Videtur quòd non sit unus mundus tantùm, sed plures. Quia ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII, *Quæstionum* (qu. 46) : « Inconveniens est dicere quòd Deus sine ratione res creavit. » Sed eâ ratione qua creavit unum, potuit creare multos; cùm ejus potentia non sit limitata ad unius mundi creationem, sed est infinita, ut ostensum est (qu. 7 et 25). Ergo Deus plures mundos produxit.

2. Præterea, natura facit quod melius est, et multò magis Deus (3). Sed melius esset esse

(1) Sc. lib. I. *De doct. Christ.*, cap. 5, ubi ait, sub finem, quòd *in Patre unitas, in Filio æqualitas, in Spiritu sancto unitatis æqualitatisque concordia.*

(2) De his etiam 1. quæst. 3, de potent., art. 16; et in XII *Meth.*, l. 7, col. 9, fin.; et I. *cœli*, lect. 16, usque ad 22.

(3) Ex lib. I *Politicorum*, cap. 8, versùs finem; et lib. *de animalium incessu*, cap. 12,

grand nombre de biens vaut mieux qu'un nombre moindre. Donc Dieu a fait plusieurs mondes.

3° Tout ce qui a sa forme dans la matière, peut se multiplier numériquement sans altérer l'espèce, attendu que la multiplication numérique n'affecte que l'élément matériel (1). Or le monde a sa forme dans la matière ; car de même que *homme* désigne une forme pure et simple, tandis que *cet homme* révèle une forme reçue dans la matière : ainsi quand je dis *monde* j'énonce une forme et rien de plus, mais quand j'écris *ce monde,* je marque une forme existant dans la matière.

Mais l'Evangéliste dit, *Jean,* I, 10 : « Le monde a été fait par lui ; » *le monde,* au singulier : donc il est un (2).

(CONCLUSION. — Puisque Dieu a coordonné les créatures entre elles et par rapport à lui, nous devons admettre un seul monde, et non plusieurs.)

Il faut dire ceci : l'ordre universel manifeste l'ordre du monde. Le monde est un, si les choses existantes forment un ensemble harmonique, un tout compacte, étroitement uni dans ses parties. Or tous les êtres créés

(1) L'être spirituel est une forme pure et simple; l'être corporel renferme la forme et la matière. Or la forme constitue la nature et produit l'espèce ; la matière produit le nombre et constitue l'individu. L'être spirituel ne peut donc se multiplier sans changer l'espèce, puisque sa multiplication affecte la forme; mais l'être corporel n'altère pas l'espèce en se multipliant, puisque sa multiplicité tombe sur la matière. On voit assez que le nombre des hommes peut se doubler, se centupler sans apporter aucun changement dans l'espèce humaine; et nous comprendrons plus tard que le nombre des anges ne peut augmenter ni diminuer, sans varier les espèces qui forment le monde angélique.

(2) On pourroit ajouter d'autres textes à celui qu'on vient de lire. *Job* dit, XXVIII, 24 : « Il voit les extrémités du monde. » *Eccli.,* III, 11 : « Il a livré le monde à leur dispute. » *Matth.,* XIII, 35 : « Je révélerai des choses cachées depuis l'origine du monde. » *Ephes.,* I, 4 : « Il nous a élus en lui avant la constitution du monde ; » etc.

Saint Augustin, suivant le sentiment de Platon, avoit admis deux mondes : « le monde sensible et le monde intelligible. » Il rectifie cette erreur *Retract.* I, 3.

Au reste, le lecteur l'a remarqué depuis longtemps, la question n'est pas de savoir si le monde a plusieurs globes habités, mais on demande si tous les globes ne forment qu'un seul monde. *Pluralité des mondes* n'a donc pas ici le même sens que dans le livre de Fontenel, par exemple.

---

plures mundos, quàm unum, quia plura bona paucioribus meliora sunt. Ergo plures mundi facti sunt à Deo.

3. Præterea, omne quod habet formam in materia, potest multiplicari secundùm numerum, manente eadem specie, quia multiplicatio secundùm numerum est ex materia. Sed mundus habet formam in materia : sicut enim cùm dico, *homo,* significo formam; cum autem dico, *hic homo*, significo formam in materia; ita, cùm dicitur *mundus*, significatur forma; cùm autem dicitur *hic mundus,* significatur forma in materia. Ergo nihil prohibet esse plures mundos.

Sed contra est, quod dicitur *Joan.,* I : « Mundus per ipsum factus est : » ubi singulariter *mundum* nominavit, quasi uno solo mundo existente.

(CONCLUSIO. — Cùm universas creaturas ad se et invicem mirabilis quodam ordine instituerit Deus, unum tantùm mundum, et non plures ponere conveniens est.)

Respondeo dicendum, quòd ipse ordo in rebus à Deo creatis existens unitatem mundi manifestat. Mundus enim iste unus dicitur unitate ordinis, secundùm quòd quædam ad alia ordinantur. Quæcunque autem sunt à Deo, ordinem habent ad invicem et ad ipsum Deum, ut

post principium; et lib. I *de generat. animalium,* cap. 4, statim à principio quoad naturam ; sed quanto magis Deus author naturæ?

sont non-seulement enchaînés les uns aux autres, mais coordonnés par rapport à Dieu : donc ils forment un monde un. Les philosophes qui, méconnoissant la cause intelligente, attribuoient l'ordonnance et la formation des choses au hasard, admettoient la pluralité des mondes; ainsi Démocrite disoit que les atômes ont formé, dans leurs évolutions éternelles, non-seulement ce monde, mais une infinité d'autres.

Je réponds aux arguments : 1° Toutes les choses doivent être constituées dans un seul ordre et par rapport à une seule fin : voilà pourquoi le monde est un. Aussi Aristote déduit-il l'unité du Dieu provident de l'unité du monde, et Platon conclut l'unité du monde de l'unité de la cause exemplaire.

2° Aucun agent ne se propose la multiplicité matérielle pour fin; car cette sorte de multiplicité n'a pas de terme fixe, mais elle va directement à l'indéfini, si bien qu'elle répugne à l'idée de fin. Or quand on dit : « Plusieurs mondes sont meilleurs qu'un seul, » ce mieux-là implique nécessairement la pluralité matérielle ; dès lors Dieu ne pouvoit se le proposer, pourquoi ? Parce qu'il ne l'auroit jamais atteint ; car s'il avoit fait deux mondes, on pourroit dire encore : « Trois seroient meilleurs, » ainsi de suite, toujours, sans cesse, à l'infini.

3° Le monde se compose de toute la matière qu'il renferme. Car il ne peut exister que cette terre : s'il y en avoit une autre, elle se porteroit nécessairement vers notre planète comme vers son centre, et nous devons en dire autant de tous les globes qui forment l'univers (1).

(1) Dieu auroit-il pu créer d'autres planètes, d'autres étoiles, d'autres mondes? Oui : car sa science infinie renferme un nombre innombrable de types, de modèles, de plans, de combinaisons diverses; puis des astres créés, partant limités dans leur être, n'égaleroient jamais, quels que fussent leur nombre et leur grandeur, la puissance sans bornes.

Mais si le créateur avoit fait d'autres terres, d'autres cieux, tous ces globes formeroient-ils plusieurs mondes? Oui, selon les uns; non, selon les autres. On dit que nous ne devons pas limiter la puissance infinie. Assurément non; mais Dieu n'a-t-il pas agi selon la nature de son être et selon la nature des choses? Eh bien, la nature de Dieu veut qu'il fasse tout pour lui-même, puis la nature des choses commande aux corps d'agir les uns sur les autres : donc

---

ostensum est (qu. 11 et 21) : unde necesse est quòd omnia ad unum mundum pertineant. Et ideo illi potuerunt ponere plures mundos, qui causam mundi non posuerunt aliquam sapientiam ordinantem, sed casum ; ut Democritus qui dixit ex concursu atomorum factum esse hunc mundum, et alios infinitos.

Ad primum ergo dicendum, quòd hæc est ratio quare mundus est unus, quia debent omnia esse ordinata uno ordine et ad unum. Propter quod Aristoteles in XII. *Metaph.*, text. 52, ex unitate ordinis in rebus existentis, concludit unitatem Dei gubernantis; et Plato (in *Timæo*) ex unitate exemplaris probat unitatem mundi, quasi exemplati.

Ad secundum dicendum, quòd nullum agens intendit pluralitatem materialem, ut finem; quia materialis multitudo non habet certum terminum, sed de se tendit in infinitum : infinitum autem repugnat rationi finis. Cùm autem dicitur : « Plures mundos esse meliores quàm unum, » hoc dicitur secundùm multitudinem materialem : tale autem melius non est de intentione Dei agentis; quia eadem ratione dici posset quòd, si fecisset duos, melius esset quòd essent tres, et sic in infinitum.

Ad tertium dicendum, quòd mundus constat ex sua tota materia ; non enim est possibile esse aliam terram, quàm istam, quia omnis terra ferretur naturaliter ad hoc medium ubicunque esset. Et eadem ratio est de aliis corporibus quæ sunt partes mundi.

QUESTION XLVIII.

De la distinction des choses en particulier.

Nous devons parler maintenant de la distinction des choses en particulier, d'abord de la distinction du bien et du mal, puis de la distinction des créatures spirituelles et des créatures corporelles.

En étudiant le premier point, nous rechercherons quelle est la nature et quelle est la cause du mal.

Au sujet de la nature du mal, on demande : 1° Le mal est-il une essence? 2° Existe-t-il dans les choses? 3° Existe-t-il dans le bien comme dans son sujet? 4° Détruit-il le bien totalement? 5° La faute et la peine sont-elles une distinction suffisante du mal? 6° Enfin la peine participe-t-elle plus de la nature du mal que la faute?

ARTICLE I.

Le mal est-il une essence?

Il paroît que le mal est une essence? 1° Tout genre est une essence. Or le mal est un genre; car le Philosophe dit : « Le bien et le mal ne sont pas

tous les globes possibles auroient Dieu pour fin, d'une part; puis ils seroient enchaînés par des rapports réciproques, d'une autre part : donc ils formeroient un seul monde. L'unité constitue le caractère des ouvrages de Dieu, pourquoi? Parce que les ouvrages de Dieu sont la réalisation extérieure des idées divines; les idées divines sont l'intelligence infinie; l'intelligence infinie est l'essence suprême, infiniment simple, souverainement une.

Saint Thomas dit que, s'il existoit une autre terre, elle se porteroit naturellement vers celle que nous habitons. Cela n'est pas facile à comprendre. N'y a-t-il pas, de fait, des planètes qui ont la plus grande analogie avec la nôtre, qui semblent réunir les mêmes éléments que la nôtre, qui sont entourées d'une atmosphère ainsi que la nôtre, qui se couvrent périodiquement de neige surtout vers leurs pôles comme la nôtre. Mais quelle que soit leur nature, ces corps obéissent, de même que la terre, à deux forces qui sont dans un équilibre parfait, à la force attractive du soleil et à la force de projection : dès lors ils ne peuvent ni accélérer ou ralentir leur marche, ni rétrécir ou élargir leur orbite, ni s'échapper par la tangente : qu'on nous dise comment ils pourroient se porter vers nous?

QUÆSTIO XLVIII.

De rerum distinctione in speciali, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de distinctione rerum in speciali.

Et primò de distinctione boni et mali. Deinde de distinctione spiritualis et corporalis creaturæ.

Circa primum quærendum est de malo et de causa mali.

Circa malum quæruntur sex : 1° Utrùm malum sit natura aliqua. 2° An malum inveniatur in rebus. 3° Utrùm bonum sit subjectum mali. 4° Utrùm malum corrumpat totaliter bonum. 5° De divisione mali per pœnam et culpam. 6° Quid habeat plus de ratione mali, pœna vel culpa.

ARTICULUS I.

Utrùm malum sit natura quædam.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd malum sit natura quædam. Quia omne genus est natura quædam. Sed malum est quoddam genus. Dicitur enim in prædicamentis, quòd « bo-

(1) De his etiam I, *Sent.*, distinct. 46, art. 3, tum in corp., tum ad 4; et II, *Sent.*, dist. 34, quæst. 1, art. 2; et *Contra Gent.*, lib. 3, cap. 7, 8, 9, 11, art. 1; et quæst. 3, de potent., art. 6; et quæst. 1, de malo, art. 12; et *Opusc.* 3, cap. 115.

dans un genre, mais ils forment deux genres qui renferment les autres choses. » Donc le mal est une essence?

2° Toute différence constituant une espèce forme une essence. Or le mal est une différence qui constitue une espèce dans les choses morales; car la mauvaise habitude diffère spécifiquement de la bonne, soit pour exemple l'avarice et la libéralité. Donc le mal est une essence.

3° Deux contraires forment deux essences. Or le bien et le mal ne sont point opposés comme la possession et la privation, mais comme deux contraires; le Philosophe le prouve par la considération que le bien et le mal ont un intermédiaire, et qu'on peut aller de l'un à l'autre. Donc le mal est une essence.

4° Ce qui n'est pas une essence ne peut agir. Or le mal agit, puisqu'il détruit le bien. Donc le mal est une essence, un être, une entité positive.

5° Rien ne peut concourir à la perfection de l'univers que ce qui est être ou essence. Or le mal concourt à la perfection de l'univers; car saint Augustin dit, *Enchir.*, X : « Il résulte de toutes les choses une admirable beauté de l'univers, où le mal bien ordonné, mis à sa place, fait ressortir le bien dans une plus vive lumière. » Donc le mal est une nature, une essence.

Mais saint Denis dit, *De div. Nom.*, IV, 4 : « Le mal n'est ni existant, ni bon (1). »

(1) Une secte de philosophes et trois sectes d'hérétiques ont enseigné que le mal existe réellement comme être, comme substance, comme nature positive : les pythagoriciens le croyoient incréé ainsi que la matière; les manichéens le disoient créé par le principe mauvais; les gnostiques en faisoient la cause de la douleur et des vices; puis les soi-disant réformateurs du seizième siècle soutenoient qu'il forme l'essence de l'homme déchu.

Les chrétiens enseignent que le mal n'est ni une substance ni une négation pure, mais la privation de la bonté et de la perfection requise dans les choses. Qu'est-ce que le mal, demande saint Augustin, *Enchir.*, XI, si ce n'est la privation du bien? » — Le mal, dit ailleurs le même Père, *De naturâ boni*, le mal n'est autre chose que la corruption soit des modes, soit de l'espèce, soit de l'ordre. »

Cette doctrine est clairement enseignée par l'Ecriture sainte. Nous lisons, *Gen.*, I, 31 :

---

num et malum non sunt in genere, sed sunt genera aliorum. » Ergo malum est natura quædam.

2. Præterea, omnis differentia constitutiva alicujus speciei est natura quædam. Malum autem est differentia constitutiva in moralibus; differt enim specie malus habitus a bono, ut liberalitas ab illiberalitate. Ergo malum significat naturam quandam.

3. Præterea, utrùmque contrariorum est natura quædam. Sed malum et bonum non opponuntur ut privatio et habitus, sed ut contraria; ut probat Philosophus in prædicamentis (1), per hoc quòd inter bonum et malum est aliquid medium et à malo potest fieri reditus ad bonum. Ergo malum significat naturam quandam.

4. Præterea, quod non est, non agit. Sed malum agit, quia corrumpit bonum. Ergo malum est quoddam ens, et natura quædam.

5. Præterea, ad perfectionem universitatis rerum non pertinet nisi quod est ens et natura quædam. Sed malum pertinet ad perfectionem universitatis rerum; dicit enim Augustinus (2) in *Enchir.*, quòd « ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo, in qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum et suo loco positum, eminentius commendat bona. » Ergo malum est natura quædam.

Sed contra est, quòd Dionysius dicit, IV, *De divin. Nom.*, art. 4 : « Malum non est existens, neque bonum. »

(1) Eodem loco ex quo sumptum est quod argumento 1 præmittitur, nimirum in capite de oppositis.

(2) Nempe cap. 10, circa finem, et 11 statim a principio.

(Conclusion. — Le mal n'est ni quelque chose d'existant ni une nature, mais il est la privation du bien.)

Il faut dire ceci : les contraires se connoissent par les contraires : c'est ainsi que les ténèbres nous sont pour ainsi dire manifestées par la lumière; nous devons donc chercher la nature du mal dans la nature du bien. Or le bien est, nous le savons, tout ce qui est appété ; et comme les choses appètent leur être et leur perfection, il suit que l'être et la perfection constitue la nature du bien. Le mal n'est donc pas un être, une forme, une nature; mais il est l'absence du bien. On comprendra maintenant les paroles de l'Aréopagite, que « le mal n'est ni existant ni bon ; » puisque l'idée de l'être et celle du bien s'impliquent l'une l'autre, le mal doit exclure à la fois ces deux idées.

Je réponds aux arguments : 1° Les pythagoriciens faisoient deux genres du bien et du mal, parce qu'ils voyoient une substance dans cette dernière entité. C'est d'après cela que Aristote a prononcé la parole objectée ; car il a coutume d'apporter, surtout dans ses livres sur la logique, des exemples fondés sur l'autorité des philosophes. On peut donner encore une autre réponse. Le chef des péripatéticiens dit, dans la *Métaphysique*, que la première contrariété est celle de la possession et de la privation; car elle se retrouve dans tous les cas, puisque de deux contraires l'un est toujours imparfait à l'égard de l'autre, comme le blanc à l'égard du noir et l'amer à l'égard du doux. Sous ce rapport, le bien et le mal forment deux genres,

« Dieu vit toutes les choses qu'il avoit faites, et elles étoient très-bonnes. » *Eccli.*, III, 11 : « Il a fait toutes les choses bonnes. » Et *Timoth.*, IV, 4 : « Tout ce que Dieu a créé est bon. » D'après ces paroles, tout ce que Dieu a créé est bon; or Dieu a créé toutes les substances, comme nous l'avons vu précédemment : donc le mal n'est pas une substance.

(Conclusio. — Non existens aliquid, vel natura aliqua, sed ipsa boni absentia malum est.)

Respondeo dicendum, quòd unum oppositorum cognoscitur per alterum; sicut per lucem, tenebræ : unde et quid sit malum, oportet ex ratione boni accipere. Diximus autem supra quòd (1) bonum est omne id quod est appetibile; et sic, cum omnis natura appetat suum *esse* et suam perfectionem, necesse est dicere quòd *esse* et perfectio cujuscunque naturæ rationem habeat bonitatis. Unde non potest esse quòd malum significet quoddam *esse* aut quandam formam seu naturam : relinquitur ergo quòd nomine mali significetur quædam absentia boni. Et pro tanto dicitur quòd « malum neque est existens, neque bonum; » quia cùm ens in quantum hujusmodi sit bonum, eadem est remotio utrorumque.

Ad primum ergo dicendum, quòd Aristoteles ibi loquitur secundùm opinionem Pythagoricorum, qui *malum* existimabant esse naturam quandam, et ideo *bonum* et *malum* ponebant genera (2) : consuevit enim Aristoteles (et præcipuè in libris logicalibus) ponere exempla quæ probabilia erant suo tempore secundùm opinionem aliquorum Philosophorum. Vel dicendum sicut dicit Philosophus in IV. *Metaphys.*, quòd « prima contrarietas est habitus et privatio; » quia scilicet in omnibus contrariis salvatur, cùm semper unum contrariorum sit imperfectum respectu alterius, ut nigrum respectu albi et amarum respectu dulcis. Et pro tanto bonum et malum dicuntur genera, non simpliciter, sed

(1) Scilicet quæst. 5, art. 1, ex I *Ethicorum;* et art. 3; et ex eorum resumptione quæ art. 1 dicta erant; et art. 5, rursus ex iteratâ resumptione utriusque prædicti articuli.

(2) Unum quidem *finiti*, nempe bonum ; alterum verò *infiniti*, scilicet malum; ut ex lib. II *Ethicorum*, cap. 5, græco-lat., prope finem, vel in antiquis ex cap. 7, statim a principio colligitur. Appendix autem sequens quarti *Metaphys.*, colligitur ex textu 6, vel cap. 2, sed expressiùs, imo expressissimè sub his verbis lib. 10, text. 15, vel cap. 7.

non point absolus, mais relatifs aux contraires; car de même que toute forme renferme l'idée du bien, ainsi toute privation implique comme telle l'idée du mal.

2° Le bien et le mal ne sont des différences constitutives que dans les choses morales. Ces choses se spécifient par la fin, objet de la volonté d'où dépend la moralité ou l'immoralité des actes humains. Et comme le bien implique l'idée de fin, le bien et le mal constituent des différences spécifiques en morale; le bien par lui-même, le mal accessoirement en écartant la fin légitime. Toutefois l'éloignement de cette fin ne constitue une espèce dans la morale qu'en s'unissant à une fin illégitime, de même que la privation de la forme substantielle se joint toujours dans la nature à une autre forme. En conséquence le mal, qui forme une différence constitutive dans la morale, est un certain bien joint à la privation d'un autre bien : ainsi l'intempérant ne se propose pas pour fin la privation du bien de la raison, mais la jouissance des sens hors de l'ordre exigé par la raison. Le mal ne forme donc pas une différence constitutive par sa nature, mais par le bien qui l'accompagne (1).

3° Ces réflexions renferment la réponse au troisième argument. Le Philosophe parle, dans l'endroit cité, du bien et du mal moral. Or ce bien et ce mal-là trouvent entre eux comme un milieu; car l'un est ce qui est ordonné, l'autre ce qui est non-seulement désordonné, mais nuisible à un autre. C'est pourquoi le Stagyrite dit, *Eth.*, IV, 1 : « Le prodigue est vain, mais n'est pas mauvais (2). » On peut revenir au bien du mal moral, mais non des autres maux : ainsi l'aveugle ne peut revenir à l'usage de la vue, bien que la cécité soit un mal (3).

(1) Saint Thomas nous a dit, *quest.* XXV, *art.* 3 : « Le péché est un défaut de perfection dans l'acte; en sorte que pécher, c'est défaillir dans l'action. » Cet aperçu, simple à la fois et profond, répand un grand jour sur la réponse qu'on vient de lire.

(2) Parce qu'il ne nuit pas à un autre.

(3) Le mal physique est la privation totale du bien; mais le mal moral, nous le lisions tout

---

contrariorum; quia sicut omnis forma habet rationem boni, ita omnis privatio (in quantum hujusmodi) habet rationem mali.

Ad septimum dicendum, quòd bonum et malum non sunt differentiæ constitutivæ nisi in moralibus, quæ recipiunt speciem ex fine, qui est objectum voluntatis à quo moralia dependent, et quia bonum habet rationem finis, ideo bonum et malum sunt differentiæ specificæ in moralibus; *bonum* per se sed *malum* in quantum est remotio debiti finis. Nec tamen remotio debiti finis constituit speciem in moralibus, nisi secundùm quòd adjungitur fini indebito : sicut neque in naturalibus invenitur privatio formæ substantialis nisi adjuncta alteri formæ. Sic igitur malum quod est differentia constitutiva in moralibus, est quoddam bonum adjunctum privationi alterius boni : sicut finis intemperati est non quidem carere bono rationis, sed delectabile sensûs absque ordine rationis. Unde malum, in quantum malum, non est differentia constitutiva, sed ratione boni adjuncti.

Et per hoc etiam patet responsio ad tertium. Nam ibi Philosophus loquitur de bono et malo, secundùm quòd inveniuntur in moralibus : sic enim inter bonum et malum invenitur medium; prout *bonum* dicitur quod est ordinatum; *malum* autem quod non solùm est deordinatum, sed etiam nocivum alteri. Unde dicit Philosophus in IV. *Eth.* (cap. 1), quòd « prodigus vanus quidem est, sed non malus. Ab hoc etiam malo quod est secundùm morem contingit fieri reditum ad bonum, non autem ex quocunque malo; non enim ex cæcitate fit reditus ad visionem, cùm tamen cæcitas sit malum quoddam.

4° On peut agir de trois manières. D'abord formellement, comme la blancheur rend un objet blanc : ainsi le mal corrompt le bien par son caractère privatif, car il en est lui-même la privation et la corruption. Ensuite on agit effectivement, comme le peintre qui blanchit la muraille; puis par l'énergie de la cause finale, en déterminant à l'action. Or le mal n'agit point de ces deux manières par sa nature, comme privation, mais en vertu du bien qu'il renferme; car tout acte effectif procède d'une forme, et tout ce qu'on désire comme fin est une perfection. C'est ce qui fait dire à l'Aréopagite, *De div. Nom.*, IV, 4 : « Le mal n'agit ni ne fait agir que par le bien qui l'accompagne; il ne renferme en lui-même rien qui appelle les désirs de la volonté. »

5° Déjà nous l'avons remarqué, les diverses parties du monde sont coordonnées de telle sorte qu'elles se servent d'exemplaire, de fin, de support et de contrepoids. Or le mal ne peut remplir aucune de ces fonctions par lui-même; il n'entre donc dans l'ordre de l'univers, il ne concourt à sa perfection que d'une manière accidentelle, en vertu du bien qui l'accompagne.

ARTICLE II.

Le mal existe-t-il dans les choses?

Il paroît que le mal n'existe pas dans les choses. 1° Tout ce qui existe dans les choses est être on non-être. Or l'Aréopagite dit, *De div. Nom.*,

à l'heure, « est un certain bien joint à la privation d'un autre bien. » Il n'y a donc point de milieu entre le bien et le mal physique, mais il y en a un entre le bien et le mal moral. Voilà pourquoi l'aveugle ne peut revenir à l'usage de la vue, tandis que le pécheur peut revenir à la vertu.

Ad quartum dicendum, quòd aliquid agere dicitur tripliciter. Uno modo *formaliter*, eo modo loquendi quo dicitur albedo facere album; et sic malum etiam ratione ipsius privationis dicitur corrumpere bonum, quia est ipsa corruptio vel privatio boni. Alio modo dicitur aliquid agere *effectivè*, sicut pictor dicitur facere album parietem; tertio modo « per modum causæ finalis, » sicut finis dicitur efficere movendo efficientem. His autem duobus modis malum non agit aliquid per se, id est, secundùm quòd est privatio quædam, sed secundùm quòd ei bonum adjungitur : nam omnis actio est ab aliqua forma, et omne quod desideratur ut finis est perfectio aliqua. Et ideo, ut Dionysius dicit ubi supra : « Malum non agit neque desideratur nisi virtute boni adjuncti; per se autem (1) est infinitum et præter voluntatem et intentionem. »

Ad quintum dicendum, quòd sicut suprà dictum est, partes universi habent ordinem ad invicem secundùm quòd una agit in alteram, et est finis alterius, et exemplar : hæc autem (ut dictum est) non possunt convenire malo nisi ratione boni adjuncti : unde malum neque ad perfectionem universi pertinet, neque sub ordine universi concluditur, nisi per accidens; id est, ratione boni adjuncti.

ARTICULUS II.

Utrùm malum inveniatur in rebus.

Ad secundùm sic proceditur (2). Videtur quòd malum non inveniatur in rebus. Quicquid enim invenitur in rebus, vel est aliquid, vel privatio alicujus, quod est *non ens*. Sed Dionysius dicit, ubi supra, quòd « malum distat ab existente, et adhuc plus distat à non exis-

(1) Id est, si seorsim à bono et secundùm se quâ malum est, consideretur, ut § 31 et § 32 videre est. Dicitur autem *infinitum*, quia non uno modo determinato, sed variis et velut fortuitis contingit, sicut ibidem explicatur.

(2) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 34, art. 1; et *Contra Gent.*, lib. 3, cap. 4.

IV, 4 : « Le mal diffère de l'être, et plus encore du non-être. » Donc le mal n'existe pas dans les choses.

2° *Etre* et *chose* se traduisent l'un par l'autre. Si donc le mal existe comme être dans le monde, il est une chose; conséquence réfutée dans l'article précédent.

3° *Plus blanc* exclut le noir, comme le remarque Aristote : donc *meilleur* nie le mal. Or Dieu fait toujours, bien plus que la nature, ce qu'il y a de meilleur. Donc le mal n'existe pas dans les choses faites par Dieu.

Mais si le mal n'existoit pas, nous devrions supprimer les peines et les défenses, car elles ont le mal pour objet (1).

(CONCLUSION. — Puisque la perfection de l'univers exige qu'il y ait des choses incorruptibles et des choses corruptibles qui puissent cesser d'être bonnes, il faut que le mal existe dans le monde non comme entité substantielle, mais comme corruption et privation du bien.)

Il faut dire ceci : la perfection de l'univers exige, comme nous l'avons vu, l'inégalité des choses, afin que tous les degrés de bontés soient représentés dans le monde. Or il est des degrés de bonté tels qu'ils établissent sans retour les créatures dans le bien; mais il en est aussi qui permettent aux créatures de déchoir du bien. Et tous ces degrés de bonté se trouvent réalisés dans l'ordre universel; car nous voyons des choses qui ne peuvent

(1) Certains philosophes disent, avec les libertins, que le mal est un vain épouvantail de l'ignorance et de la superstition.

Saint Augustin les réfute d'un seul mot : « « Si le mal n'existe pas, s'écrie-t-il, *Contra Julian.*, I, pourquoi disons-nous à Dieu : Délivrez-nous du mal? » Le Seigneur nous donne cet avertissement, *Is.*, I, 16 : « Lavez-vous, purifiez-vous; ôtez de devant mes yeux la malignité de vos pensées, et cessez de faire le mal. » Il nous répète la même chose par la bouche de l'Apôtre, I *Cor.*, V, 13 : « Otez le mal d'au milieu de vous. »

Rien ne prouve mieux la folie des philosophes que la négation du mal moral; quoi! il ne seroit pas mauvais, par conséquent il seroit bon de médire, de calomnier, de blasphémer! il seroit bon de pratiquer l'usure, le vol et la rapine, de tremper ses mains dans le sang innocent, de porter partout le fer et la flamme et d'ensevelir le monde sous un tas de ruines! Une pareille démence a de quoi confondre la raison la plus superbe.

---

tente (1). » Ergo malum nullo modo invenitur in rebus.

2. Præterea, *ens* et *res* convertuntur. Si ergo malum est ens in rebus, sequitur quòd malum sit res quædam : quod est contra prædicta.

3. Præterea, albius est quod est nigro impermixtius, ut dicitur in III. lib. *Topicorum* Aristoteles, cap. 4. Ergo et melius est quod est malo impermixtius. Sed Deus facit semper quod melius est multò magis quàm natura. Ergo in rebus à Deo conditis nihil malum invenitur.

Sed contra est, quod secundùm hoc removerentur omnes prohibitiones et pœnæ, quæ non sunt nisi malorum.

(CONCLUSIO. — Sicut ad universi perfectionem oportuit non tantùm incorruptibilia et indefectibilia à bono esse, ita necesse est in rebus inveniri malum, sicut defectus et corruptio boni, non quidem positivè, sed formaliter remotivè.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 47, art. 1 et 2) perfectio universi requirit inæqualitatem esse in rebus, ut omnes bonitatis gradus impleantur. Est autem unus gradus bonitatis, ut aliquid ita bonum sit quòd nunquam deficere possit; alius autem gradus bonitatis est, ut aliquid ita bonum sit quòd à bono deficere possit. Qui etiam gradus in ipso *esse* inveniuntur : quædam enim sunt, quæ

(1) Ut passim in impressis, gothicis, manuscriptis. Atqui planiùs reponendum videtur : *Adhuc plus distat non existentia*, seu *non ente*, quia et *non ens* aliquo modo est *ens*, malum autem neutiquam, ait Dionysius ibi, § 19.

perdre leur être, tandis que d'autres choses le perdent souvent : ce sont les choses incorruptibles et les choses corruptibles. Si donc la perfection de l'univers demande qu'il y ait des êtres incorruptibles, elle veut aussi qu'il existe des êtres corruptibles qui puissent cesser, et qui cessent par conséquent d'être bons. Or l'idée du mal consiste précisément dans la déchéance d'un être qui perd la bonté de sa nature : il est donc manifeste que le mal existe dans le monde, ainsi que la corruption ; car la corruption même est un mal.

Je réponds aux arguments : 1° Le mal diffère de l'être et du non-être ; car il n'est la possession ni la négation pure et simple, mais il forme une privation.

2° Le mot *être* présente deux significations. D'abord il désigne, comme synonyme de *chose*, toute réalité existant dans les dix prédicaments : en ce sens, aucune privation n'est être, ni mal par conséquent. Ensuite il exprime la vérité de la proposition, dont il unit les termes sous la forme du verbe *est*; c'est l'affirmation qui pose l'existence dans le discours, et qui nous fait dire que la cécité est dans l'œil ou toute privation dans tel ou tel sujet : en ce sens le mal est être. L'ignorance de cette distinction a donné le jour à une grande erreur : comme on dit que certaines choses sont mauvaises, ou que le mal existe dans les choses, plusieurs ont pensé que cette privation forme une réalité.

3° Dieu, comme la nature, comme tout agent, fait ce qu'il y a de meilleur, quand on envisage son ouvrage dans son ensemble ; mais il ne fait pas toutes les créatures les meilleures possibles, lorsqu'on les considère en elles-mêmes : voilà ce que nous avons vu précédemment. Or la plus haute

---

suum *esse* amittere non possunt, ut incorruptibilia; quædam verò sunt, quæ amittere possunt, ut corruptibilia. Sicut igitur perfectio universitatis rerum requirit ut non solùm sint entia incorruptibilia; ita perfectio universi requirit, ut sint quædam quæ à bonitate deficere possint; ad quod sequitur ea interdum deficere. In hoc autem consistit ratio mali, ut scilicet aliquid deficiat à bono (1) : unde manifestum est quòd in rebus malum invenitur, sicut et corruptio; nam et ipsa corruptio malum quoddam est.

Ad primum ergo dicendum, quòd malum distat ab ente simpliciter et non ente simpliciter; quia neque est sicut habitus neque sicut pura negatio, sed sicut privatio.

Ad secundum dicendum, quòd sicut dicitur in V. *Metaphys.*, text. 14, ens dupliciter dicitur. Uno modo secundùm quòd significat entitatem rei, prout dividitur per decem prædicamenta, et sic convertitur cum re : et hoc modo nulla privatio est ens, unde nec malum. Alio modo dicitur ens quod significat veritatem propositionis, quæ in compositione consistit, cujus nota est hoc verbum, *est*; et hoc est ens quod respondetur ad quæstionem, *an est*; et sic cæcitatem dicimus esse in oculo, vel quamcunque aliam privationem : et hoc modo etiam malum dicitur *ens*. Propter hujus autem distinctionis ignorantiam, aliqui considerantes quòd aliquæ res dicuntur malæ, vel quòd malum dicitur esse in rebus, crediderunt quòd malum esset res quædam.

Ad tertium dicendum, quòd Deus et natura et quodcunque agens facit quod melius est in toto, sed non quod melius est in unaquâque parte, nisi per ordinem ad totum, ut supra dictum est (qu. 47). Ipsum autem totum, quod est universitas creaturarum, melius et perfectius

(1) Hinc malum ubi sup., § 33, ἔλληψιν ἀγατου id est *boni defectionem Dionysius* vocat; et § 35, *defectionem* esse dicit *sive cognitionis et scientiæ, sive desiderii et operationis boni* (vel efficientiæ boni, ἐνεργιας ἀγαθου), etc.

perfection de l'œuvre divine, le plus grand bien de l'univers, c'est que certains êtres puissent sortir et sortent réellement, Dieu ne l'empêchant pas, de leurs conditions d'ordre et de bonté. La Providence a pour but, non de détruire la nature des choses, mais de la conserver : eh bien, la nature des choses veut, comme l'Aréopagite le fait observer, que certaines créatures puissent perdre et perdent quelquefois leur bonté native. D'ailleurs saint Augustin dit, *Enchir.*, XI : « Dieu est assez puissant pour tirer le bien du mal. » Si donc il enlevoit tous les maux de la création, il détruiroit beaucoup de biens; car point de feu sans la destruction de l'air, point de lion sans la perte d'une foule d'animaux, point de patience ni de répression du crime sans l'injustice et la violence (1).

ARTICLE III.

Le mal existe-t-il dans le bien comme dans son sujet?

Il paroît que le mal n'existe pas dans le bien comme dans son sujet. 1° Toutes les choses bonnes sont existantes. Or saint Denis dit, *De div.*

(1) Saint Augustin développe les deux raisonnements qu'on vient de lire. Il dit, *De Civit. Dei*, XI, 18 : « Dieu n'auroit pas créé un seul ange, que dis-je? un seul homme dont il eût prévu la dépravation, s'il n'avoit en même temps connu comment il les feroit servir aux intérêts des justes, relevant ainsi le sublime poème des siècles. Un des plus beaux ornements du discours, c'est l'antithèse, en latin opposition, ou plus exactement contraste. L'usage n'a pas autorisé chez nous le terme d'*antithèse*, quoique cette figure soit un des ornements de la langue latine ou plutôt de toutes les langues. C'est par l'antithèse que saint Paul relève sa pensée, quand il dit, II. *Cor.*, VI, 4, 10 : « Nous nous sommes montrés ministres de Dieu... par les armes de la justice à droite et à gauche, dans la gloire et l'humiliation, dans l'infamie et la bonne renommée; comme séducteurs, quoique véritables; comme inconnus quoique très-connus; comme mourants, quoique nous vivions; comme châtiés, et non mis à mort; comme tristes, et toujours en joie; comme pauvres, et enrichissant plusieurs; comme n'ayant rien et possédant tout. » Le rapprochement de ces contrastes met en relief la beauté du discours, et la beauté de l'univers ressort de cette éloquente opposition non de paroles, mais de choses. C'est ce qui est clairement énoncé dans l'*Ecclésiastique*, XXXIII, 15 : « Le bien est contraire au mal, la vie à la mort et le pécheur à l'homme juste. Contemplez les ouvrages du Très-Haut, toujours ainsi deux à deux, l'un opposé à l'autre. »

Ensuite l'évêque d'Hippone dit, dans le passage cité par notre saint auteur, que la Providence divine fait sortir le bien du mal; voici ses paroles en entier : « Le Dieu souverain maître de toutes choses, qui possède la puissance et la bonté sans bornes, ne laisseroit pas le mal dans ses œuvres, s'il n'étoit assez bon et assez puissant pour en tirer le bien. » L'Eglise,

---

est, si in eo sint quædam quæ à bono deficere possunt, quæ interdum deficiunt, Deo hoc non impediente : tum quia providentiæ non est naturam destruere, sed salvare; ut Dionysius dicit, cap. IV *De div. Nom.*, ipsa autem natura rerum hoc habet, ut quæ deficere possunt, quandòque deficiant; tum quia, ut dicit Augustinus in *Enchir.* : « Deus est adeo potens, quòd etiam bona potest facere de malis; » unde multa bona tollerentur si Deus nullum malum permitteret esse : non enim generaretur ignis nisi corrumperetur aer; neque conservaretur vita leonis, nisi occideretur asinus; neque etiam laudaretur justitia vindicantis et patientia sufferentis, si non esset iniquitas persequentis.

ARTICULUS III.

Utrùm malum sit in bono sicut in subjecto

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd malum non sit in bono sicut in subjecto. Omnia enim bona sunt existentia. Sed Dionysius dicit,

(1) De his etiam II. *Sent.*, dist. 34, quæst. 1, art. 2; et *Contra Gent.*, lib. 3, cap. 1; et quæst. 1, de malo, art. 2, et *Opusc.* 3, cap. 118 et 176

Nom., IV, 4 : « Le mal n'est ni existant, ni dans les choses existantes. » Donc le mal n'est pas dans le bien comme dans son sujet.

2° Le mal n'est pas un être, mais le bien en est un. Or le non-être n'a pas besoin d'avoir l'être pour sujet d'adhésion. Donc rien n'exige que le mal existe dans le bien comme dans son sujet.

3° Deux contraires ne peuvent être sujet l'un de l'autre. Or le bien et le mal sont deux contraires. Donc le mal n'est pas dans le bien comme dans son support.

4° Ce qui sert de sujet à la blancheur est blanc : donc ce qui forme le sujet du mal est mauvais. Si donc le mal existoit dans le bien comme dans son sujet, le bien seroit mauvais ; conséquence qui heurte de front cette parole, *Is.*, V, 20 : « Malheur à vous, qui appelez mal le bien et bien le mal (1). »

Mais saint Augustin dit, *Enchir.*, XIV : « Le mal n'existe que dans le bien (2). »

(Conclusion. — Le mal existe dans le bien comme dans son sujet, car il en est la privation.)

Il faut dire ceci : le mal emporte, comme nous l'avons vu, l'absence du bien. Néanmoins toute absence du bien ne renferme pas l'idée du mal. En effet, cette absence peut être privative et négative. Quand elle est négative, elle n'offre pas le caractère du mal : car, autrement, les choses qui n'existent pas seroient mauvaises ; puis les choses qui existent le seroient

en parlant du péché originel dans la bénédiction du cierge pascal, s'écrie : « Heureuse faute, qui nous a valu un tel et si grand Rédempteur! »

(1) Qui détruisez la différence essentielle entre le bien et le mal, en appelant bien ou mal ce qui favorise ou contrarie nos passions.

(2) Le contexte explique en deux mots toute la question; le voici : « Le mal n'existe que dans le bien. En effet, le bien est tout ce qui est, donc le mal ne trouve de support qu'en lui. D'un autre côté, le mal est la corruption; or la corruption suppose le bien, puisqu'elle en est la détérioration; donc le mal ne peut exister sans le bien. »

L'illustre docteur dit dans un autre passage : « Puisque, d'une part, la nature légitimement ordonnée constitue le bien; puisque, d'une autre part, la nature viciée forme le mal, il suit que tout ce qui est mal a été bien, c'est-à-dire que sans le bien le mal ne seroit pas. »

IV. *De divin. Nom.*, ubi suprà, quòd « malum non est existens neque in existentibus. » Ergo malum non est in bono sicut in subjecto.

2. Præterea, *malum* non est ens, *bonum* verò est ens. Sed *non ens* non requirit ens, in quo sit sicut in subjecto. Ergo nec malum requirit bonum, in quo sit sicut in subjecto.

3. Præterea, unum contrariorum non est subjectum alterius. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo malum non est in bono sicut in subjecto.

4. Præterea, id in quo est albedo sicut in subjecto, dicitur esse album : ergo et id in quo est malum sicut in subjecto, est malum. Si ergo malum sit in bono sicut in subjecto, sequitur quòd bonum sit malum ; contra id quod dicitur *Isai.*, V : « Væ qui dicitis malum bonum, et bonum malum. »

Sed contra est, quod Augustinus dicit in *Enchir.*, cap. XIV, quòd « malum non est nisi in bono. »

(Conclusio. — Cùm malum sit privatio boni et in eodem subjecto sint, malum non [illegible] sed privativè est in bono et in suo subjecto.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, malum importat remotionem boni. [illegible] quælibet remotio boni *malum* [illegible] enim accipi remotio boni et privativè et [illegible] tivè. Remotio igitur boni [illegible] rationem non habet : alioquin [illegible]

pareillement à raison du bien qu'elles ne possèdent pas; l'homme, par exemple, le seroit parce qu'il n'a ni la vitesse de la biche ni la force du lion. Mais, au contraire, l'absence privative du bien forme le mal, de même que la privation de la vue constitue la cécité (1). Or le sujet de la privation est le même que celui de la forme; c'est l'être potentiel, que cet être soit seulement possible, comme la matière première sujet de la forme substantielle et de la privation contraire; qu'il soit actuellement existant, comme le corps transparent sujet de la lumière et des ténèbres. Eh bien, la forme de l'existence, et partant l'être existant lui-même est un certain bien; puis l'être purement possible est aussi, comme tel, un certain bien, car il y tend par des rapports naturels, puisqu'il est un bien possible de la même manière qu'il est un être possible. Reste donc à conclure que le bien est le sujet du mal.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Denis veut dire que le mal n'est pas dans les choses comme en faisant partie, ou comme formant une de leurs propriétés naturelles. Voilà tout.

2. Le non-être, pris négativement, n'a pas besoin de sujet, rien de plus clair; mais la privation devient une négation dans le sujet, comme le remarque le Philosophe, et nous savons que le non-être négatif n'a pas la nature du mal.

3° Le mal n'a point pour sujet le bien qui lui est opposé, mais un autre bien; car ce n'est pas la vue, c'est l'animal qui est le sujet de la cécité. Mais ne violons-nous pas, comme le demande saint Augustin, cette règle dialectique, que les contraires ne peuvent exister en même temps dans le

(1) La négation exclut une chose qui peut être ou n'être pas dans le sujet; mais la privation implique l'absence d'une chose qui devroit se trouver dans le sujet : ainsi l'homme n'a pas la toute-puissance, mais on ne dit pas qu'il en est privé. Quand donc notre saint auteur écrit que l'absence privative du bien constitue la nature du mal, c'est comme s'il disoit que les choses sont mauvaises quand elles n'ont pas le bien qu'elles devroient avoir.

---

ea quæ nullo modo sunt, mala essent; et iterum, quòd quælibet res esset mala, ex hoc quòd non habet bonum alterius rei; utpote quòd homo esset malus, quia non habet velocitatem capræ vel fortitudinem leonis. Sed remotio boni privativè accepta malum dicitur, sicut privatio visûs cæcitas dicitur. Subjectum autem privationis et formæ est unum et idem, scilicet ens in potentia; sive sit ens in potentia simpliciter, sicut materia prima, quæ est subjectum formæ substantialis et privationis oppositæ; sive sit ens in potentia secundùm quid, et in actu simpliciter, ut corpus diaphanum quod est subjectum tenebrarum et lucis. Manifestum est autem quòd forma per quam aliquid est actu, perfectio quædam est et bonum quoddam, et sic omne ens in actu bonum quoddam est; et similiter omne ens in potentia, in quantum hujusmodi, bonum quoddam est secundùm quòd habet ordinem ad bonum : sicut enim ens est in potentia, ita et bonum in potentia. Relinquitur ergo quòd subjectum mali sit bonum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dionysius intelligit malum non esse in existentibus sicut partem (1) aut sicut proprietatem naturalem alicujus existentis.

Ad secundum dicendum, quòd non ens, negativè acceptum, non requirit subjectum. Sed privatio est negatio in subjecto, ut dicitur in IV. *Metaphys.* : et tale non ens est malum.

Ad tertium dicendum, quòd malum non est sicut in subjecto in bono quod ei opponitur, sed in quodam alio bono; subjectum enim cæcitatis non est visus, sed animal. Videtur tamen, ut

(e) Ut colligitur ex illis verbis, S 34 : *Malum nec res est nec in rebus.*

même sujet? Non : car nous parlons du bien et du mal en général, et non de tel bien et de tel mal en particulier. Le blanc et le noir, le doux et l'amer et les choses pareilles sont des contraires spéciaux, parce qu'ils n'existent que dans certaines catégories des êtres; mais la bonté s'étend dans tous les prédicaments : un bien peut donc exister en même temps que la privation d'un autre bien (1).

4° Le prophète s'élève, dans le texte objecté, contre ceux qui disent que le bien, considéré comme tel, est le mal. Notre doctrine implique-t-elle cette erreur monstrueuse? On peut en juger par ce qu'on vient de lire.

ARTICLE IV.

Le mal détruit-il le bien totalement?

Il paroît que le mal détruit le bien totalement. 1° Le contraire détruit entièrement le contraire opposé. Or le mal est le contraire du bien : donc le mal détruit le bien radicalement.

2° Saint Augustin dit, *Enchir.*, XII : « Le mal nuit en ce qu'il enlève le bien. » Or le bien est un, simple, indivisible. Donc le mal le détruit entièrement.

3° Tant que le mal existe, il continue de nuire et d'enlever le bien. Or une chose à laquelle on enlève toujours finit par être détruite, à moins qu'elle ne soit infinie, et le bien créé ne l'est pas. Donc le mal détruit le bien jusqu'à ses derniers vestiges.

(1) Comme les contraires particuliers sont nécessairement opposés l'un à l'autre; ils ne peuvent se trouver en même temps dans le même sujet : ainsi l'on chercheroit vainement le froid et le chaud dans le même corps; mais les contraires généraux, pouvant ne pas être opposés l'un à l'autre, résident souvent dans le même sujet: ainsi le bien et le mal sont dans tel ou tel homme, ou plutôt dans tous les hommes.

Augustinus dicit in *Enchir.*, cap. 14, hic fallere dialecticorum regula, quæ dicit contraria simul esse non posse. Hoc tamen intelligendum est secundùm communem acceptionem boni et mali, non autem secundùm quòd specialiter accipitur *hoc bonum* et *hoc malum*. Album autem et nigrum, dulce et amarum et hujusmodi contraria non accipiuntur nisi specialiter, quia sunt in quibusdam generibus determinatis; sed bonum circuit omnia genera, unde unum bonum potest simul esse cum privatione alterius boni.

Ad quartum dicendum, quòd Propheta imprecatur *væ* illis qui dicunt id quod est bonum, secundùm quòd est bonum, esse malum. Hoc autem non sequitur ex præmissis, ut per prædicta patet.

ARTICULUS IV.

Utrùm malum corrumpat totum bonum.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd malum corrumpat totum bonum. Unum enim contrariorum totaliter corrumpitur per aliud. Sed bonum et malum sunt contraria : ergo malum potest corrumpere totum bonum.

2. Præterea, Augustinus dicit in *Enchir.*, cap. 12, quòd « malum nocet in quantum adimit bonum. » Sed bonum est sibi simile et uniforme : ergo totaliter tollitur per malum.

3. Præterea, malum, quandiu est, nocet et aufert bonum. Sed illud à quo semper aliquid aufertur, quandoque consumitur (2), nisi sit infinitum, quod non potest dici de aliquo bono creato. Ergo malum consumit totaliter bonum.

(1) De his etiam 1. 2, quæst. 85, art. 1, 2, 4; ut et II. *Sent.*, dist. 34, art. 5; et *Contra Gent.*, lib. 3, cap. 10 et 12; et quæst. 2, de malo, art. 9, 11, 12; et *Opusc.* 3, cap. 117 et 118.

(2) Juxta illud Philosophicum axioma III *Physicorum*, text. 59 : *Omne finitum quovis finito consumitur.*

Mais saint Augustin dit, *Enchir.*, XII : « Le mal ne peut détruire entièrement le bien (1). »

(Conclusion. — Le mal détruit totalement le bien de la forme, qui lui est opposé ; il ne détruit ni ne diminue le bien du sujet, dans lequel il existe ; puis il ne détruit pas, mais il diminue le bien qui consiste dans l'aptitude du sujet à la forme.)

Il faut dire ceci : le mal ne peut détruire le bien de fond en comble ; il suffit, pour comprendre cette proposition, de considérer qu'il y a des biens de trois sortes. Le premier est totalement détruit par la corruption, de même que la lumière l'est par les ténèbres, et la vue par la cécité : c'est le bien de la forme, qui est opposé au mal. Le deuxième n'est ni totalement détruit ni diminué par la corruption, pas plus que la substance de l'air ne l'est par les ténèbres : c'est le bien du sujet, dans lequel existe le mal. Enfin le troisième n'est pas totalement détruit, mais diminué par la corruption : c'est le bien qui consiste dans l'aptitude du sujet à recevoir la forme. Cette aptitude est diminuée, non par la soustraction comme les quantités, mais par le relâchement comme les qualités et les formes. Or toute aptitude se relâche par les causes contraires à celles qui en produisent l'intensité. Puis donc que l'aptitude à la forme résulte des disposi-

(1) Les novatiens et Montan disoient que le mal moral détériore l'homme dans tout son être, qu'ainsi le fidèle ne peut se relever quand il est tombé après le baptême. Les prétendus réformateurs du seizième siècle ont poussé cette doctrine jusqu'à sa dernière conséquence ils soutiennent que la dégradation primitive a détruit dans les enfants d'Adam « tout vestige de bien, les forces spirituelles, l'intelligence et la volonté, l'image de Dieu, » si bien que la justification ne peut laver la tache du péché originel. L'Eglise a condamné ces deux erreurs. Le concile de Trente dit, *ses.* VI, can. 14 : « Si quelqu'un dit que l'homme qui est tombé après le baptême, ne peut se relever par la grace de Dieu, qu'il soit anathème. » Et *ses.* V : « Si quelqu'un dit que la faute du péché originel n'est pas remise par la grace du baptême, ou que la tache du péché n'est pas enlevée mais seulement voilée, qu'il soit anathème. »

L'ange de l'école va mettre en lumière la raison philosophique de cet enseignement. Déjà il nous a dit, dans l'article 1, qu'on peut revenir au bien du mal moral; il nous montrera tout à l'heure que le mal moral ne détruit pas entièrement le bien.

Saint Augustin prouve cette vérité, dans le passage indiqué par notre saint auteur, avec autant de force que de concision : « Que fait le mal, dit l'illustre pontife ? Il détruit le bien : donc le bien subsiste aussi longtemps que le mal..... Le mal existe par la corruption, la corruption s'exerce sur la nature, la nature forme le bien : donc le bien et le mal existent et cessent en même temps. »

Sed contra est, quod Augustinus dicit in *Enchir.*, ubi suprà, quòd « malum non potest totaliter consumere bonum. »

(Conclusio. — Malum corrumpit totum sibi oppositum bonum ; nunquam autem bonum quod est subjectum, nec bonum totum quod est habilitas subjecti ad actum, corrumpere potest.)

Respondeo dicendum, quòd malum non potest totaliter consumere bonum. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd est triplex bonum. Quoddam quod per malum totaliter tollitur, et hoc est bonum oppositum malo ; sicut lumen totaliter per tenebras tollitur, et visus per cæcitatem. Quoddam verò bonum est, quod nec totaliter tollitur per malum, nec diminuitur, scilicet bonum quod est subjectum mali; non enim per tenebras aliquid de substantia aeris diminuitur. Quoddam verò bonum est, quod diminuitur quidem per malum, sed non totaliter tollitur; et hoc bonum est habilitas subjecti ad actum. Diminutio autem hujus boni non est accipienda per subtractionem (sicut est diminutio in quantitatibus), seu per remissionem, sicut est diminutio in qualitatibus et formis. Remissio autem hujus habilitatis est accipienda è contrario intensioni ipsius. Intenditur enim

tions qui préparent la matière à recevoir l'acte, puisqu'elle va s'élargissant et se fortifiant en raison directe de ces sortes d'agents : elle se relâche par les dispositions contraires, elle se rétrécit et s'affoiblit à proportion qu'elle est envahie par des forces plus nombreuses et plus rebelles. Mais si ces forces ne peuvent se multiplier ni s'affermir toujours, sans cesse, outre toute mesure, l'aptitude à la forme ne peut non plus s'amoindrir et se relâcher indéfiniment ; cela se voit dans les qualités, soit actives, soit passives, des éléments : le froid et l'humidité, qui combattent dans la matière l'acte du feu, ne vont point à jamais, sans terme, au-delà de toute proportion. Et si les obstacles, les contrariétés, la résistance augmentoient à l'infini, la capacité diminueroit dans la même proportion ; mais elle ne seroit pas détruite, car elle existeroit toujours dans sa racine et dans son principe, c'est-à-dire dans la substance du sujet : mettez, par exemple, entre l'air et le soleil un nombre innombrable de corps opaques, vous diminuerez au-delà de toute appréciation possible la matière lumineuse dans notre atmosphère; mais tant que l'air aura l'existence, il conservera la capacité de recevoir la lumière, attendu qu'il est diaphane par sa nature. De même si l'on augmente le mal indéfiniment; si l'on va toujours multipliant les fautes qui sont comme des obstacles entre le pécheur et l'Etre souverainement juste, puisque le prophète dit, *Is.*, LIX, 2 : « Vos péchés ont fait une séparation entre vous et votre Dieu (1), » on diminue l'aptitude que l'homme a de recevoir la grace ; mais on ne la détruit pas radicalement, car elle tient à la nature de l'ame (2).

Je réponds aux arguments : 1° Le mal détruit entièrement le bien qui

(1) La Vulgate dit : « Iniquitates vestræ, vos iniquités; » les Septante : « Ἁμαρτήματα ὑμῶν, vos péchés. » On voit que saint Thomas a suivi le texte grec. « Le péché, dit saint Jérôme sur ce passage, est un mur de séparation entre Dieu et l'homme. » Et nous lisons dans saint Paul, *Ephés.*, II, 14 : « C'est lui (Jésus-Christ) qui est notre paix, lui qui des deux a fait un seul, détruisant dans sa chair le mur de séparation, l'inimitié. »

(2) Dans un autre ordre de choses, la blancheur sera la forme; le mur, le sujet; la capacité de recevoir les couleurs, l'aptitude du sujet à la forme. Eh bien, le noir détruit totalement

hujusmodi habilitas per dispositiones quibus materia præparatur ad actum, quæ quantò magis multiplicantur in subjecto, tantò habilius est ad recipiendam perfectionem et formam : et è contrario remittitur per dispositiones contrarias, quæ quantò magis multiplicatæ sunt in materia et magis intensæ, tantò magis remittitur potentia ad actum. Si igitur contrariæ dispositiones in infinitum multiplicari et intendi non possunt, sed usque ad certum terminum, neque habilitas prædicta in infinitum diminuitur vel remittitur; sicut patet in qualitatibus activis et passivis elementorum : frigiditas enim et humiditas, per quæ diminuitur sive remittitur habilitas materiæ ad formam ignis, non possunt multiplicari in infinitum. Si verò dispositiones contrariæ in infinitum multiplicari possunt, et habilitas prædicta in infinitum diminuitur vel remittitur, non tamen totaliter tollitur, quia semper manet in sua radice quæ est substantia subjecti : sicut si in infinitum interponantur corpora opaca inter solem et aerem, in infinitum diminuetur habilitas aeris ad lumen; nunquam tamen totaliter tollitur manente aere, qui secundùm naturam suam est diaphanus. Similiter in infinitum potest fieri additio in peccatis, per quæ semper magis ac magis minuitur habilitas animæ ad gratiam : quæ quidem peccata sunt quasi obstacula interposita inter nos et Deum, secundùm illud *Isai.*, LIX : « Peccata nostra diviserunt inter nos et Deum; » neque tamen tollitur totaliter ab anima prædicta habilitas, quia consequitur naturam ipsius.

Ad primum ergo dicendum, quòd bonum quod

lui est opposé, mais il ne détruit pas de même les autres biens : voilà ce que nous avons prouvé tout à l'heure.

2° La capacité dont nous avons parlé, l'aptitude à la forme touche, comme intermédiaire, l'acte et le sujet : tenant à l'acte, elle est diminuée par le mal ; confinant au sujet, elle est épargnée par la corruption. Ainsi le bien, quoiqu'il soit un, simple, indivisible, n'est pas détruit totalement, mais en partie, selon ses divers rapports avec des choses diverses.

3° Quelques philosophes, assimilant la diminution des choses morales à celle des choses physiques, ont dit que le bien se divise à l'infini, comme la matière, d'après une proportion uniforme, par la moitié de la moitié ou par le tiers du tiers. Cette théorie est fausse. Dans la division qui suit une marche régulière, la soustraction postérieure retranche moins que la précédente, car la moitié de la moitié est moindre que la moitié du tout ; mais le deuxième péché ne diminue pas nécessairement la capacité du bien moins que le précédent, il peut la diminuer également ou davantage. Bien donc que l'aptitude à la grace soit une chose finie, elle peut diminuer à l'infini, d'une manière accidentelle, par la multiplication toujours croissante des dispositions contraires.

ARTICLE V.

La faute et la peine sont-elles une division suffisante du mal.

Il paroît que la faute et la peine ne sont pas une division suffisante du mal. 1° Tout défaut est un mal. Or, que les créatures ne puissent elles-

la blancheur, il ne détruit ni ne diminue le mur, puis il diminue l'aptitude. Mais vous ajouterez vainement couleurs sur couleurs, cette aptitude ne sera pas détruite; gratez, vous la verrez reparoître tout entière.

opponitur malo, totaliter tollitur; sed alia bona non totaliter tolluntur, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd habilitas prædicta est media inter subjectum et actum : unde ex ea parte qua attingit actum, diminuitur per malum; sed ex ea parte qua tenet se cum subjecto, remanet. Ergo licèt bonum in se sit simile, tamen propter comparationem ejus ad diversa non totaliter tollitur, sed in parte.

Ad tertium dicendum, quòd quidam imaginantes diminutionem boni prædicti ad similitudinem diminutionis quantitatis, dixerunt quòd sicut continuum dividitur in infinitum (1) factâ divisione secundùm eamdem proportionem (ut puta quòd accipiatur medium medii, vel tertium tertii), sic in proposito accidit. Sed hæc ratio hìc locum non habet, quia in divisione, in qua servatur eadem proportio, semper subtrahitur minus; minus enim est medium medii quàm medium totius : sed secundùm peccatum non de necessitate minùs diminuit de habilitate prædictâ quàm præcedens, sed fortè aut æqualiter aut magis. Dicendum est ergo quòd licèt ista habilitas sit quoddam finitum, diminuitur tamen in infinitum, non per se, sed per accidens; secundùm quòd contrariæ dispositiones in infinitum augentur, ut dictum est.

ARTICULUS V.

Utrùm malum sufficienter dividatur per pœnam et culpam.

Ad quintum sic proceditur (2). Videtur quòd malum non sufficienter dividatur per pœnam et

(1) Ut ex lib. III *Physicorum*, statim ad initio colligitur; ubi dicitur infinitum primò in continuo appparere, ac proptereà definientes continuum sæpè nomine ac ratione infiniti solere uti, cùm continuum in infinitum dividi possit, vel sit divisibile.

(2) De his etiam in II. *Sent.*, distinct. 35, art. 1; ut et III. *Sent.*, dist. 34, quæst. 1, art. 3, quæstiunc. 5; et quæst. 1, de malo, art. 4.

mêmes pourvoir à leur conservation, c'est un défaut qui n'est ni une peine ni une faute. Donc la faute et la peine ne forment pas une division suffisante du mal.

2° On ne trouve dans les créatures privées de raison ni la faute ni la peine ; mais on voit en elles la corruption et le défaut, qui sont un mal. Donc tout mal n'est pas une peine ou une faute.

3° La tentation est un mal. Or la tentation n'est ni une faute ni une peine. D'abord elle n'est pas une faute, car la Glose dit sur un passage de saint Paul : « Quand on ne consent pas à la tentation, elle n'est pas un péché, mais une occasion de s'exercer dans la vertu (1) ; » ensuite elle n'est pas une peine, car la tentation précède la faute et la peine la suit. Donc il y a des maux qui ne sont ni une faute ni une peine.

Mais, d'une autre part, il paroît que cette distinction est plus que suffisante. En effet, saint Augustin dit, *Enchir.*, XII : « Le mal est ce qui nuit. » Or ce qui nuit est une peine : donc il suffit de dire que tout mal est une peine.

(Conclusion. — Opposé au bien, le mal est, dans les choses volontaires, une peine ou une faute.)

Il faut dire ceci : le mal est la privation proprement dite et non la simple négation du bien, qui consiste essentiellement dans l'acte et la perfection. On distingue deux sortes d'actes : l'acte premier et l'acte second. L'acte premier est la forme et l'intégrité des êtres ; l'acte second est leur opération. De là des maux qui ont une double nature : d'abord le mal qui enlève la forme ou une partie intégrante des êtres, comme la cécité et la

(1) La Glose prononce ces paroles sur le texte que voici, II. *Cor.*, XII, 7 : « Afin que la grandeur des révélations ne m'enfle point, il a été donné à ma chair un aiguillon, l'ange de satan, qui me soufflette. » Saint Augustin avoit dit sur ce passage : « Les tentations sont nécessaires pour perfectionner la vertu, pour l'exercer, pour la fortifier; elles détournent du mal et l'expient. » Beda, puis la Glose se sont appropriés ces paroles.

---

culpam. Omnis enim defectus malum quoddam esse videtur. Sed in omnibus creaturis est quidam defectus quòd se in *esse* conservare non possunt, qui tamen nec pœna nec culpa est. Non ergo sufficienter malum dividitur per pœnam et culpam.

2. Præterea, in rebus irrationalibus non invenitur culpa nec pœna : invenitur tamen in eis corruptio et defectus, quæ ad rationem mali pertinent. Ergo non omne malum est pœna vel culpa.

3. Præterea, tentatio quoddam malum est. Nec tamen est culpa, quia « tentatio cui non consentitur, non est peccatum, sed materia exercendæ virtutis, » ut dicitur in Glossa, II. *Cor.*, XII; nec etiam pœna, quia tentatio præcedit culpam, pœna autem subsequitur. Insufficienter ergo malum dividitur per pœnam et culpam.

Sed contra : videtur quòd divisio sit superflua; ut enim Augustinus dicit in *Enchir.*, cap. XII, « malum dicitur, quia nocet. » Quod autem nocet, pœnale est : omne ergo malum sub pœna continetur.

(Conclusio. — Quodvis malum, cùm bono oppositum sit, in rebus voluntariis est pœna vel culpa.)

Respondeo dicendum, quòd malum (sicut suprà dictum est) est privatio boni, quod in perfectione et actu consistit principaliter et per se. Actus autem est duplex : primus et secundus. Actus quidem primus est forma et integritas rei; actus autem secundus est operatio. Contingit ergo malum esse dupliciter : uno modo per subtractionem formæ, aut alicujus partis quæ requiritur ad integritatem rei, sicut cæcitas malum est, et carere membro; alio modo per subtractionem debitæ operationis, vel quia om-

privation d'un membre ; ensuite le mal qui enlève l'opération convenable, soit en la détruisant totalement, soit en lui ôtant l'ordre et la rectitude. Mais puisque le bien forme l'objet exclusif de la volonté, son contraire, le mal existe d'une manière particulière dans les créatures raisonnables, qui ont le volontaire et le libre. En effet, le mal qui enlève la forme et l'intégrité de l'être implique l'idée de peine, d'autant plus que toutes les choses sont soumises à la Providence et à la justice divine, et que le châtiment a pour caractère propre d'être contre la volonté ; puis le mal qui enlève l'opération convenable dans les choses volontaires, emporte l'idée de faute, car l'être raisonnable devient coupable du moment où il est hors de l'action droite, qu'il domine par sa volonté. Voilà comment, dans les choses volontaires, tout mal est peine ou faute (1).

Je réponds aux arguments : 1° Puisque le mal est la privation propre-

(1) Les philosophes et les théologiens modernes distinguent des maux de trois espèces : le mal métaphysique, le mal physique et le mal moral. Le mal métaphysique consiste dans les imperfections des créatures ; le mal physique comprend les maladies, la douleur, tout ce qui afflige les êtres sensibles ; enfin le mal moral renferme le péché et les peines qu'il traîne à sa suite.

Si cette distinction semble offrir quelque avantage dans la discussion contre les libres penseurs, elle n'a pas l'ombre du bon sens en philosophie. Qui voudroit nous parler du bien métaphysique, de la perfection métaphysique, de la vertu métaphysique, de la sainteté métaphysique? Comment donc les grands docteurs viennent-ils nous parler du mal métaphysique? Je vois bien dans le monde métaphysique des idées pures, des formules abstraites, des entités de raison ; mais j'y cherche vainement des êtres pensant et voulant, religieux ou impies, justes ou coupables, bons ou mauvais. L'imperfection native des créatures est-elle autre chose que leur être nécessairement déterminé, borné, limité, fini? L'être des choses, leur nature même sera-t-elle un crime? Qu'est-ce donc qui constitue ce mal? Conduit-il la créature à l'abîme? Va-t-il à détruire l'ordre universel? Est-il contraire à la justice suprême ?

Mais si nous ôtons le mal métaphysique, que nous restera-t-il? Ce que les savants auteurs appellent le mal physique et le mal moral, c'est-à-dire la peine et la faute. Quelques commentateurs de saint Thomas, Valentia entre autres, exposent ainsi sa doctrine. Il y a des biens de deux espèces : le bien que les êtres doivent avoir par leur nature, et le bien qu'ils doivent avoir d'après un commandement. Or le mal qui détruit le premier de ces biens, c'est la peine ; et le mal qui détruit le second, c'est la faute. Mais, il faut le remarquer, la peine est amenée, produite, causée par la faute ; car, sous le gouvernement d'un Dieu souverainement juste et souverainement sage, point de souffrance qui ne soit méritée, point de châtiment sans prévarication. Saint Augustin a donc raison de le dire, *De Genes.*, I, *ad litt.* : « Tout mal est péché ou peine du péché. » C'est là, comme on le sait, la pensée fondamentale que le comte de Maistre développe dans les *Soirées de Saint-Pétersbourg.*

---

nino non est, vel quia debitum modum et ordinem non habet. Quia verò bonum simpliciter est objectum voluntatis, malum (quod est privatio boni) secundùm specialem rationem invenitur in creaturis rationalibus, habentibus voluntatem. Malum igitur quod est per subtractionem formæ et integritatis rei, habet rationem pœnæ, et præcipuè supposito (1) quòd omnia divinæ providentiæ et justitiæ subdantur, ut suprà ostensum est (qu. 2, art. 2) ; de ratione enim pœnæ est quòd sit contraria voluntati. Malum autem quod consistit in subtractione debitæ operationis in rebus voluntariis, habet rationem culpæ ; hoc enim imputatur alicui in culpam, cùm deficit à perfecta actione, cujus dominus est secundùm voluntatem. Sic igitur omne malum, in rebus voluntariis consideratum, est vel pœna vel culpa.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia *malum* est privatio boni et non negatio pura (ut dictum

(1) Non velut ex incerta et conditionata hypothesi, sed firmâ et solidâ et demonstratâ veritate, cùm contrarium sine impietate dici non possit nec de isto sine errore dubitari ; ut ex eodem loco ad quem remittit colligitur.

ment dite et non la simple négation du bien, tout défaut du bien n'est pas un mal, mais seulement le défaut du bien que les êtres doivent avoir; car le défaut de la vue, pour être un mal dans l'homme, n'en est pas un dans la pierre, parce qu'il est contre la nature de la matière brute qu'elle jouisse de la vue. Semblablement, que les créatures pourvoient elles-mêmes à leur conservation, cela n'est pas conforme à la nature des choses, car celui-là seul conserve l'existence qui la donne : le défaut de conservation propre, personnelle, n'est donc pas un mal dans les êtres créés.

2° La peine et la faute ne divisent pas le mal en général, mais le mal qui réside dans les choses volontaires.

3° La tentation, prise activement, comme provocation au mal, est toujours une faute dans le tentateur; mais considérée passivement, dans celui qui est tenté, elle n'est point une faute proprement dite, à moins qu'elle ne produise un effet analogue à la cause; car alors l'action de l'agent est dans le patient. En consentant à la tentation, la volonté tombe dans le péché.

Pour répondre à l'argument contraire, il faut considérer que la peine nuit à l'agent dans son être, mais que la faute lui nuit dans son action. La peine et la faute rentrent donc dans l'idée du mal en tant qu'il est une chose nuisible.

ARTICLE VI.

La peine participe-t-elle plus à la nature du mal que la faute?

Il paroît que la peine participe plus à la nature du mal que la faute. 1° La faute est à la peine ce que le mérite est à la récompense. Or la ré-

---

est suprà), non omnis defectus boni est malum, sed defectus boni quod natum est et debet haberi : defectus enim visionis non est malum in lapide, sed in animali; quia contra rationem lapidis est quòd visum habeat. Similiter etiam contra rationem creaturæ est quòd in *esse* conservetur à seipsa, quia idem dat *esse* et conservat : unde iste defectus non est malum creaturæ.

Ad secundum dicendum, quòd pœna et culpa non dividunt malum simpliciter, sed malum in rebus voluntariis.

Ad tertium dicendum, quòd tentatio, prout importat provocationem ad malum, semper est malum culpæ in tentante (1); sed in eo qui tentatur, non est propriè, nisi secundùm quòd aliqualiter immutatur : sic enim actio agentis est in patiente. Secundùm autem quòd tentatus immutatur in malum à tentante, incidit in culpam.

Ad argumentum in oppositum dicendum, quòd de ratione pœnæ est quòd noceat agenti in seipso; sed de ratione culpæ est quòd noceat agenti in sua actione : et sic utrumque sub malo continetur secundùm quòd habet rationem nocumenti.

ARTICULUS VI.

Utrùm habeat plus de ratione mali pœna quàm culpa.

Ad sextum sic proceditur (2). Videtur quòd habeat plus de ratione mali pœna quàm culpa. Culpa enim se habet ad pœnam, ut meritum ad præmium. Sed præmium habet plus de ra-

(1) Tam in dæmone qui propriè *tentator* appellatur Matth. IV, vel *is qui tentat* I. ad *Thessal.* III, vers. 5, quàm in homine. Licèt ad pœnam nisi accidentalem non imputetur dæmoni, sed homini.

(2) De his etiam in 2. 2, quæst. 19, art. 1; et quæst. 76, art. 4; et II, *Sent.*, dist. 37, quæst. 3, art. 2; et de malo, quæst. 1, art. 5.

compense participe plus à la nature du bien que le mérite, puisqu'elle en est la fin. Donc la peine participe plus à la nature du mal que la faute.

2° Le plus grand mal est celui qui est opposé au plus grand bien. Or la peine est opposée au bien de l'agent, et la faute l'est au bien de l'action. Puis donc que l'agent est meilleur que l'action, la peine est un plus grand mal que la faute.

3° La peine nous prive de notre fin dernière, de la vision béatifique; mais la faute détruit seulement nos rapports avec cette fin. Donc la peine est un plus grand mal que la faute.

Mais le sage choisit un moindre mal pour en éviter un plus grand : ainsi le médecin coupe le membre plutôt que de laisser tout le corps se corrompre. Or Dieu a établi la peine pour prévenir la faute. Donc la faute est un plus grand mal que la peine (1).

(Conclusion. — Puisque la faute seule nous rend mauvais et qu'elle part de notre volonté, elle est un plus grand mal que la peine.)

Il faut dire ceci : la faute l'emporte dans la nature du mal sur la peine, non-seulement sur la peine sensible qui consiste dans la privation des biens corporels, mais sur la peine prise en général, même sur la perte de la grace et du bonheur éternel. On peut apporter deux preuves à l'appui de cette vérité. D'abord la faute rend l'homme mauvais, mais non la peine:

(1) L'Ecriture sainte dit de la faute, du péché, *Judith*, V, 21 « Dieu hait l'iniquité. » *Ps.* XLIV, 8 : « Vous avez aimé la justice et haï l'iniquité. » *Prov.* XV, 8 : « Les victimes des impies sont abominables devant le Seigneur. » Puis nos saints livres disent de la peine, *Amos*, III, 6 : « Arrivera-t-il dans la ville un mal (une peine, un malheur) qui ne vienne du Seigneur? » *Michée*, I, 12 : « Dieu a envoyé le mal dans Jérusalem. » Ainsi, d'une part, Dieu hait la faute; d'une autre part, il cause la peine : donc la faute est un plus grand mal que la peine; disons mieux, la faute est le seul mal.

Une conséquence qui dérive de là, c'est qu'on doit s'exposer à toutes les peines possibles plutôt que de commettre le peché. David disoit au Seigneur, *Ps.* LXXXIII, 11 : « Un seul jour de demeure dans vos tabernacles vaut mieux que mille *autres jours;* j'ai choisi d'être plutôt des derniers dans la maison de mon Dieu, que d'habiter dans les tentes des pécheurs. » Et saint Paul, *Rom.*, IX, 3 : « Je désirois d'être moi-même anathème par le Christ pour mes frères. »

---

tione boni quàm meritum, cùm sit finis ejus. Ergo pœna plus habet de ratione mali quàm culpa.

2. Præterea, illud est majus malum quod opponitur majori bono (1). Sed pœna, sicut dictum est, opponitur bono agentis, culpa autem bono actionis. Cùm ergo melius sit agens quàm actio, videtur quòd pejus sit pœna quàm culpa.

3. Præterea, ipsa privatio finis pœna quædam est, quæ dicitur carentia visionis divinæ; malum autem culpæ est per privationem ordinis ad finem : ergo pœna est majus malum quàm culpa.

Sed contra : sapiens artifex inducit minus malum ad vitandum majus, sicut medicus præcidit membrum ne corrumpatur corpus. Sed Dei sapientia infert pœnam ad vitandam culpam : ergo culpa est majus malum quàm pœna.

(Conclusio. — Cùm malum culpæ sit hoc ipsum quo mali sumus, cùmque à nostra tantummodo voluntate proficiscatur, non autem malum pœnæ, culpam quàm pœnam plus de ratione mali habere certum est.)

Respondeo dicendum, quòd culpa habet plus de ratione mali quàm pœna; et non solùm quàm pœna sensibilis, quæ consistit in privatione corporalium bonorum (cujusmodi pœnas plures attendunt), sed etiam universaliter accipiendo pœnam, secundùm quòd privatio gratiæ vel gloriæ pœnæ quædam sunt. Cujus est duplex

(1) Ex cap. 7, libri primi *Rhetoricorum* colligitur, ante medium.

car « ce n'est pas un mal, dit l'Aréopagite, *De div. Nom.*, IV, d'être puni, mais de mériter la peine. » Comme, d'une part, le bien consiste dans l'acte et non dans la puissance ; comme, d'une autre part, le dernier acte est l'opération ou l'usage (1), le bien de l'homme résulte des bonnes actions ou du bon usage. Or qu'est-ce qui donne à l'usage un caractère de bonté ou de malice, si ce n'est la volonté ? En dernière analyse donc, c'est la volonté qui rend l'homme bon ou mauvais ; car celui qui a une mauvaise volonté peut tourner à mal le bien qu'il possède, comme le grammairien qui pécheroit volontairement contre les règles de la langue. Puis donc que la faute consiste dans l'acte désordonné de la volonté, tandis que la peine est la privation des choses dont use cette faculté morale, il suit que le premier de ces maux est plus grand que le dernier. Ensuite Dieu est l'auteur de la peine, mais il ne l'est pas de la faute. Tout le monde voit la raison de cette différence : c'est que la peine détruit le bien, soit temporel, soit éternel de la créature (2) ; mais la faute s'attaque directement au bien incréé, elle s'oppose à l'accomplissement de la volonté suprême, elle est contraire à l'amour divin par lequel on aime le souverain bien dans lui-même, non pas seulement dans la participation qui en est faite aux êtres finis. Seconde raison qui montre pourquoi le péché est un plus grand mal que la privation de tous les biens.

Je réponds aux arguments : 1° Bien que la faute conduise à la peine, comme le mérite mène à la récompense, cependant on n'établit pas la peine en vue de provoquer la faute, ainsi qu'on décerne la récompense dans le but d'obtenir le mérite ; au contraire, on porte la peine pour faire

(1) Notre saint auteur nous a dit dans le dernier article : « Il y a deux sortes d'actes : l'acte premier et l'acte second. L'acte premier est la forme et l'intégrité des êtres ; l'acte second est leur opération.

(2) La vision béatifique est éternelle objectivement, dans elle-même ; elle est temporelle formellement, dans l'acte par lequel la créature en jouit.

---

ratio. Prima quidem est, quia ex malo culpæ fit aliquis malus, non autem ex malo pœnæ ; secundùm illud Dionysii, IV *De div. Nom.*, part. 4 : « Puniri non est malum, sed fieri pœnâ dignum. » Et hoc ideo est, quia cùm bonum simpliciter consistat in actu et non in potentia, ultimus autem actus est operatio vel usus quarumcunque rerum habitarum ; bonum hominis simpliciter consideratur in bona operatione vel bono usu rerum habitarum. Utimur autem rebus omnibus per voluntatem : unde ex bona voluntate qua homo bene utitur rebus habitis, dicitur homo *bonus*, et ex mala *malus* ; potest enim qui habet malam voluntatem, etiam bono quod habet malè uti, sicut si grammaticus voluntariè incongruè loquatur. Quia ergo ipsa culpa consistit in deordinato actu voluntatis, pœna verò in privatione alicujus eorum quibus utitur voluntas, perfectiùs habet rationem mali culpa quàm pœna. Secunda ratio sumi potest ex hoc quòd Deus est author mali pœnæ, non autem mali culpæ. Cujus ratio est : quia malum pœnæ privat bonum creaturæ, sive accipiatur bonum creaturæ aliquid creatum, sicut cæcitas privat visum ; sive sit bonum increatum : malum verò culpæ opponitur propriè bono increato ; contrariatur enim impletioni divinæ voluntatis et divino amori, quo bonum divinum in seipso amatur, et non solùm secundùm quòd participatur à creatura. Sic igitur patet quòd culpa habet plus de ratione mali quàm pœna.

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt culpa terminetur ad pœnam, sicut meritum ad præmium, tamen culpa non intenditur propter pœnam, sicut meritum propter præmium ; sed potiùs è converso pœna inducitur ut vitetur

éviter la faute. Nous devons donc le répéter, ce dernier mal est plus grand que le premier.

2° Le bien que détruit la faute, l'ordre de l'action est plus parfait que le bien que détruit la peine; car l'un est la perfection seconde et l'autre la perfection première.

3° La peine n'est pas à la faute ce que la fin est à l'ordre. En effet, ces deux maux détruisent également, à certain égard, notre fin dernière et l'ordre qui nous y rattache : l'un, en nous écartant de cette fin et de l'ordre où elle se trouve; l'autre, en produisant un acte coordonné à une fin mauvaise (1).

QUESTION XLIX.

De la cause du mal.

Voyons maintenant quelle est la cause du mal.

On demande trois choses : 1° Le bien peut-il être la cause du mal? 2° Le souverain bien, Dieu est-il la cause du mal? 3° Y a-t-il une essence souverainement mauvaise qui soit la cause du mal?

ARTICLE I

Le bien peut-il être la cause du mal?

Il paroît que le bien ne peut être la cause du mal. 1° Nous lisons, *Matth.*, VII, 18 : « Un bon arbre ne peut porter de mauvais fruits. »

(1) C'est la coulpe qui produit la peine, et tous ses effets par conséquent.

culpa. Et sic culpa est malum pejus quàm pœna.

Ad secundum dicendum, quòd ordo actionis qui tollitur per culpam, est perfectius bonum agentis (cùm sit perfectio secunda) quàm bonum quod tollitur per pœnam, quod est perfectio prima.

Ad tertium dicendum, quòd non est comparatio culpæ ad pœnam, sicut finis et ordinis ad finem; quia utrumque potest privari aliquo modo, et per culpam et per pœnam : sed per pœnam quidem secundùm quòd ipse homo removetur à fine et ab ordine ad finem; per culpam verò, secundùm quòd ista privatio pertinet ad actionem quæ non ordinatur ad finem debitum (1).

QUÆSTIO XLIX.

De causa mali, in tres articulos divisa.

Consequenter quæritur de causa mali.

Et circa hoc quæruntur tria : 1° Utrùm bonum possit esse causa mali. 2° Utrùm summum bonum, quod est Deus, sit causa mali. 3° Utrùm sit aliquod summum malum quod sit prima causa omnium malorum.

ARTICULUS I.

Utrùm bonum possit esse causa mali.

Ad primum proceditur (2). Videtur quòd bonum non possit esse causa mali. Dicitur enim *Matth.*, VII : « Non potest arbor bona malos fructus facere. »

(1) In illa ergo non ordinatione ratio culpæ formaliter consistit, ut malum est : in ordine autem ad finem indebitum qui denominativè tantùm sic dicitur, prout inordinationi substat, materialiter consistit etc.

(2) De his etiam 1. 2, quæst. 75, art. 1; ut et II. *Sent.*, dist. 1, quæst. 10, art. 1, ad 2;

2° Deux contraires ne peuvent être la cause l'un de l'autre. Or le bien et le mal sont deux contraires : donc le bien ne peut être la cause du mal.

3° L'effet défectueux révèle une cause pareillement défectueuse. Or le mal est un effet défectueux : donc sa cause l'est aussi. Mais tout ce qui est défectueux est mal : donc la cause du mal n'est autre chose que le mal même.

4° L'Aréopagite écrit, *De div. Nom.*, IV : « Le mal n'a pas de cause. » Donc le bien n'est pas la cause du mal.

Mais on lit dans saint Augustin, *Contra Julian.*, I, 9 : « Le mal ne peut provenir que du bien (1). »

(Conclusion. — Le bien est la cause matérielle du mal comme son sujet, puis la cause agissante d'une manière accidentelle; mais il n'en est ni la cause formelle, ni la cause finale, ni la cause directe.)

Il faut dire ceci : tout mal a nécessairement une cause. En effet, qu'est-ce que le mal, sinon la privation du bien que les choses doivent avoir d'après leur nature. Or une chose ne peut perdre cet apanage, déchoir de son état naturel, sans l'action d'une cause qui l'éloigne de ses conditions d'ordre et de perfection : car ne faut-il pas une impulsion étrangère pour que les corps graves s'élèvent vers le ciel, un obstacle pour que l'agent défaille dans l'action ? Mais, d'un autre côté, le bien seul peut

(1) Les julianistes et les manichéens disoient, comme saint Augustin nous l'apprend, que le mal ne peut provenir du bien, mais qu'il a sa cause dans un principe mauvais.

Ce n'est pas là ce qu'enseigne l'Ecriture sainte. En même temps qu'elle peint l'homme juste et bon dans sa nature, elle le montre faisant le mal : « Le Seigneur, dit David, *Ps.* XXXIII, 17, a les yeux sur ceux qui font le mal, pour exterminer leur mémoire de dessus la terre. » Et saint Paul, *Rom.*, II, 9 : « Le trouble et l'angoisse sont dans l'ame de tout homme qui fait le mal. » Qu'on ouvre l'Ecriture sainte au hasard, on trouvera partout de semblables passages.

Après avoir prononcé la parole citée dans le texte : « Le mal ne peut provenir que du bien, » l'évêque d'Hippone ajoute : « L'enseignement contraire blesse profondément l'orthodoxie catholique. » Saint Ambroise, *De Isaac et animâ*, VII, écrit ce mot remarquable : « Les choses ne sont mauvaises que parce qu'elles ont perdu leur bonté; donc le mal vient du bien. »

---

2. Præterea, unum contrariorum non potest esse causa alterius. Malum autem est contrarium bono : ergo bonum non potest esse causa mali.

3. Præterea, effectus deficiens non procedit nisi à causa deficiente. Sed malum est effectus deficiens : ergo si causam habeat, habet deficientem. Sed omne deficiens malum est : ergo causa mali non est nisi malum.

4. Præterea, Dionysius dicit, IV *De div. Nom.*, quòd « malum non habet causam » Ergo bonum non est causa mali.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, *Contra Julianum* (lib. I, cap. 9) : « Non fuit omnino unde oriri posset malum, nisi ex bono. »

(Conclusio. — Bonum non nisi materialiter, ut videlicet subjectum mali, et ut agens sed per accidens, est causa mali; non autem ut est forma vel finis, vel per se agens.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est dicere quòd omne malum aliqualiter causam habeat. Malum enim est defectus boni quod natum est et debet haberi. Quòd autem aliquid deficiat à sua naturali et debitâ dispositione, non potest provenire nisi ex aliqua causa trahente rem extra suam dispositionem; non enim grave movetur sursum nisi ab aliquo impellente, nec agens deficit in sua actione nisi propter aliquod impedimentum. Esse autem causam non potest convenire nisi bono, quia nihil potest esse causa nisi in quantum est ens; omne autem ens, in

et distinct. 34, art. 3; et *Contra Gent.*, lib. 2, cap. 46; ut et lib. 3, cap. 9 et 10; et quæst. 1, de malo, art. 3.

être cause, parce que toute cause est être et que tout être est bon. Et si nous considérons les causes les unes après les autres, la cause agissante, la cause formelle et la cause finale, nous verrons qu'elles impliquent toutes l'idée de perfection, du bien par conséquent; la cause matérielle elle-même, renfermant la potentialité de l'être, n'est pas sans bonté.

Cela posé, disons que le mal trouve sa cause matérielle dans le bien, car nous avons prouvé qu'il y trouve son sujet. Par contre, il n'a ni cause formelle ni cause finale; bien loin de là, il écarte la forme et la fin légitime, la fin en détruisant le bien et l'utile comme moyen. Enfin il a une cause agissante qui le crée, non directement, mais par accident. Il faut savoir, pour comprendre cela, que le mal est produit autrement dans l'action, autrement dans les choses. D'abord il est produit dans l'action par le défaut d'un des principes qui enfantent l'action, défaut qui se trouve ou dans l'agent principal ou dans l'instrument : ainsi l'imperfection du mouvement animal vient ou de la foiblesse de la force motrice, comme dans l'enfant, ou du mauvais état des membres, comme dans le boiteux. Ensuite le mal est produit dans les choses, tantôt par la vertu de l'agent, tantôt par le défaut de cette vertu ou de la matière. Il a sa cause dans la vertu ou la perfection de l'agent, quand la forme réalisée entraîne nécessairement la destruction d'une autre forme : ainsi la forme du feu fait disparoître la forme de l'air et de l'eau; car plus le feu déploie d'énergie, plus il se développe parfaitement, plus son contraire s'évanouit, se corrompt. Le feu cause donc par sa perfection même la perte, la corruption,

---

quantum hujusmodi, bonum est. Et si consideremus speciales rationes causarum, agens et forma et finis perfectionem quamdam important, quæ pertinent ad rationem boni; sed et materia, in quantum est in potentia ad bonum, habet rationem boni (1).

Et quidem quòd bonum sit causa mali per modum causæ materialis, jam ex præmissis patet; ostensum est enim quòd *bonum* est subjectum mali. Causam autem formalem *malum* non habet, sed est magis privatio formæ. Et similiter nec causam finalem, sed magis est privatio ordinis ad finem debitum : non solùm enim finis habet rationem boni, sed etiam utile, quod ordinatur ad finem. Causam autem per modum agentis habet malum, non autem per se, sed per accidens. Ad cujus evidentiam sciendum est quod aliter causatur malum in actione, et aliter in effectu. In actione quidem causatur malum propter defectum alicujus principiorum actionis, vel principalis agentis vel instrumentalis : sicut defectus in motu animalis potest contingere vel propter debilitatem virtutis motivæ, ut in pueris, vel propter solam ineptitudinem instrumenti, ut in claudis. Causatur autem malum in re aliqua, quandoque ex virtute agentis (non tamen in proprio effectu agentis), quandoque autem ex defectu ipsius vel materiæ. Ex virtute quidem vel perfectione agentis, quando ad formam intentam ab agente sequitur ex necessitate alterius formæ privatio, sicut ad formam ignis sequitur privatio formæ aeris vel aquæ : sicut ergo quantò ignis fuerit perfectior in virtute, tantò perfectiùs imprimit formam suam, ita etiam tantò perfectiùs corrumpit contrarium. Unde malum et corruptio aeris et aquæ est ex perfectione ignis; sed hoc est per accidens, quia ignis non intendit privare formam aquæ, sed inducere formam propriam; sed hoc faciendo, causat et illud per

(1) Ut rursum sic de illa Dionysius, IV cap. *De div. Nom.* § 28, ubi refutat tritum illud (πολυθρύλλητον), quòd sit in materia malum : Nam *ipsæ quoque* (inquit) *pulchritudinis et ornatûs et formæ particeps est : deinde si nusquam et neutiquam est, neque bonum est neque malum; si autem est quomodocumque ac ex bono sunt omnia quæ sunt, ipsa etiam ex bono erit* etc. *Jam verò si materiam ad universi consummationem necessariam fuisse dicant, quomodo bonus ex malo aliqua gignat?* etc.

pour ainsi dire le mal de l'air et de l'eau : il le cause toutefois par accident; car son action ne va pas directement à détruire les êtres, mais à leur imprimer sa forme. Et si le défaut se trouve dans l'effet de la cause; par exemple, si le feu vient à défaillir dans la caléfaction, on doit l'attribuer au défaut des principes de l'action comme nous le disions tout à l'heure, ou au défaut de la matière qui ne reçoit pas la vertu de l'agent. Mais cette sorte de défaillance tourne au bien de l'être qui doit agir par lui-même (1). On voit donc que le mal n'est produit que d'une manière accidentelle. Voilà comment le bien en est la cause.

Je réponds aux arguments : 1° Qu'est-ce que le divin Maître entend par *arbre bon* et par *arbre mauvais ?* Il entend, comme le remarque saint Augustin, la volonté bonne et la volonté mauvaise. La volonté bonne ne produit point des actes moralement mauvais; car la droiture de l'acte se juge par la droiture de la volonté. Mais le mouvement de la volonté mauvaise, d'où vient-il? D'une cause bonne, de la créature raisonnable. Nous devonsdonc le redire, le bien est la cause du mal (1).

(1) C'est ce qui arriva à Daniel au milieu des flammes allumées par Nabuchodonosor, *Dan.*, III, 49 et 50 : « L'ange du Seigneur étant descendu vers Azarias et ses compagnons dans la fournaise ardente, et écartant les flammes, il forma au milieu de la fournaise un vent frais et une douce rosée, et le feu ne les toucha en aucune sorte; il ne les incommoda point, et ne leur fit aucun mal. »

(1) Rapportons d'abord les paroles du divin Maître. Les voici, *Matth.*, VII, 15-18 : « Gardez-vous des faux prophètes..... Vous les connoîtrez par leurs fruits : cueille-t-on du raisin sur des épines, ou des figues sur des ronces? Ainsi tout bon arbre porte de bons fruits, et tout arbre mauvais de mauvais fruits. Car un bon arbre ne peut porter de mauvais fruits, ni un arbre mauvais de bons fruits. »

Julien interprétoit ces paroles de la nature ou de l'acte conjugal, qu'il flétrissoit comme essentiellement mauvais. Saint Augustin avoit donc le droit de lui dire, dans le passage indiqué par notre saint auteur, *Contra Julianum*, I, 14 : « Vous plaidez la cause des manichéens! Dans quel abîme vous a jeté votre fausse interprétation du texte évangélique! Quel aveuglement d'entendre de la nature ce que le Seigneur dit de la volonté humaine! »

En effet, le divin Maître prémunit ses disciples contre les faux prophètes, et parle d'un arbre qui porte de bons et de mauvais fruits : cet arbre peut-il être autre chose que la volonté? C'est ce que remarque l'évêque d'Hippone dans un autre endroit, *Enchir.*, XV : « Ecoutez le Seigneur : Cueille-t-on, dit-il, du raisin sur des épines, et des figues sur des ronces? — Les épines ne peuvent porter du raisin; mais une bonne terre peut produire des ceps et des épines. Et comme un arbre mauvais ne porte pas de bons fruits, c'est-à-dire des œuvres bonnes, la volonté mauvaise n'en porte pas non plus; mais la nature bonne peut produire une volonté bonne et une volonté mauvaise. Le Seigneur nous le fait entendre lui-même, disant : Rendez l'arbre bon, vous aurez de bons fruits; rendez-le mauvais, vous aurez de mauvais fruits. Car un bon arbre ne peut porter de mauvais fruits, ni un arbre mauvais de bons fruits. Mais la

---

accidens. Sed si sit defectus in effectu proprio ignis, putà quòd deficiat à calefaciendo, hoc est vel propter defectum actionis, qui redundat in defectum alicujus principii (ut dictum est), vel ex indispositione materiæ, quæ non recipit actionem ignis agentis. Sed et hoc ipsum quod est esse deficiens, accidit bono cui per se competit agere. Unde verum est quòd malum secundùm nullum modum habet causam nisi per accidens. Sic autem bonum est causa mali.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit, *Contra Julianum* (lib. I, cap. 14), *arborem malam* appellat Dominus voluntatem malam, et *arborem bonam* voluntatem bonam. Ex voluntate autem bona non producitur actus moralis malus, cùm ex ipsa voluntate bona judicetur actus moralis bonus; sed tamen ipse motus malæ voluntatis causatur à creatura rationali quæ bona est. Et sic est causa mali.

2° Le bien ne produit pas le mal qui lui est contraire, mais un autre : ainsi la bonté du feu cause la corruption, le mal de l'air, et l'homme naturellement bon fait des actions moralement mauvaises. Mais tous ces effets sont produits, comme nous l'avons vu, par accident. D'ailleurs il n'est pas vrai que deux contraires ne puissent être, accidentellement, la cause l'un de l'autre : ainsi le froid ambiant, concentrant la chaleur, chauffe au dedans.

3° La cause du mal n'est pas défectueuse dans les choses naturelles, comme elle l'est dans les choses volontaires. L'agent naturel produit toujours un effet qui lui ressemble, lorsqu'il n'est pas entravé par un obstacle extérieur ; quand donc le mal se manifeste dans l'effet, il existoit déjà comme défaut dans l'agent ou dans la matière. Il en est autrement dans les choses volontaires ; ici le défaut de l'action provient de la volonté défectueuse en ce qu'elle ne se soumet pas à la règle morale, mais le mal n'existe pas primordialement dans la volonté, il naît de l'acte désordonné qu'elle produit (1).

4° Le bien n'est pas la cause directe, mais la cause accidentelle du mal : cela résulte manifestement de ce qui précède.

ARTICLE II.

Le souverain bien, Dieu est-il la cause du mal?

Il paroît que le souverain bien, Dieu est la cause du mal. 1° Nous lisons, *Is.*, XLV, 7 : « Je suis le Seigneur et il n'y a point d'autre Dieu ; c'e[st]

terre dont parle le docteur éternel, la nature humaine peut produire un arbre bon et un arb[re] mauvais. »

(1) Les céréales languissent pendant la sécheresse : d'où vient cela? D'une cause bonne, de la chaleur du soleil. L'homme s'empare injustement du bien d'autrui : d'où vient encore cela? Toujours d'une cause bonne, de l'amour de la conservation personnelle, en dernière analyse de la liberté morale. Voilà donc deux choses bonnes qui produisent par accident deux choses mauvaises; voilà le bien qui est la cause accidentelle du mal.

Ad secundum dicendum, quòd bonum non causat illud malum quod est sibi contrarium, sed quoddam aliud : sicut bonitas ignis causat malum aquæ, et homo bonus secundùm suam naturam causat malum actum secundùm morem; et hoc ipsum per accidens est, ut dictum est. Invenitur autem quòd etiam unum contrariorum causat aliud per accidens : sicut frigidum exteriùs ambiens calefacit, in quantum calor retrahitur ad interiora.

Ad tertium dicendum, quòd malum habet causam deficientem aliter in rebus voluntariis et naturalibus. Agens enim naturale producit effectum suum talem quale ipsum est, nisi impediatur ab aliquo extrinseco, et hoc ipsum est quidam defectus ejus; unde nunquam sequitur malum in effectu, nisi præexistat aliquod aliud malum in agente vel materia, sicut dictum est. Sed in rebus voluntariis defectus actionis à voluntate actu deficiente procedit, in quantum non subjicit se actu suæ regulæ; qui tamen defectus non est culpa, sed eum sequitur culpa ex hoc quòd cum tali defectu operatur.

Ad quartum dicendum, quòd malum non habet causam per se, sed per accidens tantùm, ut dictum est.

ARTICULUS II.

Utrùm summum bonum, quod est Deus, sit causa mali.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd summum bonum quod est Deus, sit causa mali.

(1) De his etiam in III. *Sent.*, distinct. 32, quæst. 2, art. 1; et distinct. 34, quæst. 3, art. 1; et *Contra Gent.*, lib. 2, cap. 40, col. 3; ut et lib. 3, cap. 71; et *in Joann.*, 9, col. 2; et *ad Rom.*, lect. 7, col. 5, in fine.

moi qui forme la lumière et crée les ténèbres, qui fais la paix et produis le mal. » Et *Amos.*, III, 6 : « Arrive-t-il dans la ville un mal qui ne vienne pas du Seigneur? »

2° Les effets de la cause seconde doivent être attribués à la cause première. Or, d'une part, Dieu est la cause du bien, nous l'avons vu dans une discussion précédente; d'une autre part, le bien est la cause du mal, nous l'avons prouvé tout à l'heure. Donc le mal doit être attribué à Dieu.

3° Le Philosophe dit : « La perte du navire a la même cause que sa conservation. » Or Dieu est la cause de la conservation de toutes les choses: donc il est aussi la cause de toute perdition et de tout mal.

Mais nous lisons dans saint Augustin, *Quæst.*, LXXXIII : « Dieu n'est pas l'auteur du mal, parce qu'il n'est pas la cause de la tendance au non-être (1). »

(1) D'où vient le mal, la douleur qui torture le corps et le péché qui déchire les ames? Cette question a fait naître les plus graves erreurs. Cependant les premiers théologiens l'ont résolue dès les premiers âges du monde. L'homme a violé librement la loi de Dieu; Dieu punit justement la prévarication de l'homme : ces deux mots disent tout. D'une part, la faute produite par l'homme; d'une autre part, la peine infligée par Dieu : explication simple à la fois et profonde, accessible à la plus simple intelligence et dominant les plus sublimes spéculations.

On peut le dire sans crainte d'erreur, aucune nation, aucune secte séparée de l'Eglise universelle n'a compris, ni avant ni après la révélation chrétienne, ce premier principe de toute philosophie, cette vérité élémentaire de toute religion. Les sages de l'Orient admettoient deux principes également nécessaires, également éternels, l'un auteur du bien, l'autre cause du mal; c'est Ehoro-Merdao et Enghreo-Menioch, Oromaze et Arimane, Osiris et Zyphon, etc. Chez les Grecs, le divin Platon, trouvant son génie trop à l'étroit dans ces limites, s'en prit à la troupe des dieux inférieurs, artisans malencontreux de l'univers, agents peu sages qui n'avoient pas su bannir le désordre de leur ouvrage. Les vertueux stoïciens, recherchant partout la simplicité, accusèrent du mal la nécessité des choses, l'imperfection de la matière éternelle.

L'auteur du paganisme a donné pour mission aux hérétiques de reproduire, selon que les progrès de l'Evangile le permettroient, ces trois erreurs. A l'origine du christianisme, les gnostiques, particulièrement les valentiniens, s'attachèrent au polythéisme de Platon, multipliant à loisir les éons, nouveaux fabricateurs d'un monde mauvais.

La vérité catholique établit l'unité de Dieu sur les ruines du paganisme. Alors les manichéens, se tournant vers Zoroastre, admirent deux principes, l'un bon cause du bien, l'autre méchant cause du mal.

Le dualisme vaincu à son tour, car le divin Maître a « tout pouvoir dans le ciel et sur la terre, » le moine de Wittenberg ressassa, dans sa bienheureuse réforme évangélique, l'évangile

---

Dicitur enim *Isai.*, XLV : « Ego Dominus et non est alter Deus, formans lucem et creans tenebras, faciens pacem et creans malum. » Et *Amos*, III : « Si erit malum in civitate, quod Dominus non fecerit. »

2. Præterea, effectus causæ secundæ reducitur in causam primam. Bonum autem est causa mali, ut dictum est. Cùm igitur omnis boni causa sit Deus, ut suprà ostensum est (qu. 6), sequitur quòd etiam omne malum sit à Deo.

3. Præterea, sicut dicitur in II. *Phys.* : « Idem est causa salutis navis et periculi (1). » Sed Deus est causa salutis omnium rerum : ergo ipse est causa omnis perditionis et mali.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in lib. LXXXIII, *Quæstionum*, quòd Deus non est author mali, quia non est causa tendendi ad *non esse* (2).

(1) Sive *subversionis* (ἀνατροπῆς), ut 30 textu, prope finem, habetur.

(2) Vel sic plenius, quæst. 21 : *Omne quod deficit, ab eo quod est esse deficit, et tendit in* non esse : *at ille ad quem* non esse *non pertinet, non est causa deficiendi, id est tendendi ad* non esse; *quia, ut ita dicam, essendi causa est.*

(Conclusion. — Puisque Dieu, le bien suprême, est infiniment parfait, il ne peut être la cause du mal que par accident.)

Il faut dire ceci : le mal qui consiste dans le défaut de l'action trouve sa cause dans le défaut de l'agent, voilà ce que nous avons établi plus haut. Or Dieu ne peut avoir de défaut, puisqu'il possède la perfection suprême : donc le mal qui résulte du défaut de l'action ou de l'agent n'a pas Dieu pour auteur. Mais le mal qui consiste dans la destruction de certaines choses vient du souverain Etre, soit dans le domaine de la nature, soit dans le domaine de la volonté. En effet, quand l'agent produit une forme qui entraîne la destruction et le défaut, il produit par cela même le défaut et la destruction, c'est encore un principe que nous avons établi précédemment. Or, d'une part, la forme que Dieu se propose avant tout dans les choses créées, c'est le bien de l'ordre universel; d'une autre part, l'ordre universel exige, comme nous l'avons vu, que certains êtres puissent perdre et perdent quelquefois l'existence : donc Dieu produit d'une manière accessoire et comme par accident la destruction des choses, en assurant le bien de l'ordre universel. Aussi l'Ecriture sainte dit-elle,

des stoïciens. Le dogme fondamental de la religion luthérienne, c'est que l'homme est invinciblement courbé sous le poids des décrets éternels, c'est qu'il est un pur instrument dans la main du Tout-Puissant. Qu'on nous dise alors d'où vient le mal, sinon de Dieu, puisqu'il fait toutes choses! Aussi Mélanchton ne craint-il pas d'avancer que le souverain Etre « opère le mal comme le bien, non-seulement en le permettant, mais en le faisant lui-même, si bien que l'adultère de David et la trahison de Judas n'est pas moins son ouvrage que la conversion de saint Paul. » (Chemnitz, *Loc. théol.*, édit. Leyser. 1615, p. I, p. 173.) Zwingle soutient pareillement que l'auteur de toutes choses « est la cause du péché, qu'il se sert des créatures comme d'un instrument pour le commettre, qu'il change le juste en pécheur comme l'artisan change la lime en poignard. » (*De Providentiâ*, c. VI.) Calvin n'est pas moins édifiant : il répète cent fois « que l'homme commet le péché selon la volonté de Dieu, qu'il tourne son cœur au mal par l'inspiration de Dieu, qu'il tombe dans le crime pour accomplir les desseins de Dieu. (*Instit.*, IV, 18 et passim.) Bèze renchérit sur ces monstruosités : il enseigne que l'Etre souverainement juste, infiniment saint « n'a créé le plus grand nombre des hommes que dans le but de s'en servir pour faire le mal. » (*Aphorism.*, XXII.) — Tel est le Dieu des apôtres de la réforme : il fait le mal pour avoir le plaisir de le punir par d'affreux supplices; il rend l'homme injuste, adultère, assassin, parjure, pour le torturer éternellement dans des flammes dévorantes, avec toute l'énergie de sa toute-puissance. Oh ! combien le genre humain devroit bénir celui qui détruiroit un Dieu pareil, essentiellement mauvais, souverainement féroce, infiniment exécrable! Proudhon a dit : « Dieu est le mal ;» et G. Sand : « Satan est le Rédempteur. » Ces deux propositions renferment les deux premiers articles du symbole protestant.

(Conclusio. — Cùm summum bonum perfectissimum sit, mali causa esse non potest nisi per accidens.)

Respondeo dicendum, quòd (sicut ex dictis patet) malum quod in defectu actionis consistit, semper causatur ex defectu agentis. In Deo autem nullus defectus est, sed summa perfectio, ut ostensum est (qu. 4); unde malum quod in defectu actionis consistit, vel quod ex defectu agentis causatur, non reducitur in Deum sicut in causam. Sed malum quod in corruptione rerum aliquarum consistit, reducitur in Deum sicut in causam, et hoc patet tam in naturalibus quàm in voluntariis. Dictum est enim quòd aliquod agens in quantum suâ virtute producit aliquam formam ad quam sequitur corruptio et defectus, causat suâ virtute illam corruptionem et defectum. Manifestum est autem quòd forma quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis universi. Ordo autem universi requirit, ut suprà dictum est (qu. 48, art. 2, et qu. 22, art. 2), quod quædam sint quæ deficere possint, et interdum deficiant. Et sic Deus in rebus causando bonum ordinis uni-

I, *Rois*, II, 6 : « C'est le Seigneur qui ôte et donne la vie ; » et si nous lisons ailleurs, *Sag.*, I, 13, qu'il « n'a point fait la mort, » cela veut dire seulement qu'il ne se la propose pas pour fin directe de ses actions. De plus l'ordre universel renferme l'ordre de la justice, qui demande la punition du pécheur. Concluons donc que Dieu est l'auteur de la peine, mais qu'il ne l'est pas de la faute.

Je réponds aux arguments : 1° L'Ecriture sainte parle, dans les passages cités plus haut, des maux qui punissent le péché, mais non du péché même.

2° Il faut attribuer les effets de la cause seconde à la cause première, dans ce qu'ils ont d'être et de perfection, oui ; dans ce qu'ils ont de privatif et de défectueux, non. Comme le mouvement dans le boiteux vient de la force motrice et la claudication de la courbure de la jambe, de même ce qu'il y a d'être et d'actualité dans l'action mauvaise a Dieu pour auteur, mais ce qu'il y a de défectueux a la créature pour cause.

4° On attribue à la nature la perte du navire, parce qu'elle n'a pas fait ce qui pouvoit le sauver ; mais Dieu fait tout ce qui est nécessaire à la conservation des êtres. Il n'y a donc point parité.

ARTICLE III.

Y a-t-il un mal souverain cause de tous les maux?

Il paroît qu'il y a un mal souverain, cause de tous les maux. 1° Les choses contraires ont, comme le remarque le Philosophe, des causes également contraires. Or le bien et le mal sont deux choses contraires, selon cet oracle de l'Esprit saint, *Eccli.*, XXXIII, 15 : « Le bien est contraire

---

versi, ex consequenti et quasi per accidens causat corruptiones rerum; secundùm illud quod dicitur I. *Reg.* II : « Dominus mortificat et vivificat ; » sed quod dicitur *Sap.* I, quòd « Deus mortem non fecit, » intelligitur quasi per se intentam. Ad ordinem autem universi pertinet etiam ordo justitiæ, qui requirit ut peccatoribus pœna inferatur. Et secundùm hoc Deus est author mali quod est pœna, non autem mali quod est culpa, ratione suprà dictâ.

Ad primum ergo dicendum, quòd authoritates illæ loquuntur de malo pœnæ, non autem de malo culpæ.

Ad secundum dicendum, quòd effectus causæ secundæ deficientis reducitur in causam primam non deficientem, quantum ad id quod habet entitatis et perfectionis, non autem quantum ad id quod habet de defectu : sicut quicquid est motûs in claudicatione causatur à virtute motiva, sed quod est obliquitatis in ea non est ex virtute motiva, sed ex curvitate cruris. Et similiter quicquid est entitatis et actionis in actione mala, reducitur in Deum sicut in causam; sed quod est ibi defectûs non causatur à Deo, sed ex causa secunda deficiente.

Ad tertium dicendum, quòd submersio navis attribuitur naturæ ut causæ, ex eo quòd non agit quod requiritur ad salutem navis; sed Deus non deficit ab agendo quod est necessarium ad salutem. Unde non est simile.

ARTICULUS III.

Utrùm sit unum summum malum, quod sit causa omnis mali.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd sit unum summum malum quod sit causa omnis mali. Contrariorum enim effectuum contrariæ sunt causæ (lib. V, *Politicorum,* lib. 8). Sed in rebus invenitur contrarietas; secundùm illud *Eccl.*, cap. XXXIII : « Contra malum bonum

(1) De his etiam in 2. 2, quæst. 172, art. 6; et II, *Sent.*, distinct. 1, quæst. 1, art. 1, ad 1; ut et dist. 34, art. 3, ad 4; et *Contra Gent.*, lib. 3, cap. 13 et 15; et quæst. 3, de potent., art. 6; et *Opusc.* 15, cap. 16.

au mal et la vie à la mort, et c'est ainsi que le pécheur est contraire à l'homme juste. » Donc il y a deux principes contraires, qui sont l'un la cause du bien, l'autre la cause du mal.

2° Toute chose a son contraire dans la nature. Or il y a un souverain bien qui fait tout ce qui est bon : donc il y a aussi un souverain mal qui produit tout ce qui est mauvais.

3° Comme on trouve le bon et le mieux dans les choses, de même on y voit le mauvais et le pire. Or le bon et le mieux supposent dans leur progression un bien suprême : donc le mauvais et le pire impliquent aussi un souverain mal.

5° Tout ce qui est par participation vient de ce qui est par essence. Or les choses ne sont pas mauvaises par essence, mais par participation. Donc il faut admettre un mal souverain, d'où viennent tous les maux.

5° Ce qui est par accident trouve son principe dans ce qui est par soi. Or le bien est la cause du mal par accident : donc il existe un mal souverain qui est par soi le principe de tous les maux. — Dira-t-on que la cause du mal ne le produit point par elle-même, mais accidentellement ? Non ; car le mal ne seroit pas alors dans la plupart des choses, mais seulement dans quelques-unes.

6° C'est le mal de la cause qui produit le mal de l'effet ; car l'effet défectueux révèle une cause pareillement défectueuse, comme nous l'avons dit. Or on ne peut admettre une série de causes sans fin : donc il faut reconnoître un premier mal, cause de tous les maux

Mais nous avons prouvé que le bien suprême est la cause de tout être :

---

est et contra vitam mors : sic et contra virum justum peccator. » Ergo sunt contraria principia, unum boni et aliud mali.

2. Præterea, si unum contrariorum est in rerum natura, et reliquum, ut dicitur in II. *de Cœlo* (text. 18). Sed summum bonum est in rerum natura, quod est causa omnis boni, ut supra ostensum est (qu. 6) (1). Ergo est et summum malum ei oppositum causa omnis mali.

3. Præterea, sicut in rebus invenitur *bonum* et *melius*, ita *malum* et *pejus*. Sed *bonum* et *melius* dicuntur per respectum ad optimum : ergo *malum* et *pejus* dicuntur per respectum ad aliquod summum malum.

4. Præterea, omne quod est per participationem, reducitur ad illud quod est per essentiam. Sed res quæ sunt malæ apud nos, non sunt malæ per essentiam, sed per participationem. Ergo est invenire aliquòd summum malum quod est causa omnis mali.

5. Præterea, omne quod est per accidens, reducitur ad illud quod est per se (2). Sed bonum est causa mali per accidens : ergo oportet ponere aliquod summum malum quod sit causa malorum per se. Neque potest dici quòd malum non habeat causam per se, sed per accidens tantùm quia sequeretur quòd malum non esset ut in pluribus, sed ut in paucioribus.

6. Præterea, malum effectûs reducitur ad malum causæ ; quia effectus deficiens est à causa deficiente, sicut suprà dictum est. Sed non est procedere in infinitum : ergo oportet ponere unum primum malum quod sit causa omnis mali.

Sed contra est, quòd summum bonum est causa omnis entis, ut supra ostensum est

(1) Ubi art. 2 probatum est quod, quia Deus est cujuslibet bonitatis participatæ causa, debet etiam esse summum bonum in quo bonitas excellenter inveniatur præ cæteris.

(2) Juxta differentiam hujus duplicis entis à Philosopho assignatam, libro II, *Physicorum*, text. 49, ac deinceps; et expressiùs libro V *Metaphysicorum*, text. 13, vel cap. 7, ubi et insinuat ens per accidens ad ens per se reduci.

donc il ne peut y avoir un principe contraire, qui soit la cause du mal (1).

(Conclusion. — Puisque rien n'est mauvais par essence, il n'y a pas un mal suprême qui soit la cause de tous les maux, comme il y a un bien suprême qui est la cause de tous les biens.)

Il faut dire ceci : il n'existe pas un premier principe du mal, comme

(1) Manès naquit en Perse, l'an 240, dans l'esclavage selon les auteurs ecclésiastiques, d'une famille de mages selon ses compatriotes. Elevé avec soin, soit par les siens, soit par une veuve riche qui l'avoit acheté, il connoissoit la géométrie, l'astronomie, la médecine, la peinture. Il voulut concilier le christianisme avec le système religieux de Zoroastre. Prêtre selon l'opinion commune, il fut chassé de son église, et mourut misérablement. Ses disciples, plus habiles ou plutôt plus fourbes, propagèrent sa doctrine; tous les chrétiens tolérants, tous les hérétiques éclairés, particulièrement les gnostiques, basilidiens, valentiniens, bardesaniens, marcionites, tous accouroient sous le nouvel étendard; si bien que Théodoret a compté soixante-dix sectes différentes qui se réclamoient du nom de Manès.

Tous ces sectaires enseignoient ceci : Il y a deux principes créateurs ou fabricateurs du monde, l'un bon auteur du bien, l'autre mauvais cause du mal. — Le premier de ces principes a produit les ames ou les esprits, qui sont une portion de lumière incréée ; le second a formé les corps d'une matière grossière, viciée, corrompue. — Les ames, renfermées captives tantôt dans un corps, tantôt dans un autre, vont se purifiant à travers une longue série de transmigrations successives, puis elles se réunissent au bon principe dans le séjour éternel, probablement dans le soleil. La résurrection des corps est donc une fable, ainsi que l'enfer; et le mariage est un crime, car il perpétue la captivité des ames. — Puisque tout renferme une ame dans la nature, il n'est permis ni de couper un brin d'herbe, ni de séparer une rose de sa tige; mais on peut en sûreté de conscience manger la pomme cueillie par sa ménagère, en détestant le forfait qui lui a donné la mort. Le Verbe éternel, ou plutôt son ame est une portion de lumière très-pure, très-parfaite sans doute, mais finie dans sa nature. — Au surplus, le Fils de Dieu ne s'est incarné qu'en apparence. La sainte Vierge est donc une simple femme, et la vénération de la croix, comme le culte des images, forme une grossière superstition. Cependant l'Evangile respire le bien, la justice, la sainteté ; tandis que les livres de l'ancien Testament, œuvres du diable, distillent le venin et la corruption. — Enfin puisque les ames se purifient, se régénèrent en passant dans différents corps, les sacrements n'ont aucune vertu sanctifiante. — Nous ne réfuterons point tout cela : il nous suffit d'avoir signalé les conséquences du principe que combat notre saint auteur.

Ennemis du nom romain autant que de l'ordre public, les manichéens furent persécutés de 285 à 491. Vers la fin du quatrième siècle, ils pénètrent en Afrique, où saint Augustin les réduisit au silence. Bientôt après nous les voyons répandant leurs erreurs en Espagne, sous le nom de *priscillianistes*. Dans le septième siècle, c'est l'Arménie qu'ils infectent de leur poison, s'appelant cette fois *pauliciens*. Divisés en baanites et en sergiens, ils se font une guerre sanglante dans le huitième siècle ; puis ils s'unissent aux mahométans, sous le nom d'*iconoclastes*, pour exterminer les chrétiens. Défaits dans une bataille pendant le neuvième siècle, ils se retirent en Bulgarie, d'où leur dénomination de *bulgares*. Ils se retrouvent en Lombardie dans le dixième siècle. Pendant le douzième et le treizième, on les appelle en France *albigeois* (du diocèse d'Albi), *petrobrussiens* (du provençal Pierre de Bruys), *henriciens* (de Henri, ermite de Toulouse), *poplicains* (probablement de *pauliciens*, par corruption), *cathares* (purs, parce qu'ils vantoient la pureté de leurs mœurs). Plus tard, ils sont hussites et wicléfites, puis protestants; car Luther enseigna leur dogme fondamental en faisant du péché originel une substance, une entité positivement mauvaise. Cette ignoble secte n'a-t-elle pas encore de nos jours, en plein dix-neuvième siècle, des représentants dans toutes les contrées de l'Europe, et jusqu'au-delà des mers? Il paroît certain que les francs-maçons descendent des manichéens par les templiers.

(qu. 6) : ergo non potest esse aliquod principium ei oppositum quod sit causa malorum.

(Conclusio. — Cùm nullum sit per essentiam malum, non datur in rebus aliquod summum malum omnium malorum causa, sicut datur summum bonum omnium bonorum causa.)

Respondeo dicendum, quòd ex prædictis patet non esse unum primum principium malorum, sicut est unum primum principium bonorum. Primò quidem, quia primum princi-

il existe un premier principe du bien. D'abord le premier principe du bien est bon par essence, nous l'avons prouvé dans une autre question. Or rien ne peut être mauvais de cette manière, essentiellement; car, nous l'avons pareillement démontré, l'être est bon de sa nature, et le mal existe dans le bien comme dans son sujet. Ensuite le premier principe du bien est souverainement, parfaitement bon, parce qu'il renferme toute bonté dans sa source première : c'est encore un point que nous avons établi plus haut. Mais le mal ne peut être mauvais de cette manière, absolument, souverainement : s'il va diminuant le bien toujours, sans cesse, il ne peut le détruire dans sa dernière racine ; et tant que le bien subsiste en lui, l'être n'est pas mauvais sans partage, entièrement. C'est pourquoi le Philosophe dit, *Eth.*, IV : « Si le mal étoit tout mal, il s'anéantiroit lui-même ; » car si l'on détruisoit tout bien, on détruiroit le mal par cela même, en lui enlevant son sujet. Enfin l'idée du mal répugne à l'idée de premier principe, soit parce que le mal est produit par le bien, comme nous le savons ; soit parce qu'il est cause accidentelle et partant cause seconde, puisque la cause par accident vient après la cause par soi.

Ceux qui ont admis deux premiers principes, l'un du bien, l'autre du mal, ont été trompés par la même erreur qui a jeté les anciens philosophes dans des opinions non moins étranges : ils n'ont point considéré la cause universelle de l'être, mais seulement les causes qui produisent les effets particuliers. Comme ils voyoient que certains êtres nuisent à d'autres par l'énergie de leur nature, ils ont cru que ces êtres étoient mauvais par leur nature, tout comme si nous disions le feu essentiellement mauvais parce qu'il détruit souvent la chaumière du pauvre. Mais faut-il juger des choses d'après tel ou tel effet particulier ? Quand nous voulons en

---

pium bonorum est per essentiam bonum, ut supra ostensum est (qu. 6). Nihil autem potest esse per suam essentiam malum : ostensum est enim (qu. 48) quòd omne ens, in quantum est ens, bonum est, et quòd malum non est nisi in bono ut subjecto. Secundò quia primum bonorum principium est summum et perfectum bonum, quod præhabet in se omnem bonitatem, ut suprà ostensum est (qu. 6), summum autem malum esse non potest; quia sicut ostensum est (qu. 48), et si malum semper diminuat bonum, nunquam tamen illud potest totaliter consumere; et sic semper remanente bono, non potest esse aliquid integrè et perfectè malum. Propter quod Philosophus dicit in IV. *Eth.* (1) quòd « si malum integrum sit, seipsum destruet; » quia destructo omni bono (quod requiritur ad integritatem mali, subtrahitur etiam ipsum malum, cujus subjectum est bonum. Tertiò, quia ratio mali repugnat rationi primi principii; tum quia malum causatur ex bono, ut suprà ostensum est (art. 1 et 2); tum quia malum non potest esse causa nisi per accidens, et sic non potest esse prima causa; quia « causa per accidens est posterior eà quæ est per se, » ut patet in II. *Phys.* (text. 66). Qui autem posuerunt duo prima principia (unum bonum, et alterum malum), ex eadem radice in hunc errorem inciderunt, ex qua et aliæ extraneæ positiones antiquorum ortum habuerunt, quia scilicet non consideraverunt causam universalem totius entis, sed particulares tantùm causas particularium effectuum. Propter hoc enim, si aliquid invenerunt esse nocivum alicui rei per virtutem suæ naturæ, estimaverunt naturam illius rei esse malam : putà si quis dicat naturam ignis esse malam, quia combussit domum alicujus pauperis. Judicium

(1) Ex cap. 13, in antiquis exemplaribus et apud S. Thomam, lect. 13; sed in exemplaribus græco-latinis cap. 11, ubi paulò aliter construitur, nempe quòd *malum seipsum perdit et cùm fuerit integrum, intolerandum etiam fit*

apprécier la bonté, ne devons-nous pas les considérer dans elles-mêmes et dans leurs rapports avec l'ordre universel, où elles remplissent des fonctions d'utilité générale et de perfectionnement? De plus nos philosophes remarquèrent que deux effets contraires ont deux causes pareillement contraires ; et comme ils ne savoient point ramener ces causes particulières à la cause universelle et commune, ils s'imaginèrent que leur antagonisme et leur contrariété se trouvoit dans les premiers principes des êtres. Mais puisque tous les contraires se rencontrent dans un centre commun, ne faut-il pas admettre une cause pareillement commune, qui domine toutes les causes contraires? Comme la vertu céleste se trouve au-dessus des propriétés opposées des éléments, de même il existe un premier principe de l'être au-dessus de toutes les choses, quelles qu'elles soient (1).

Je réponds aux arguments : 1° Tous les contraires se réunissent dans un des prédicaments, et de même dans l'idée de l'être. Il faut donc les rapporter à une cause première et commune, bien que leurs causes particulières soient contraires (2).

2° La privation et la possession se rencontrent dans le même sujet. Or le sujet de la privation, c'est l'être en puissance. Puis donc que le mal est une privation, il est opposé au bien potentiel, et non pas au bien suprême, qui est un acte pur.

3° Les choses acquièrent de l'intensité, s'élèvent graduellement selon leur nature. Or le bien est la perfection et le mal en est la privation, l'éloignement. En conséquence le bien se développe, s'accroît à mesure

(1) Si vous mettez *force attractive* à la place de *vertu céleste*, vous serez parfaitement dans les termes de la science moderne. Mot pour mot, l'un vaut l'autre.

(2) La vue et la cécité ont des causes contraires, mais elles sont dans l'animal. Qui donc a fait l'animal?

---

autem de bonitate alicujus rei non est accipiendum secundùm ordinem ad aliquid particulare, sed secundùm seipsum, et secundùm ordinem ad totum universum, in quo quælibet res suum locum ordinatissimè tenet, ut ex dictis patet (1). Similiter etiam qui invenerunt duorum particularium effectuum contrariorum duas causas particulares contrarias, nesciverunt reducere causas particulares contrarias in causam universalem communem, et ideo usque ad prima principia contrarietatem in causis esse judicaverunt. Sed cùm omnia contraria conveniant in uno communi, necesse est in eis, supra causas contrarias proprias inveniri unam causam communem. Sicut supra qualitates contrarias elementorum, invenitur virtus corporis cœlestis, et similiter supra omnia quæ quocunque modo sunt, invenitur unum primum principium essendi, ut supra ostensum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd contraria conveniunt in genere uno, et etiam conveniunt in ratione essendi. Et ideo licèt habeant causas particulares contrarias, tamen oportet devenire ad unam primam causam communem.

Ad secundum dicendum, quòd privatio et habitus nata sunt fieri circa idem. Subjectum autem privationis est ens in potentia, ut dictum est (qu. 48, art. 3). Unde cùm malum sit privatio boni (ut ex dictis patet), illi bono opponitur, cui adjungitur potentia, non autem summo bono, quod est actus purus.

Ad tertium dicendum, quòd unumquodque intenditur secundùm propriam rationem. Sicut autem forma est perfectio quædam, ita privatio est quædam remotio. Unde omnis forma, et perfectio, et bonum per accessum ad terminum perfectum intenditur, privatio autem et malum per recessum à termino : unde non dicitur

(1) Nimirum qu. 11, art. 3, ubi unitas Dei ex ejusmodi ordinatâ serie ostenditur. Et qu. 47, art. 2, ubi rerum inæqualitas hinc astruitur.

qu'il s'approche du terme de la perfection, et le mal à proportion qu'il s'en éloigne. Le mauvais et le pire ne supposent donc pas, dans leur progression, un rapprochement vers un souverain mal, comme le bon et le mieux supposent un acheminement vers le bien suprême.

4° Aucun être n'est mauvais par participation, mais par défaut de participation. Le mal ne vient donc pas d'un principe mauvais par essence.

5° Le mal dérive nécessairement, comme nous le savons, d'une cause accidentelle; nous ne devons donc pas l'attribuer à une cause qui le produise par soi, directement. Quant à la supposition qu'il existe dans le plus grand nombre des êtres, elle est fausse. En effet, les choses corruptibles, qui renferment seules le mal de nature, ne forment qu'une foible partie de l'univers, puis la plupart de ces choses sont bonnes. Le mal ne paroît dominer, numériquement parlant, que dans le genre humain; car le bien des sens n'est pas le bien de l'homme considéré comme homme, c'est-à-dire comme être raisonnable; et le nombre de ceux qui suivent les sens est plus grand que le nombre de ceux qui suivent la raison.

6° Sans doute nous ne devons point attribuer le mal à un nombre infini de causes; mais nous devons l'attribuer à une cause bonne qui le produit par accident.

---

malum et *pejus* per accessum ad summum malum, sicut dicitur *bonum* et *melius* per accessum ad summum bonum.

Ad quartum dicendum, quòd nullum ens dicitur malum per participationem, sed per privationem participationis : unde non oportet fieri reductionem ad aliquid quod sit per essentiam malum.

Ad quintum dicendum, quòd malum non potest habere causam nisi per accidens, ut suprà ostensum est (art. 2). Unde impossibile est fieri reductionem ad aliquid quod sit per se causa mali. Quod autem dicitur quòd « malum est ut in pluribus, » simpliciter falsum est. Nam generabilia et corruptibilia, in quibus solùm contingit esse malum naturæ, sunt modica pars totius universi; et iterum in unaquâque specie defectus naturæ accidit, ut in paucioribus. In solis autem hominibus malum videtur esse, ut in pluribus; quia bonum hominis secundùm sensum corporis, non est bonum hominis in quantum homo, id est, secundùm rationem; plures autem sequuntur sensum quam rationem.

Ad sextum dicendum, quòd in causis mali non est procedere in infinitum; sed est reducere omnia mala in aliquam causam bonam, ex qua sequitur malum per accidens.

TRAITÉ DES ANGES.

QUESTION L.

De la substance des anges.

Vient maintenant la distinction des choses spirituelles et des choses corporelles.

Ici nous parlerons : premièrement, de la créature purement spirituelle, qui est appelée *ange* dans l'Ecriture sainte ; deuxièmement, de la créature purement corporelle ; troisièmement, de la créature composée d'un esprit et d'un corps, c'est-à-dire de l'homme.

Sur le premier point, nous traiterons : premièrement, de la substance des anges ; deuxièmement, de leur intelligence ; troisièmement, de leur volonté ; quatrièmement, de leur création (1).

Nous considérerons la substance des anges d'une manière absolue, comparativement aux substances corporelles. On demande cinq choses à cet égard : 1° Les anges sont-ils entièrement incorporels ? 2° Sont-ils composés

(1) Le traité des anges a donc quatre parties, qui comprennent seize questions (L-LXV). La première partie en renferme cinq (L-LIV) ; la deuxième, quatre (LV-LVIII) ; la troisième deux (LIX-LX) ; la quatrième enfin, cinq (LXI-LXV).

A ces quatre parties, nous devons en ajouter une cinquième, qui a pour objet l'action des anges sur le monde physique et sur le monde moral. Notre saint auteur traitera cette matière plus tard, quest. CVI-CXIII, après avoir étudié la nature des corps et la nature de l'homme.

Le génie de saint Thomas brille d'un éclat particulier dans le sujet que nous abordons. Il laisse bien au-dessous de lui tous les scolastiques.

Dans une époque plus reculée, la question des anges a été traitée par Théodoret, lib. III, *De curand. affect. Græc.*; et principalement par saint Denis l'Aréopagite, *De cœl. hierarch.* Ce dernier auteur a servi de guide à ceux qui ont écrit après lui sur les anges.

TRACTATUS DE ANGELIS.

QUÆSTIO L.

De substantia Angelorum absolutè, in quinque articulos divisa.

Post hæc considerandum est de distinctione corporalis et spiritualis creaturæ.

Et primò de creatura purè spirituali, quæ in Scriptura sacra *angelus* nominatur ; secundò, de creatura purè corporali ; tertiò, de creatura composita ex corporali et spirituali, quæ est homo.

Circa angelos verò considerandum est : primò, de his quæ pertinent ad eorum substantiam ; secundò, de his quæ pertinent ad eorum intellectum ; tertiò, de his quæ pertinent ad eorum voluntatem ; quartò, de his quæ pertinent ad eorum creationem.

De substantia autem eorum considerandum est et absolutè, et per comparationem ad corporalia. Circa substantiam verò eorum absolutè quinque quæruntur : 1° Utrùm sit aliqua creatura omnino spiritualis, et penitus incorporea.

d'une matière et d'une forme? 3° Sont-ils en grand nombre? 4° Diffèrent-ils d'espèce? 5° Enfin sont-ils incorruptibles?

ARTICLE I.

Les Anges sont-ils entièrement incorporels?

Il paroît que les anges ne sont pas entièrement incorporels. 1° Ce qui n'est incorporel que par rapport à l'homme, et non par rapport à Dieu, ne l'est point d'une manière absolue, purement et simplement. Or saint Jean Damascène dit, *De Fide orthod.*, II, 3 : « Les anges sont incorporels et immatériels relativement à nous, mais ils sont corporels et matériels relativement à Dieu. » Donc les anges ne sont pas entièrement incorporels (1).

2° Les corps seuls peuvent, comme le prouve le Philosophe, subir le mouvement (2). Or le Père que nous citions tout à l'heure, saint Jean Damascène dit, *ibid.* : « L'ange est une substance intellectuelle, qui est toujours en mouvement. » Donc l'ange est un corps.

3° Nous lisons dans saint Ambroise, *De Spirit. sancto*, I, 7 : « Toute créature est circonscrite par les limites de sa nature. » Or les corps seuls

(1) Ange (de ἀγγέλλω, j'annonce nouvelle) veut dire *messager, ambassadeur*. Ce mot ne désigne donc pas, dans sa signification naturelle, un être particulier, mais un office, une fonction. Voici un passage qui le montre clairement, *Ps.* CIII, 4 : « Qui facit angelos suos spiritus, qui fait des esprits ses anges; » c'est-à-dire selon le commentaire de saint Augustin, *De civ. Dei* XV, 23 : « Qui choisit les êtres spirituels par nature pour en faire ses messagers, en les chargeant d'annoncer ses volontés. »

Dans ce sens-là, quand il est pris dans toute l'étendue de sa signification, le nom d'*ange* se donne à l'homme. Ainsi l'Evangile dit de saint Jean-Baptiste, *Matth.*, XI, 10 : « Voilà que j'envoie mon ange devant ta face. » Et saint Paul écrit, 1 *Cor.*, XI, 10, que la femme doit être voilée dans l'assemblée des fidèles « à cause des anges, » c'est-à-dire à cause des prêtres.

Mais comme Dieu charge ordinairement les esprits célestes d'annoncer ses volontés saintes, le nom d'*ange* ne se donne dans le sens propre qu'à ses sublimes intelligences. Ainsi le prophète roi dit de l'homme, *Ps.*, VIII, 6 : « Vous l'avez fait un peu plus petit que les anges. » Et l'apôtre écrit de Jésus-Christ, *Hébr.*, II, 9 : « Jésus... a été abaissé au-dessous des anges. »

(2) Aristote dit à peu près ceci : L'être qui est en mouvement a une partie de lui-même dans un point de l'espace, et une partie dans un autre; donc tout être qui peut subir le mouvement a des parties, c'est-à-dire est corporel.

2° Supposito quòd angelus sit talis, quæritur utrùm sit compositus ex materia et forma. 3° Quæritur de multitudine eorum. 4° De differentia ipsorum ad invicem. 5° De immortalitate seu incorruptibilitate ipsorum.

ARTICULUS I.

Utrùm angelus sit omnino incorporeus.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd angelus non sit omnino incorporeus. Illud enim quod est incorporeum solùm quo ad nos, et non quo ad Deum, non est incorporeum simpliciter. Sed Damascenus dicit in lib. II. (*De Fid. orth.*, cap. 3), quòd « angelus incorporeus et immaterialis dicitur quantum ad nos, sed comparatus ad Deum corporeus et materialis invenitur. Non ergo est incorporeus simpliciter.

2. Præterea, nihil movetur nisi corpus, ut probatur in VI. *Physic.* Sed Damascenus dicit, ibidem, quòd « angelus est substantia intellectualis semper mobilis. Angelus ergo est substantia corporea.

3. Præterea, Ambrosius dicit in lib. I. *de Spiritu sancto*, cap. 7 : « Omnis creatura cer-

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. 2, cap. 46 et 50; et quæst. 6, de potent., art. 6; et *de spiritualibus creaturis*, art. 5; et *Opusc.* 3, cap. 74; et *Opusc.* 15, cap. 16.

peuvent être circonscrits : donc toutes les créatures sont corporelles. Mais les anges sont des créatures de Dieu; car David dit, *Ps.* CXLVIII, 2 : « Louez le Seigneur, vous tous qui êtes ses anges; » et plus bas : « Parce qu'il a dit et tout a été fait, il a commandé et tout a été créé. » Donc les anges sont corporels.

Mais nous lisons dans le même prophète, *Ps.*, CIII, 4 : « Il a fait ses anges esprits (1). »

(1) Saint Thomas établit trois propositions fondamentales sur la nature des anges. D'abord les anges sont des esprits; leur essence n'est point composée d'éléments quantitatifs, de principes étendus, de matière : voilà ce que nous allons voir tout à l'heure dans l'article 1. Ensuite les anges sont des esprits purs; ils ne renferment aucune matière, ni comme sujet, ni comme accident, ni de quelque manière que ce soit : cela sera prouvé dans l'article 2. Enfin les anges sont des esprits agissant par eux-mêmes, indépendamment de tout organe; ils ne sont point, comme l'ame humaine, unis naturellement à des corps : on en trouvera la preuve à la question XLI.

La première proposition se lit à chaque page dans l'Ecriture sainte. Notre saint auteur cite, *Ps.*, CIII, 4 : « Qui facit angelos suos spiritus. » C'est la version des Septante; la Vulgate porte : « Qui facis, etc. » Saint Paul, rapportant ce passage, *Hébr.*, I, 7, dit comme le grec : « Qui facit... » Nous avons vu le commentaire de saint Augustin sur ce texte : passons. Mais puisque nous venons de citer l'apôtre des Gentils, il dit : *ibid.*, 14 : « Ne sont-ils pas tous (les anges) des esprits chargés d'un ministère? » Et *Ephés.*, VI, 12 : « Nous n'avons point à lutter contre la chair et le sang, mais contre les princes et les puissances..., mais contre les esprits de malice répandus dans l'air. » Pareillement les démons sont appelés *esprits mauvais* ou *immondes*, *Matth.*, X, 1; — XII, 43; *Marc*, I, 23; III, 21; — V, 3; — VI, 7; — VII, 25; — IX, 24. Voyez aussi *Luc*, IV, 37; — VI, 18; VIII, 2 et 29; — IX, 39 et 43; — XI, 24; *Actes*, V, 16; — VIII, 7, etc.

La raison nous révèle elle-même l'existence des esprits célestes. Tout se tient, tout s'enchaîne, tout forme faisceau parmi les êtres; le monde est comme un vaste mécanisme dont les rouages s'engrennent les uns dans les autres : point de transition brusque, point de solution de continuité, point de heurt dans l'ouvrage du suprême artisan; mais l'enchaînement le plus étroit, l'ordre, l'harmonie, l'unité. Là, plus bas que nous, sur les derniers confins de la création, l'être sort à peine du néant, si l'on ose le dire; dans le minéral, nulle organisation, nulle vie, nul mouvement, sinon dans de sourdes affinités. Plus haut, la matière fait un pas dans la voie de l'existence; le végétal germe, se développe et s'élève vers le ciel, manifestant les premiers phénomènes de la vie. Plus haut encore, l'organisation s'élargit, la vie s'étend, le sang circule, la locomotion s'opère et l'on voit apparoître la sensation, l'instinct aussi, et avec lui quelque chose comme une ombre d'intelligence et de sentiment. Dans ces trois règnes échelonnés les uns sur les autres, de l'arbre de vénus au végétal, du polype à l'animal, quelle progression sagement ménagée! quelle admirable graduation!

Cette évolution de l'être s'arrêtera-t-elle tout à coup au milieu de la création? Le plan divin, si nettement tracé dans les fondements de l'édifice, se brisera-t-il au-dessus du sol? Si nous voyons partout, dans les régions inférieures, un être intermédiaire enchaînant comme un anneau deux règnes dont il semble partager la nature, l'homme, par la dualité de sa substance, ne sera-t-il pas, dans une région plus élevée, comme le trait d'union qui doit rattacher deux mondes dont il nous offre l'abrégé? Relégué dans un point imperceptible de l'univers, atôme rampant sur un atôme, pouvant à peine penser, agir sans rencontrer aussitôt la borne de son action et de sa perception, se croira-t-il la plus puissante et la plus parfaite des intelligences? Saint Thomas prouve qu'il doit exister, pour la perfection de l'univers, des esprits purs, dégagés de toute matière; et le concile de Latran dit : « Dès l'origine, par sa toute-puissance, Dieu

---

tis suæ naturæ circumscripta est limitibus. » Circumscribi autem proprium est corporum : ergo omnis creatura est corporea. Angeli autem sunt Dei creaturæ, ut patet in *Psal.* CXLVIII : « Laudate Dominum omnes angeli ejus : » et postea subditur : « Quoniam ipse dixit, et facta sunt; ipse mandavit, et creata sunt; » ergo angeli sunt corporei.

Sed contra est, quod dicitur in *Psal.* CIII : « Qui facit angelos suos spiritus. »

(Conclusion. — Puisque l'univers doit ressembler à Dieu, qui agit par l'intelligence et par la volonté, il existe des créatures incorporelles et purement intellectuelles.)

Il faut dire ceci : nous devons admettre des créatures incorporelles. Le but principal que Dieu se propose dans les choses créées, c'est le bien consistant dans la ressemblance de son être. D'une autre part, l'effet ressemble à la cause d'autant plus parfaitement, qu'il la représente dans la forme qui l'a produit, comme le froid produit le froid. Eh bien, Dieu a tiré les créatures du néant, nous le savons, par l'intelligence et par la volonté; la perfection de l'univers exige donc qu'il y ait des créatures intelligentes. Mais l'intellection ne peut être l'acte d'un corps ni d'une faculté corporelle, parce que tout corps est borné dans les limites du temps et du lieu (1); il faut donc qu'il existe, pour la perfection de l'univers, des créatures incorporelles. — Les anciens philosophes, confondant les sens et l'intelligence, parce qu'ils ne comprenoient point la force de la pensée, croyoient que tout ce qui existe dans le monde peut être perçu par les sens et par l'imagination; et comme les choses incorporelles ne tombent point sous le domaine de cette partie de nous-mêmes, ils les rejetèrent, ainsi que nous le voyons dans Aristote. L'erreur des Sadducéens, qui nioient l'existence des esprits (2), n'a pas eu d'autre cause. Illusion grossière :

a produit l'une et l'autre nature, la spirituelle et la corporelle, l'angélique et l'humaine. » Ainsi, à partir de l'homme, pour combler l'intervalle qui sépare le fini et l'infini, deux séries de créatures qui s'étendent aux extrémités des choses; « deux éléments, dit le P. Lacordaire, l'un susceptible de s'amoindrir toujours en descendant vers le pôle négatif de la création, l'autre capable de se perfectionner toujours en s'élevant au pôle positif et divin. » — « O mon Dieu, s'écrie saint Augustin, vous avez fait deux choses (l'ange et la matière); l'une près de vous, l'autre près du néant; la première n'ayant que vous au-dessus d'elle, la seconde ne trouvant que le non-être au-dessous d'elle. »

(1) La pensée franchit toutes les distances de l'espace et de la durée; mais les corps sont renfermés dans les bornes du temps et du lieu : la pensée n'est donc pas corporelle.

(2) *Actes*, XXIII, 8 : « Les Sadducéens disent qu'il n'y a point de résurrection, ni ange, ni esprit. » Les sadducéens formoient une des quatre principales sectes qui existoient chez les Juifs du temps de Jésus-Christ.

(Conclusio. — Cùm necessarium sit universum assimilari Deo, qui est agens per intellectum et voluntatem, oportuit inter creaturas reperiri aliquas purè intellectuales et incorporeas.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas. Id enim quod præcipuè in rebus creatis Deus intendit, est bonum quod consistit in assimilatione ad Deum. Perfecta autem assimilatio effectûs ad causam attenditur, quando effectus imitatur causam secundùm illud per quod causa producit effectum, sicut calidum facit calidum. Deus autem creaturam producit per intellectum et voluntatem, ut supra ostensum est (qu. 14 et 19); unde ad perfectionem universi requiritur quòd sint aliquæ creaturæ intellectuales. *Intelligere* autem non potest esse actus corporis, nec alicujus virtutis corporeæ, quia omne corpus determinatur ad *hic* et *nunc*; unde necesse est ponere ad hoc quòd universum sit perfectum, quòd sit aliqua incorporea creatura. Antiqui autem ignorantes vim intelligendi, et non distinguentes inter sensum et intellectum, nihil esse existimaverunt in mundo, nisi quod sensu et imaginatione apprehendi potest; et quia sub imaginatione non cadit nisi corpus, existimaverunt quòd nullum ens esset nisi corpus, ut Philosophus dicit in IV. *Phys.* (text. 52 et 57). Et ex his processit Sadducæorum error, dicentium non esse spiritum. Sed hoc ipsum quòd intellectus est altior sensu, rationabiliter

car si l'intelligence est au-dessus des sens, ne doit-il pas exister des choses qu'elle seule peut saisir, percevoir, connoître ?

Je réponds aux arguments : 1° Les substances incorporelles sont comme un intermédiaire entre Dieu et les choses corporelles. Eh bien, considéré à côté d'un extrême, l'intermédiaire paroît l'extrême opposé : c'est ainsi que le tiède procure la sensation du froid auprès du chaud. Cela explique suffisamment les paroles de saint Jean Damascène : les anges sont corporels relativement à Dieu, bien qu'ils n'aient rien de matériel en eux-mêmes.

2° Le vouloir et l'intellection sont une sorte de mouvement. Pourquoi donc le même saint Jean Damascène appelle-t-il l'ange « une substance intellectuelle qui est toujours en mouvement? » Parce que l'ange agit sans cesse intellectuellement, parce que son esprit n'est pas tantôt en acte, tantôt en puissance, comme celui de l'homme. L'objection repose donc sur une pure équivoque.

3° De même que les corps sont circonscrits par les limites de l'espace, ainsi les créatures, soit corporelles, soit spirituelles, le sont par les limites de leur nature. C'est là précisément ce que dit saint Ambroise à l'endroit indiqué plus haut, *De Spir. sancto.*, I, 7 : « Bien que certaines créatures ne soient pas renfermées localement par la matière, elles sont néanmoins circonscrites par leur propre substance. »

ARTICLE II.

Les anges sont-ils composés d'une matière et d'une forme?

Il paroît que les anges sont composés d'une matière et d'une forme. 1° Tout ce qui est renfermé dans un genre est composé du genre et de la différence, laquelle constitue l'espèce. Or le genre est formé par la

---

ostendit esse aliquas res incorporeas à solo intellectu comprehensibiles.

Ad primum ergo dicendum, quòd substantiæ incorporeæ medium sunt inter Deum et creaturas corporeas. Medium autem comparatum ad unum extremum, videtur alterum extremum, sicut tepidum comparatum calido, videtur frigidum. Et hac ratione dicitur quòd angeli Deo comparati, sunt materiales et corporei, non quòd in eis sit aliquid de natura corporea.

Ad secundum dicendum, quòd motus ibi accipitur prout *intelligere* et *velle* motus quidam dicuntur. Dicitur ergo angelus « substantia semper mobilis, » quia semper est actu intelligens, non quandoque actu et quandoque potentiâ, sicut nos. Unde patet quòd ratio procedit ex æquivoco.

Ad tertium dicendum, quòd circumscribi terminis localibus est proprium corporum; sed circumscribi terminis essentialibus est commune cuilibet creaturæ tam corporali quàm spirituali. Unde dicit Ambrosius in lib. I. *de Spiritu sancto* (ut sup.), quòd « licet quædam locis corporalibus non contineantur, circumscriptione tamen substantiæ non carent. »

ARTICULUS II.

Utrùm angelus sit compositus ex materia et forma.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd angelus sit compositus ex materia et forma. Omne enim quod continetur sub aliquo genere, est compositum ex genere et differentia, quæ adveniens generi, constituit speciem.

(1) De his etiam II, *Sent.*, distinct. 8, quæst. 5, art. 1; et *Contra Gent.*, lib. 1, cap. 49 et 50; et de *spiritualibus creaturis*, art. 1; et *Quodlib.* 9, art. 6; et *Opusc.* 3, cap. 74 et 95; et *Opusc.* 15, cap. 3, 5, 6, 7, 8 et 18; et *Opusc.* 30, lect. 6, seu cap. 3; et *Opusc.* 42, cap. 4 et 5.

matière et la différence par la forme, comme le dit le Philosophe. Mais l'ange est dans le genre de la substance : donc il est composé d'une matière et d'une forme.

2° Où se trouvent les propriétés de la matière, là est la matière elle-même. Or les propriétés de la matière sont de recevoir et de servir de sujet ; ce qui fait dire à Boèce, *De Trin.* : « La forme simple ne peut être le sujet de quoi que ce soit. » Eh bien, les anges peuvent recevoir et servir de sujet : donc ils sont composés d'une matière et d'une forme.

3° La forme est un acte : donc ce qui est forme seulement, est un acte pur. Mais les anges ne sont pas un acte pur, puisque c'est là le propre de Dieu. Donc les anges ne sont pas une forme purement et simplement, mais une forme reçue dans une matière.

4° La forme est proprement déterminée, limitée, définie par la matière : donc toute forme qui n'est pas reçue dans une matière est infinie. Mais la forme de l'ange n'est pas infinie, puisqu'aucune créature ne possède cet attribut : donc la forme de l'ange a une matière pour sujet.

Mais saint Denis dit, *De div. Nom.*, IV : « Comme les premières créatures sont incorporelles, de même elles sont immatérielles. »

(Conclusion. — Les anges ne sont pas composés de matière et de forme.)

Il faut dire ceci : quelques-uns croient que les anges sont composés d'une matière et d'une forme. C'est l'opinion que s'efforce d'établir Avicebron dans la *Fontaine de Vie*. Cet auteur suppose que les choses distinctes dans l'idée le sont aussi dans la réalité ; puis il dit : L'esprit perçoit dans les substances incorporelles des choses qui les séparent des substances corporelles et des choses qui les en rapprochent. Ce qui sépare

---

Sed genus sumitur ex materia, differentia verò ex forma, ut patet in VIII. *Metaph.*, text. 6. Ergo omne quod est in genere, est compositum ex materia et forma. Sed angelus est in genere substantiæ : ergo est compositus ex materia et forma.

2. Præterea, in quocunque inveniuntur proprietates materiæ, ibi invenitur et materia. Proprietates autem materiæ sunt recipere et substare ; unde dicit Boetius in lib. *De Trin.*, quòd « forma simplex subjectum esse non potest. » Hoc autem invenitur in angelo : ergo angelus est compositus ex materia et forma.

3. Præterea, forma est actus (lib. II. *De Anima*, text. 2) : quod ergo est forma tantùm, est actus purus. Sed angelus non est actus purus, hoc enim solius Dei est : ergo non est forma tantùm, sed habet formam in materia.

4. Præterea, forma propriè limitatur et finitur per materiam : forma ergo quæ non est in materia, est forma infinita : sed forma angeli non est infinita, quia omnis creatura finita est : ergo forma angeli est in materia.

Sed contra est, quod Dionysius dicit cap. IV *De div. Nom.*, quòd « primæ creaturæ sicut incorporales, ita et immateriales intelliguntur (1). »

(Conclusio. — Errant qui angelos ex materia et forma compositos esse affirmant.)

Respondeo dicendum, quòd quidam ponunt angelos esse compositos ex materia et forma. Et hanc opinionem astruere nititur Avicebron in libro fontis vitæ. Supponit enim quòd quæcunque distinguuntur secundùm intellectum, sint etiam in rebus distincta. In substantia autem incorporea intellectus apprehendit aliquid per quod distinguitur à substantia corporea, et aliquid per quod cum ea convenit : unde ex hoc vult

(1) Ut § 1, vel in antiquis paulò post principium expressè videre est, ubi præmittit eas esse *intellectiles* ut et *intelligentes* (νοητὰς καὶ νοερὰς) *ab omnique corruptione, morte ac materia depuratas.*

ces deux sortes de substances, c'est la forme; ce qui les rapproche en leur servant de sujet commun, c'est la matière. Il existe donc une matière universelle qui se retrouve dans tous les êtres : si bien que la forme des substances incorporelles est imprimée dans la matière des choses spirituelles, comme la forme des substances quantitatives l'est dans la matière des choses corporelles (1).

Mais l'existence de cette matière universelle rencontre d'inextricables difficultés. La forme spirituelle et la forme corporelle ne peuvent avoir pour sujet une même portion de matière, car la même chose seroit alors corporelle et spirituelle tout à la fois; il faudroit donc que la forme corporelle fût reçue dans une portion de matière, et la forme incorporelle dans une autre. Mais la matière quantitative a seule des parties, car si vous la supprimez, vous n'aurez plus, comme le remarque le Philosophe, que des substances indivisibles : dès lors la matière des choses spirituelles seroit soumise à la quantité, ce qui ne peut être. Donc il n'existe pas une matière générale qui serve de sujet commun aux êtres corporels et aux êtres spirituels. Il y a plus encore : les substances intellectuelles ne peuvent renfermer aucune espèce de matière. Les choses agissent d'après le mode de leur essence. Or l'intellection, la connoissance est un acte imma-

(1) Avicebron, philosophe arabe, avoit un grand crédit parmi les chrétiens avancés, dans le treizième siècle. Cet auteur admettoit deux sortes de matière, l'une corporelle et l'autre spirituelle. La première constitue les corps terrestres; c'est une substance étendue, composée de parties, divisible à l'infini, quantitative par conséquent. La seconde entre dans la constitution de tous les êtres; c'est une entité physique qui n'a point de parties, qui ne peut recevoir aucun accident sensible, aucune qualité contraire. Qu'est-ce que cela? Corps qui n'est pas sensible, matière qui n'a rien de matériel, quantité qui n'est pas une quantité : voilà tout ce que nous voyons dans ce verbiage. Cependant nous avons fidèlement exposé la doctrine du philosophe arabe : lisez ses commentateurs, entre autres Serre, *In Summ.*, L, 1; saint Thomas lui-même, *Opusc.* XV, 5.

Avicebron ne disoit pas seulement que la matière spirituelle forme tous les êtres; il ajoutoit que cette matière est Dieu même. Amauri de Chartres et David de Dinant partirent de ce principe pour établir le panthéisme.

---

concludere quòd illud per quod differt substantia incorporea à corporea, sit ei quasi forma; et illud quod subjicitur huic formæ distinguenti quasi commune, sit materia ejus. Et propter hoc ponit quòd eadem est materia universalis spiritualium et corporalium, ut intelligatur quòd forma incorporeæ substantiæ sic sit impressa in materia spiritualium, sicut forma quantitatis est impressa corporalium.

Sed primo aspectu apparet esse impossibile unam esse materiam spiritualium et corporalium. Non enim est possibile quòd forma spiritualis et corporalis recipiatur in una parte materiæ, quia sic una et eadem res numero esset corporalis et spiritualis; unde relinquitur quòd alia pars materiæ sit quæ recipit formam corporalem, et alia quæ recipit formam spiritualem. Materiam autem dividi in partes non contingit, nisi secundùm quòd intelligitur sub quantitate; qua remotâ remanet substantia indivisibilis, ut dicitur in I. *Phys.* (1). Sic igitur relinquitur quòd materia spiritualium sit substantia subjecta quantitati, quod est impossibile. Impossibile est ergo quòd una sit materia corporalium et spiritualium. Sed adhuc ulteriùs impossibile est quòd substantia intellectualis habeat qualemcunque materiam. Operatio enim cujuslibet rei est secundùm modum substantiæ

(1) Ubi nimirum text. 15 : *Si substantia est et quantum, duo et non unum est quod est* (quia quantitas est aliud à substantia); *si verò substantia solùm sit* (οὐσία μόνον) *magnitudinem nullam tunc habebit.*

tériel. En effet, les actes reçoivent leur espèce et leur nature de l'objet sur lequel ils s'exercent. Eh bien, l'objet de la connoissance, c'est l'idée simple, séparée de la matière ; car les formes existant dans la matière constituent des entités individuelles, que l'esprit ne perçoit point comme telles. Reste donc à conclure que les substances intellectuelles sont entièrement immatérielles. D'une autre part, les choses distinctes dans l'idée ne le sont point nécessairement dans la réalité. Nous percevons les choses, non pas selon leur mode d'être, mais conformément à notre nature ; aussi les choses matérielles, qui sont au-dessous de notre intelligence, ont-elles une existence plus simple dans nos idées qu'en elles-mêmes. Semblablement, comme les substances angéliques sont au-dessus de notre intelligence, nous ne pouvons les percevoir telles qu'elles sont en elles-mêmes ; mais nous les percevons selon notre nature, comme les choses composées. C'est ainsi que nous concevons Dieu lui-même : on l'a vu précédemment.

Je réponds aux arguments : 1° Il est vrai que la différence constitue l'espèce, et les choses sont établies dans cette catégorie par leur limitation à tel ou tel degré de l'être ; car les espèces sont, d'après Aristote, comme des nombres qui se différencient par l'addition ou la soustraction de l'unité. Dans les choses matérielles, c'est la forme qui limite, et la matière qui est limitée à un degré spécial de l'être ; de sorte que le genre et la différence sont formés par des entités distinctes. Au contraire, dans les choses immatérielles, ce qui limite ne diffère pas de ce qui est limité, mais chaque substance renferme dans elle-même un degré déterminé de l'être ; le genre et la différence n'impliquent donc point, ici, deux entités distinctes, mais une seule. Néanmoins nous les séparons dans notre esprit : lorsque nous considérons un être spirituel d'une manière absolue, nous le concevons

---

ejus. *Intelligere* autem est operatio penitus immaterialis : quod ex ejus objecto apparet, à quo actus quilibet recipit speciem et rationem. Sic enim unumquòdque intelligitur in quantum a materia abstrahitur ; quia formæ in materia sunt individuales formæ, quas intellectus non apprehendit secundùm quòd hujusmodi : unde relinquitur quòd substantia intellectualis est omnino immaterialis. Non est autem necessarium quod ea quæ distinguuntur secundùm intellectum, sint distincta in rebus ; quia intellectus non apprehendit res secundùm modum rerum, sed secundùm modum suum. Unde res materiales, quæ sunt infra intellectum nostrum, simpliciori modo sunt in intellectu nostro quàm sint in seipsis. Substantiæ autem angelicæ sunt supra intellectum nostrum ; unde intellectus noster non potest attingere ad apprehendendum eas secundùm quòd sunt in seipsis, sed per modum suum, secundùm quòd apprehendit res compositas. Et sic etiam apprehendit Deum, ut dictum est (qu. 3, art. 3, ad 1).

Ad primum ergo dicendum, quòd differentia est quæ constituit speciem. Unumquodque autem constituitur in specie, secundùm quòd determinatur ad aliquem specialem gradum in entibus ; quia « species rerum sunt sicut numeri, » qui differunt per additionem et subtractionem unitatis, ut dicitur in VIII. *Metaph.* In rebus autem materialibus aliud est quod determinat ad specialem gradum, scilicet forma ; et aliud quod determinatur, scilicet materia : unde ab alio sumitur genus, et ab alio differentia. Sed in rebus immaterialibus non est aliud determinans et determinatum, sed unaquæque earum secundùm seipsam tenet determinatum gradum in entibus : et ideo genus et differentia in eis non accipitur secundùm aliud et aliud, sed secundùm unum et idem. Quod tamen differt secundùm considerationem nostram : in quantum enim in-

sous l'idée de genre ; et quand nous l'envisageons dans un point de vue déterminé, nous nous le représentons sous l'idée de différence.

2° Développé dans la *Fontaine de Vie*, l'argument seroit concluant, si l'esprit et la matière recevoient de la même façon ; mais il n'en est point ainsi. Quand la matière reçoit la forme, elle est constituée dans une espèce particulière des choses, soit de l'air, soit du feu, soit de toute autre substance ; mais l'esprit ne subit point une modification pareille, quand il reçoit la forme : autrement Empédocle auroit eu raison de dire que nous connoissons la terre par la terre, le feu par le feu. La forme intelligible est dans l'esprit comme forme simple, car nous ne connoissons pas les choses autrement ; quand donc nous la recevons, nous recevons non pas une entité corporelle, mais une substance spirituelle.

3° Bien que l'ange ne soit pas composé d'une matière et d'une forme, il renferme néanmoins la puissance et l'acte. Il est facile de s'en convaincre. Les choses matérielles ont en elles-mêmes une double composition. D'abord elles comprennent la forme et la matière, qui constituent la nature ; puis la nature ainsi composée n'est pas son être à elle-même, mais elle est l'être de son acte ; si bien que la nature est à son être, ce que la puissance est à l'acte. Si donc nous retranchons la matière pour n'avoir plus que la forme subsistant en elle-même, cette dernière entité conservera toujours avec son être les mêmes rapports qui existent entre la puissance et l'acte. Voilà la composition qu'il faut admettre dans les substances spirituelles ; voilà ce qu'entendent quelques auteurs dans les formules suivantes : L'ange est composé de ce par quoi il est et de ce qu'il est ou, comme s'exprime Boèce, de son être et de ce qu'il est. Car ce qui

---

tellectus noster considerat illam rem ut indeterminatè, accipitur in eis ratio generis ; in quantum verò considerat ut determinatè, accipitur ratio differentiæ.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa ponitur in libro Fontis vitæ ; et esset necessaria, si idem esset modus quo recipit intellectus et quo recipit materia ; sed hoc patet esse falsum. Materia enim recipit formam, ut secundùm ipsam constituatur in *esse* alicujus speciei, vel aeris, vel ignis, vel cujuscunque alterius. Sic autem intellectus non recipit formam ; alioquin verificaretur opinio Empedoclis qui posuit quod « terram terrâ cognoscimus, et ignem igne (1). » Sed forma intelligibilis est in intellectu secundùm ipsam rationem formæ, sic enim cognoscitur ab intellectu : unde talis receptio non est receptio materiæ, sed est receptio substantiæ immaterialis.

Ad tertium dicendum, quòd licèt in angelo non sit compositio formæ et materiæ, est tamen in eo actus et potentia. Quod quidem manifestum potest esse ex consideratione rerum materialium, in quibus invenitur duplex compositio. Prima quidem formæ et materiæ ex quibus constituitur natura aliqua ; natura autem sic composita non est suum *esse*, sed *esse* est actus ejus : unde ipsa natura comparatur ad suum *esse*, sicut potentia ad actum. Subtractâ ergo materiâ, et posito quòd ipsa forma subsistat non in materia, adhuc remanet comparatio formæ ad ipsum *esse*, ut potentiæ ad actum. Et talis compositio intelligenda est in angelis. Et hoc est quod à quibusdam dicitur, quòd angelus est compositus ex *quo est* et *quod est*, vel ex *esse* et *quod est*, ut Boetius dicit. Nam *quod est*, est ipsa forma subsistens ; ipsum autem *esse*, ex quo substantia est, sicut

(1) Ut libro I, *de anima*, text. 25, seu cap. 2, paulò ante medium videre est, ubi ex ejus metris id Philosophus diffusiùs ac distinctiùs refert ; nempe subjungens quòd *aquam aqua, et aerem aere* (αἰθέρα δῖον) *et ignem igne ; imo et concordiam concordia, seu amorem amore* (στοργῇ δὲ στοργήν) *ac discordiam discordiâ.*

est, c'est la forme subsistante ; l'être même, c'est ce par quoi la substance existe ; comme la course est ce par quoi l'animal court. Mais, en Dieu, l'être et ce qui est forment une seule et même chose, comme nous l'avons vu ; il n'y a donc d'acte pur qu'en Dieu.

4° Les créatures sont finies simplement, car leur être ne subsiste pas d'une manière absolue, puisqu'il est limité à une nature particulière ; mais rien n'empêche que les créatures ne soient infinies relativement. Voyez plutôt : les créatures matérielles ont l'infinité du côté de la matière, mais elles ne l'ont point sous le rapport de la forme qui est bornée dans le sujet (1) ; pareillement les créatures immatérielles ont des limites dans leur être, mais elles n'en ont point dans leur forme libre de tout suppôt : ainsi quand nous dirions que la blancheur abstraite est infinie comme blancheur, son être n'en seroit pas moins fini, parce qu'il est déterminé à tel et tel corps. Nous comprendrons maintenant cette parole du *Livre des Causes* : « L'intelligence est finie par en haut, » car elle a reçu l'être d'une cause supérieure ; mais « elle est infinie par en bas, » parce qu'elle n'est pas reçue dans la matière.

ARTICLE III.

Les anges sont-ils en grand nombre ?

Il paroit que les anges ne sont pas en grand nombre. 1° Le nombre est une espèce de la quantité, et prend sa source dans la division du continu (2). Or les anges n'ont ni le continu, ni la quantité, puisque nous

(1) Cette table n'a qu'une forme, précisément celle de table ; mais la matière qui la compose pourroit être une chaise, une pierre, une plante, une infinité d'autres choses.

(2) Le nombre renferme une certaine quantité d'unités ; puis le continu est ce qui est composé de parties. Nous avons expliqué cela vol. I, p. 48.

---

cursus est quo currens currit. Sed in Deo non est aliud *esse* et *quod est*, ut suprà ostensum est (qu. 3, art. 4) ; unde solus Deus est actus purus.

Ad quartum dicendum, quòd omnis creatura est finita simpliciter, in quantum *esse* ejus non est absolutè subsistens, sed limitatur ad naturam aliquam qui advenit ; sed nihil prohibet aliquam creaturam esse secundùm quid infinitam. Creaturæ autem materiales habent infinitatem ex parte materiæ, sed finitatem ex parte formæ, quæ limitatur per materiam in qua recipitur ; substantiæ autem immateriales creatæ sunt finitæ secundùm suum *esse*, sed infinitæ secundùm quòd eorum formæ non sunt receptæ in alio : sicut si diceremus albedinem separatam existentem esse infinitam quantum ad rationem albedinis, quia non contrahitur ad aliquod subjectum ; *esse* tamen ejus esset finitum, quia determinatur ad aliquam naturam specialem. Et propter hoc dicitur in lib. *de Causis* (1), quòd « intelligentia est finita superiùs » (in quantum scilicet recipit *esse* à suo superiori) ; sed est *infinita inferius*, in quantum non recipitur in aliqua materia.

ARTICULUS III.

Utrùm angeli sint in aliquo magno numero.

Ad tertium sic proceditur (2). Videtur quòd angeli non sint in aliquo magno numero. Numerus enim est species quantitatis, et sequitur divisionem continui. Hoc autem non potest esse in angelis, cùm sint incorporei, ut suprà os-

(1) Æquivalenter Proposit. 16.

(2) De his etiam in II, *Sent.*, distinct. 3, quæst. 1, art. 3 ; et *Contra Gent.*, lib. 2, cap. 91 et 92 ; et quæst. 6, de potent., art. 6 ; et *Opusc.* 15, cap. 2, 3, 4.

avons prouvé qu'ils sont incorporels : donc ils ne sont pas en grand nombre.

2° Plus une chose est près de l'unité, moins elle est multipliée : cela se voit clairement dans les nombres. Or, de toutes les créatures, l'ange est la plus près de Dieu, qui est l'unité suprême. Donc les anges sont moins multipliés que les autres créatures.

3° L'effet propre des substances séparées, ce sont les mouvements des corps célestes. Or ces mouvements forment un nombre restreint, que nous pouvons supputer aisément. Donc les anges ne sont pas en grand nombre.

4° Saint Denis dit, *De div. Nom.*, IV, 1 : « Les substances intelligibles et les substances intellectuelles existent à cause des rayons de la bonté divine. » Or les rayons lumineux ne se multiplient qu'autant qu'ils sont reçus dans des sujets différents. Mais la matière ne peut recevoir les rayons intelligibles, puisque les substances intellectuelles sont immatérielles, comme nous l'avons vu. Donc les substances intellectuelles ne sont multipliées qu'autant que l'exigent les corps célestes, où se terminent les rayons de la lumière divine (1).

Mais le Prophète dit, *Daniel,* VII, 11 : « Mille fois mille *anges* le servoient, et dix fois cent mille assistoient devant lui (2). »

(1) Dans ce système, les intelligences supérieures ont un seul but dans l'univers : elles doivent recevoir la lumière divine, puis la communiquer en quelque sorte aux corps célestes. Les anges ne sont donc pas plus nombreux que ces corps.

(2) Nous lisons pareillement, *Deuter.*, XXXIII, 2 : « Le Seigneur... a paru sur le mont Pharan, et des millions de saints avec lui. » *Ps.* LXII, 18 : « Le char de Dieu est de plus de dix mille; ce sont des milliers qui sont dans la joie ; » selon l'hébreu : « Les chariots de Dieu sont par millions, par milliers répétés. » *Hébr.*, XII, 22 : « Vous vous êtes approchés de la montagne de Sion, de la cité du Dieu vivant, de la Jérusalem céleste et de myriades d'anges. » *Apoc.* V, 11 : « Et je vis, et j'entendis la voix de beaucoup d'anges autour du trône, et des animaux, et des vieillards; et leur nombre étoit des myriades de myriades, et des mille de mille. » Saint Denis dit sur ces passages, *Cœlest. Hierarch.* XIV : « Quand l'Ecriture parle de

---

tensum est. Ergo angeli non possunt esse in aliquo magno numero.

2. Præterea, quantò aliquid est magis propinquum uni, tantò minùs est multiplicatum (1), ut in numeris apparet. Natura autem angelica inter alias naturas creatas est Deo propinquior. Cùm ergo Deus sit maximè unus, videtur quòd in natura angelica inveniatur minimum de multitudine.

3. Præterea, proprius effectus separatarum substantiarum videtur esse motus corporum cœlestium. Sed motus corporum cœlestium sunt secundùm aliquem determinatum numerum paucum qui à nobis apprehendi potest. Ergo angeli non sunt in majori multitudine, quàm motus corporum cœlestium.

4. Præterea, Dionysius dicit, IV. cap. *De div. Nom.*, quòd « propter radios divinæ bonitatis subsistunt intelligibiles et intellectuales substantiæ. » Sed radius non multiplicatur, nisi secundùm diversitatem recipientium. Non autem potest dici quòd materia sit receptiva intelligibilis radii, cùm substantiæ intellectuales sint immateriales, ut suprà ostensum est. Ergo videtur quòd multiplicatio substantiarum intellectualium non possit esse nisi secundùm exigentiam primorum corporum (scilicet cœlestium), ut ad ea quodammodo processus prædictorum radiorum terminetur. Et sic idem quod priùs.

Sed contra est, quod dicitur *Dan.*, VII : « Millia millium ministrabant ei, et decies centena millia assistebant ei. »

(1) Hinc iterum lib. *de Causis* Proposit. 7 : *Intelligentia est multa propter bonitates quæ adveniunt ei à causa prima. Et ipsa quamvis multiplicetur per hunc modum, tamen quia uni appropinquat, fit unum* etc. Appendix autem quæ subjungitur Dionysii paulò infrà, ex § 1, suprà notato colligitur.

(CONCLUSION. — Puisque les anges sont beaucoup plus parfaits que les créatures corporelles, ils forment un très-grand nombre, qui dépasse toute la multitude des choses matérielles.)

Il faut dire ceci : divers auteurs ont pris des routes diverses pour arriver au nombre des substances séparées. Platon, réalisant les idées

la multitude des anges, elle dit qu'ils forment des millions, des myriades de myriades; elle multiplie, elle centuple les nombres, pour nous apprendre que nous ne pouvons compter les ordres de ces bienheureuses intelligences. » Saint Grégoire écrit aussi, *Moral.* XVII, 7 : « Les saints Livres emploient dans l'énumération des anges des nombres définis et des nombres indéfinis, voulant nous faire comprendre que si Dieu peut les compter, l'homme ne le peut. » La révélation ne nous donne donc point de chiffres positifs, déterminés sur le nombre des esprits célestes.

Saint Thomas nous dira tout à l'heure que ce nombre dépasse la multitude des substances matérielles, et le bienheureux Aréopagite avoit enseigné avant lui qu'il s'élève au-dessus du nombre des choses corporelles. Que devons-nous entendre ici par *substances* et par *choses matérielles?* Quelques-uns pensent que les deux grands docteurs parlent, non des espèces des êtres, mais des individus. De là saint Vincent Ferrier dit que les anges sont plus nombreux que les feuilles qui existent dans le monde entier; et la *Lyre des Esprits célestes* ajoute qu'il y en a plus qu'il n'y a jamais eu et qu'il n'y aura jamais d'animaux, de plantes, de semences et de grains de sable. Cette interprétation n'est pas dans le vrai; car saint Thomas dit, *De potentia,* VI, 6 : « Les substances spirituelles dépassent en nombre les espèces des choses matérielles : voilà ce qu'enseigne saint Denis dans la *Hiérarchie céleste.* » Cajetan, Serre et Ferrari retrouvent la même doctrine dans d'autres écrits de notre auteur, par exemple *Contra Gentes,* II, 92.

Tâchons de préciser encore. Le nombre des anges dépasse-t-il celui des hommes? Quelques auteurs répondent : Les hommes ont été créés pour remplir les places laissées vacantes dans le ciel par les mauvais anges : saint Augustin l'enseigne formellement, *De Civ. Dei,* XXII, 1. Or le tiers des anges est tombé; car « la queue de la bête, dit l'*Apocalypse,* XII, 4, entraîna la troisième partie des étoiles du ciel. » Mais sur tous les hommes, en mettant les hérétiques et les infidèles en ligne de compte, il n'y en a pas un tiers qui obtiennent le ciel. On voit donc que les hommes sont en plus grand nombre que les anges. Ce raisonnement n'est pas sans réplique. La plupart des interprètes entendent le passage de l'Apocalypse, non pas des anges déchus, mais des hommes fidèles qui seront séduits à la fin du monde; et personne ne prend l'expression de *troisième partie* mathématiquement, pour un nombre défini, mais pour une grande quantité. D'ailleurs il n'est pas prouvé que, si les mauvais anges n'avoient pas perdu le ciel, l'homme n'auroit pas été créé; au contraire, puisque tout se tient, tout s'enchaîne dans l'univers, puisque les créatures sont échelonnées graduellement les unes sur les autres, ne falloit-il pas un être intermédiaire entre le monde matériel et le monde spirituel? Aussi presque tous les docteurs enseignent-ils que les citoyens de la céleste patrie sont incomparablement plus nombreux que les enfants d'Adam. Les anges ne sont préposés qu'une fois, disent-ils, à la garde de l'homme; si bien que chaque homme sera conduit au jugement dernier par un ange : cette doctrine paroît résulter de ce que saint Thomas nous dira plus tard à la quest. CXIII, art. 2. Eh bien, les anges gardiens sont choisis dans l'ordre inférieur de la hiérarchie céleste, ordre beaucoup moins nombreux que les ordres plus élevés. Ainsi, sans parler des démons, tous les anges qui se trouvent dans les huit ordres supérieurs sont au-delà du nombre des hommes qui ont jamais été et qui seront jamais.

Il ne vous en coûte rien, ô mon Dieu, de multiplier les choses les plus excellentes, et vous prodiguez le plus ce qu'il y a de plus beau. « Je vous adorerai devant vos anges; je chanterai vos merveilles en leur présence (*Ps.* CXXXVII, 1, 2); » je m'unirai à cette immense multitude des habitants de votre saint temple, de vos adorateurs perpétuels dans le sanctuaire de votre gloire.

(CONCLUSIO. — Angeli, cùm longè perfectiores sint corporalibus creaturis, in quadam maxima multitudine sunt omnem materialem multitudinem excedente.)

Respondeo dicendum, quòd circa numerum substantiarum separatarum diversi diversis viis processerunt. Plato enim posuit substantias separatas esse species rerum sensibilium, utpote

abstraites, celle de la nature humaine par exemple, dit que les intelligences pures sont les espèces et les exemplaires des choses sensibles, qu'ainsi le même nombre suppute les êtres spirituels et les êtres corporels. Aristote réfute ce système : Les choses sensibles renferment nécessairement, dit-il, l'idée de la matière; elles ne peuvent donc avoir leurs types dans les essences immatérielles. Néanmoins le chef des péripatéticiens croit, pour son compte, que les natures supérieures sont les causes motrices et les causes finales des natures inférieures; il s'efforce, en conséquence, de fixer le nombre des essences spirituelles d'après les mouvements célestes. Comme ses calculs vont directement contre la révélation, le juif Moïse tente de concilier la doctrine du Philosophe avec les oracles de l'Esprit saint : Il est vrai, dit-il, que le Stagyrite compte par le même nombre et les substances immatérielles et les mouvements des corps célestes; mais les Livres saints ne donnent pas le nom d'*ange* seulement aux intelligences pures, ils le décernent aux hommes qui annoncent les choses célestes, puis aux vertus des choses naturelles qui révèlent la puissance de Dieu. Cela ne supporte pas le moindre examen : jamais l'Ecriture sainte n'appelle *ange* les propriétés des agents physiques.

Il faut donc enseigner que les anges, étant des substances immatérielles, forment un très-grand nombre, qui dépasse le nombre des choses matérielles. C'est ce que nous apprend saint Denis, *Cœl. Hier.*, XIII : « Les esprits supérieurs composent, dit-il, beaucoup d'armées, qui vont au-delà des foibles et des étroites proportions de nos nombres matériels. » Il est facile d'en découvrir la raison. Comme le Créateur se propose avant tout la perfection de l'univers, plus les êtres sont parfaits, plus est grande la place qu'ils occupent dans le monde. Or si la grandeur résulte des proportions dans les choses corporelles, c'est le nombre qui la constitue dans

---

si poneremus ipsam naturam humanam esse separatam; et secundùm hoc oportebat dicere quòd substantiæ separatæ sint secundùm numerum specierum sensibilium. Sed hanc positionem improbat Aristoteles (I. *Metaph.*) eo quòd materia est de ratione specierum sensibilium, unde substantiæ separatæ non possunt esse species exemplares horum sensibilium. Posuit tamen Aristoteles (XII. *Metaphys.*, text. 43), quòd illæ naturæ perfectiores habent ordinem ad sensibilia ista secundùm rationem moventis et finis; et ideo secundùm numerum primorum motuum conatus est adinvenire numerum substantiarum separatarum. Sed quia hoc videtur repugnare documentis sacræ Scripturæ, Rabbi Moyses Judæus volens utrumque concordare, posuit quòd angeli secundùm quòd dicuntur substantiæ immateriales, multiplicantur secundùm numerum motuum corporum cœlestium, secundùm Aristotelem; sed posuit ad salvandam Scripturam quòd *angeli* in Scripturis dicuntur etiam homines divina annuntiantes, et iterum virtutes rerum naturalium, quæ Dei omnipotentiam manifestant. Sed hoc est alienum à consuetudine Scripturæ, quòd virtutes rerum irrationabilium *angeli* nominentur.

Unde dicendum est quòd etiam angeli, secundùm quòd sunt immateriales substantiæ, in quadam multitudine maximâ sunt omnem materialem multitudinem excedente. Et hoc est quod dicit Dionysius, XIV. cap. *Cœl. hierarch.*: « Multi sunt beati exercitus supernarum mentium, infirmam et constrictam excedentes nostrorum materialium numerorum commensurationem » Et hujus ratio est, quia cùm perfectio universi sit illud quod præcipuè Deus intendit in creatione rerum, quantò aliqua sunt magis perfecta, tantò in majori excessu sunt creata à Deo. Sicut autem in corporibus attenditur excessus secundùm magnitudinem, ita in rebus

les choses incorporelles. Aussi voyons-nous que les plus parfaits des corps, les corps incorruptibles dépassent pour ainsi dire incomparablement en grandeur les corps corruptibles ; car les êtres qui peuplent notre planète sont peu de chose à côté des globes célestes. Il est donc raisonnable d'admettre que les substances immatérielles surpassent, comme au-delà de toute comparaison, le nombre des substances matérielles.

Je réponds aux arguments : 1° Les anges n'ont pas le nombre prédicamental, composé de la quantité discrète, qui est produit par la division du continu ; mais ils renferment le nombre transcendantal, qui résulte de la distinction des formes.

2° De ce que la nature angélique est rapprochée de Dieu, il s'ensuit qu'elle est moins multiple dans sa composition ; mais on n'en peut conclure qu'elle existe dans un moins grand nombre de sujets.

3° Ce raisonnement, développé par Aristote, seroit concluant, si les substances immatérielles existoient à cause des substances matérielles ; car elles ne pourroient avoir, dans cette hypothèse, d'autre but que de mouvoir les corps. Mais il n'est pas vrai de dire que les êtres spirituels ont leur raison dans les êtres corporels, puisque la fin est plus noble que le moyen. Aussi le Philosophe reconnoît-il que son raisonnement n'est pas convainquant, mais seulement probable. Cependant il étoit obligé de s'en servir, parce que nous ne parvenons à la connoissance des choses intelligibles que par les choses sensibles.

4° L'objection prouve contre ceux qui mettent dans la matière la cause de la distinction des choses ; mais nous avons réfuté ces auteurs dans une question précédente. Nous ne devons donc chercher le nombre des anges

---

incorporeis potest attendi excessus secundùm multitudinem. Videmus autem quòd corpora incorruptibilia, quæ sunt perfectiora inter corpora, excedunt quasi incomparabiliter secundùm magnitudinem corpora corruptibilia; nam tota sphæra activorum et passivorum est aliquid modicum respectu corporum cœlestium. Unde rationabile est quòd substantiæ immateriales excedant secundùm multitudinem substantias materiales, quasi incomparabiliter.

Ad primum ergo dicendum, quòd in angelis non est numerus qui est quantitas discreta, causatus ex divisione continui; sed causatus ex distinctione formarum, prout multitudo est de transcendentibus, ut suprà dictum est (qu. 11).

Ad secundum dicendum, quòd ex hoc quòd natura angelica est Deo propinqua, oportet quòd habeat minimum de multitudine in sui compositione; non autem ita quòd in paucis salvetur.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa est Aristotelis in XII. *Metaph.*, ubi suprà. Et ex necessitate concluderet, si substantiæ separatæ essent propter substantias corporales : sic enim frustra essent immateriales substantiæ, nisi ex eis aliquis motus in rebus corporalibus appareret. Non est autem hoc verum, quòd substantiæ immateriales sunt propter corporales, quia finis nobilior est his quæ sunt ad finem. Unde etiam Aristoteles dicit ibidem (1) quòd hæc ratio non est necessaria, sed probabilis. Coactus autem fuit hac ratione uti, quia ad cognoscendum intelligibilia non possumus pervenire, nisi per sensibilia.

Ad quartum dicendum, quòd ratio illa procedit secundùm opinionem eorum qui causam distinctionis rerum ponebant esse materiam. Hoc autem improbatum est (qu. 47, art. 7). Unde multiplicatio angelorum neque secundùm

(1) Sic enim text. 48, vel cap. 8 : *Tot substantias* (inquit) *rationabiliter arbitrandum est esse; quod enim necessarium, fortioribus relinquatur* : etsi *necessarium* paulò infrà concludit, quia si aliæ quædam sunt, oportebit utique ut moveant; impossibile autem est esse alios motus à prædictis.

ni dans la matière, ni dans les corps; nous ne pouvons le trouver que dans la sagesse divine, qui a établi les divers ordres des substances immatérielles.

ARTICLE IV.

Les anges diffèrent-ils d'espèce?

Il paroît que les anges ne diffèrent pas d'espèce. 1° La différence est plus noble que le genre : donc les choses qui se rencontrent dans ce qu'elles ont de plus noble, se rencontrent dans la dernière différence qui les constituent, et dès lors elles appartiennent à la même espèce. Or tous les anges se rencontrent dans ce qu'ils ont de plus noble, c'est-à-dire dans la qualité d'êtres intellectuels : donc tous les anges appartiennent à la même espèce.

2° Le plus et le moins ne changent pas l'espèce. Or les anges ne diffèrent que du plus au moins : ils sont plus simples dans leur nature ou plus pénétrants dans leur intelligence les uns que les autres, voilà tout. Donc les anges ne diffèrent pas d'espèce.

3° L'âme et l'ange sont les deux termes opposés qui forment la division de la substance intellectuelle. Or les âmes appartiennent toutes à la même espèce : donc les anges aussi.

4° Plus une chose est parfaite dans sa nature, plus elle doit être multipliée. Or les anges seroient peu nombreux, s'il n'y en avoit qu'un dans chaque espèce : donc il y en a plusieurs.

Mais, comme le dit le Philosophe, il ne peut y avoir, parmi les choses appartenant à la même espèce, de premier ni de dernier. Or il y a dans le même ordre d'anges des premiers et des derniers : saint Denis l'enseigne

---

materiam, neque secundùm corpora est accipienda; sed secundùm divinam sapientiam diversos ordines immaterialium substantiarum excogitantem.

ARTICULUS IV.

Utrùm angeli differant specie.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd angeli non differant specie. Cùm enim differentia sit nobilior genere, quæcunque conveniunt secundùm id quod est nobilissimum in eis, conveniunt in ultimâ differentiâ constitutivâ, et ita sunt eadem secundùm speciem. Sed omnes angeli conveniunt in eo quod est nobilissimum in eis, scilicet in intellectualitate. Ergo omnes angeli sunt unius speciei.

2. Præterea, *magis* et *minùs* non diversificant speciem. Sed angeli non videntur differre ab invicem nisi secundùm *magis* et *minùs*, prout scilicet unus alio est simplicior et perspicacioris intellectùs : ergo angeli non differunt specie.

3. Præterea, anima et angelus ex opposito dividuntur. Sed omnes animæ sunt unius speciei : ergo et angeli.

4. Prætera, quantò aliquid est perfectius in natura, tantò magis debet multiplicari. Hoc autem non esset, si in una specie esset unum tantùm individuum. Ergo multi angeli sunt unius speciei.

Sed contra est, quòd in his quæ sunt unius speciei, non est invenire prius et posterius, ut dicitur in III. *Metaph.*, text. 11. Sed in angelis etiam unius ordinis sunt primi, et medii,

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 3, quæst. 1, art. 4; et *Cont. Gent.*, lib. II, cap. 91, 92, 93, rat. 4; et *De spiritualibus creaturis*, art. 9, et *Opusc.* 30, lect. 6; et lect. 9, seu cap. 3; et *Opusc.* 32, cap. 161.

formellement dans la *Hiérarchie angélique* (1). Donc les anges n'appartiennent pas tous à la même espèce.

(Conclusion. — Puisque les substances spirituelles ne sont point composées d'une matière et d'une forme, elles existent dans la même espèce.)

Il faut dire ceci : les uns pensent que les substances spirituelles, avec les ames humaines, ne constituent qu'une espèce ; les autres mettent également tous les anges dans la même espèce, mais ils refusent d'y faire entrer les ames ; d'autres enfin n'étendent l'identité spécifique qu'aux anges de la même hiérarchie ou du même ordre. Ces trois opinions sont pareillement fausses. Les choses qui diffèrent numériquement dans une même espèce, sont unes par la forme et multiples par la matière. Or les anges ne sont pas composés d'une matière et d'une forme, comme nous l'avons vu précédemment : deux anges ne peuvent donc être de la même espèce, de même qu'il ne peut y avoir deux blancheurs ou deux humanités abstraites, séparées de la matière, puisque ces entités ne deviennent multiples que dans plusieurs sujets. Et quand nous admettrions que les anges renferment une certaine matière, encore ne pourrions-nous en mettre plusieurs dans la même espèce : car la matière les distingueroit non par la division de la quantité, puisqu'ils n'ont pas de corps, mais par la diversité de leurs potences ; diversité qui change non-seulement l'espèce, mais le genre (2).

(1) Le lecteur sait que l'ouvrage de l'Aréopagite est intitulé : *De la Hiérarchie céleste;* mais il porte en tête du chapitre cité : *Résumé de la hiérarchie angélique.*

(2) Voilà donc ce qu'enseigne notre saint auteur : Il n'y a pas plusieurs individus dans une espèce d'ange, comme il y en a plusieurs dans l'espèce humaine ; tous les esprits célestes diffèrent les uns des autres spécifiquement, de même que le lion diffère de l'éléphant, l'éléphant du cheval, le cheval du bœuf. La forme constitue l'espèce, dit saint Thomas, et la matière l'individu. En effet, n'est-ce pas l'humanité qui forme l'espèce humaine, et le corps qui caractérise l'homme individuel ? Mais les anges ne renferment aucune matière ; il faut donc qu'ils se distinguent par la forme, c'est-à-dire spécifiquement. Ainsi raisonnent Hervée, in II, dist. III, 2 ; Capréole, in II, dist. III, 1 ; Cajetan, *in Sum.* L, 4 ; Serre, *ibid.* ; ainsi presque tous les thomistes, au nombre de six à sept cents.

D'autres théologiens admettent plusieurs individus dans chaque espèce d'ange. Leur principe fondamental, contraire à celui de saint Thomas, c'est que la forme peut constituer non-

---

et ultimi, ut dicit Dionysius, X. cap. *Angel. hierarch.* Ergo angeli non sunt ejusdem speciei.

(Conclusio. — Cùm omnes spirituales substantiæ ex materia et forma compositæ non sint, ejusdem non sunt speciei.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dixerunt omnes substantias spirituales esse unius speciei, etiam animas ; alii verò, quòd omnes angeli sunt unius speciei, sed non animæ ; quidam verò, quòd omnes angeli unius hierarchiæ, aut etiam unius ordinis. Sed hoc est impossibile. Ea enim quæ conveniunt specie et differunt numero, conveniunt in forma, sed distinguuntur materialiter. Si ergo angeli non sunt compositi ex materia et forma, ut dictum est suprà, sequitur quòd impossibile sit esse duos angelos unius speciei ; sicut etiam impossibile esset dicere quòd essent plures albedines separatæ aut plures humanitates, cùm albedines non sint plures nisi secundùm quòd sunt in pluribus substantiis. Si tamen angeli haberent materiam, nec sic possent esse plures angeli unius speciei : sic enim oporteret quòd principium distinctionis unius ab alio esset materia, non quidem secundùm divisionem quantitatis (cùm sint incorporei) ; sed secundùm diversitatem potentiarum ; quæ quidem diversitas materiæ causat diversitatem non solùm speciei, sed etiam generis.

Je réponds aux arguments : 1° La différence est plus noble que le genre, non pas que ces deux choses forment deux natures différentes, mais parce qu'elles sont l'une à l'autre ce que le déterminé est à l'indéterminé, le particulier au général. Si l'on voyoit deux essences distinctes dans le genre et dans la différence, il faudroit dire ou que les animaux privés de la raison appartiennent tous à la même espèce, ou qu'ils renferment une forme plus parfaite que l'ame sensible. De même donc que les simples animaux diffèrent par différents degrés de la nature sensitive, ainsi les anges diffèrent spécifiquement par des degrés divers de la nature intellective.

2° Quand ils résultent de l'intensité ou du relâchement d'une même forme, le plus et le moins ne diversifient pas l'espèce ; mais ils la changent, quand ils ont leur principe dans des formes d'inégal degré. Or c'est par cette dernière différence que les anges diffèrent du plus au moins.

3° Le bien de l'espèce l'emporte sur le bien de l'individu. Il est donc meilleur que les anges se multiplient dans les espèces que dans les individus.

4° L'agent ne se propose pas pour fin la multiplication numérique,

seulement l'espèce, mais encore l'individu : comment cela? Nous ne saurions le dire briévement, ni moins encore avec la clarté désirable. Voici un raisonnnment plus à notre portée : L'Ecriture sainte, disent nos auteurs, parle des anges de la même manière qu'elle parle des hommes, établissant entre eux les liens les plus intimes, les montrant comme membres de la même famille. Ces citoyens de la céleste patrie doivent s'unir comme des frères : le feroient-ils s'ils différoient de nature, s'ils n'appartenoient point à la même espèce? — Parmi les docteurs qui partagent ce sentiment, nous pouvons nommer Alexandre de Hales, part. II, quest. 20, memb. 6 ; Albert-le-Grand, part. II, 2 ; saint Bonaventure, in II, dist. III, 1 ; Don Scot, dist. 3, 7 ; Marsile, in II, quest. III, 1 ; Gabriel, in II, dist. III, 1 ; Henri de Gand, *Quodlib.* XI, 1 ; Richard de Saint-Victor, in II, dist. III, 5 ; Durand, dist. III, 3 ; Valentia, *De subst. ang.*, III, 1, etc.

La plupart des Pères semblent également contraires à la doctrine de saint Thomas. Saint Jean Damascène dit, *Prim. Instit.*, VII : « Les catégories qui renferment les individus s'appellent les espèces infimes, comme l'ange, l'homme, le cheval, le chien, etc. » Saint Athanase, *Quæst. ad Antiochum*, IV : « Y a-t-il autant d'ordres dans la hiérarchie céleste que les anges ont d'essence? Réponse : Les anges ont tous, de même que les hommes, la même essence. » Saint Basile, *Contra Eunom.*, III : « Bien qu'il y ait un ordre parmi les anges, le dernier n'a pas une autre nature que le premier. » Les défenseurs du premier sentiment expliquent ces passages et d'autres semblables, d'une manière plus ou moins satisfaisante.

Ad primum ergo dicendum, quòd differentia est nobilior genere, sicut determinatum indeterminato et proprium communi, non autem sicut alia et alia natura : alioquin oporteret quòd omnia animalia irrationalia essent unius speciei, vel quòd esset in eis aliqua alia perfectior forma quàm anima sensibilis. Differunt ergo specie animalia irrationalia secundùm diversos gradus determinatos naturæ sensitivæ; et similiter omnes angeli differunt specie secundùm diversos gradus naturæ intellectivæ.

Ad secundum dicendum, quòd *magis* et *minùs* secundùm quòd causantur ex intensione et remissione unius formæ, non diversificant speciem; sed secundùm quòd causantur ex formis diversorum graduum sic diversificant speciem, sicut si dicamus quòd ignis est perfectior aere. Et hoc modo angeli diversificantur secundùm *magis* et *minùs*.

Ad tertium dicendum, quòd bonum speciei præponderat bono individui : unde multò melius est quòd multiplicentur species in angelis, quàm quòd multiplicentur individua in una specie.

Ad quartum dicendum est, quòd multiplicatio secundùm numerum, cùm in infinitum pro-

parce qu'elle peut s'étendre indéfiniment ; il se propose la multiplication spécifique, comme nous l'avons vu dans une question précédente. La perfection demande donc que les anges se multiplient dans les espèces, et non dans les individus.

ARTICLE V.

Les anges sont-ils incorruptibles?

Il paroît que les anges ne sont pas incorruptibles. 1° Saint Jean Damascène dit, *De Fide orthod.*, II, 2 : « L'ange est une substance intellectuelle, qui a l'immortalité par grace, et non par nature. »

2° Platon fait dire au souverain Maître du monde, dans le *Timée* : « O dieux des dieux, dont je suis le père et l'auteur, vous êtes mon ouvrage ; dissolubles par nature, je vous rends indissolubles par ma volonté ? » Or qu'est-ce que c'est que ces dieux, sinon les anges? Donc les anges sont corruptibles de leur nature.

3° Nous lisons dans saint Grégoire, *Mor.*, XVI, 18 : « Tous les êtres rentreroient dans le néant, si la main du Tout-Puissant ne les conservoit à l'existence. » Or ce qui peut rentrer dans le néant est corruptible. Donc les anges sont corruptibles par leur nature.

Mais l'Aréopagite dit, *De div. Nom.*, IV : « Les anges ne peuvent perdre l'existence, car ils sont exempts de toute corruption, de la mort, de la matière et de la génération (1). »

(1) Les anges sont au-dessus de la corruption par nature, non par grace proprement dite; Dieu a créé leur être immortel, il ne leur a pas donné l'immortalité comme un don accessoire après leur création : voilà la thèse de notre saint auteur.

Après avoir invité les astres et les anges de bénir le Seigneur, le prophète roi dit, *Ps.* CXLVIII, 6 : « Il les a établis pour subsister éternellement et dans tous les siècles des siècles. » Le souverain Juge prononcera cette terrible parole au dernier jour, *Matth.*, XXV,

---

tendi possit, non intenditur ab agente, sed sola multiplicatio secundùm speciem, ut suprà dictum est. Unde perfectio naturæ angelicæ requirit multiplicationem specierum, non autem multiplicationem individuorum in una specie.

ARTICULUS V.

Utrùm angeli sint incorruptibiles.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd angeli non sint incorruptibiles. Dicit enim Damascenus (lib. II, cap. 2) *de Angelo*, quòd est « substantia intellectualis, gratiâ et non naturâ immortalitatem suscipiens. »

2. Præterea, Plato dicit in *Timæo* : « O Dii deorum, quorum opifex idem paterque ego, opera siquidem vos mea, dissolubilia naturâ, me tamen volente indissolubilia. » Hos autem Deos non aliud quàm angelos intelligere potest : ergo angeli naturâ suâ sunt corruptibiles.

3. Præterea, secundùm Gregorium (2), « omnia in nihilum tenderent, nisi ea manus omnipotentis conservaret. » Sed quod in nihilum redigi potest, est corruptibile. Ergo cùm angeli sint à Deo facti, videtur quòd sint corruptibiles secundùm suam naturam.

Sed contra est, quod Dionysius dicit, IV. *De div. Nom.*, quòd « intellectuales substantiæ vitam habent indeficientem, ab universa corruptione, morte et materia, et generatione, mundæ existentes. »

(1) De his etiam in II. *Sent.*, dist. 3, quæst. 1, art. 1 ; et dist. 7, quæst. 1, art. 1; et *Cont. Gent.*, lib. II, cap. 5; et quæst. 9, de potent., art. 3 et 4; et *Opusc.* 9, cap. 47.

(2) Colligitur ex lib. XVI, *Moral.*, vel in antiquis exemplaribus, cap. 18, ubi paulò aliis verbis : *Cuncta in illo subsistunt à quo creata sunt : ex nihilo quippe facta sunt, et eorum essentia rursus ad nihilum tenderet, nisi eam author omnium regiminis manu retineret.*

(CONCLUSION. — Puisque les substances intellectuelles ne renferment aucune matière, les anges sont incorruptibles de leur nature.)

Il faut dire ceci : les anges sont incorruptibles de leur nature. On peut donner en deux mots la raison de cette vérité : rien ne se corrompt, rien ne cesse d'exister que par la séparation de la forme et de la matière ; or les anges sont, comme nous l'avons vu, des formes subsistantes en elles-mêmes, sans matière ; il est donc impossible que leur substance soit corruptible. En effet, quand une chose est unie à une chose par elle-même, elle ne peut jamais s'en séparer ; mais quand elle lui est unie par une autre, elle peut s'en séparer avec ce qui l'y rattache : ainsi la rondeur ne peut être séparée du cercle, parce qu'elle lui est unie par elle-même ; mais le cercle d'airain peut perdre la rondeur par la séparation de la figure circulaire et de l'airain. Eh bien, l'être est uni à la forme par lui-même ; car les choses ont ou n'ont pas l'être selon qu'elles renferment ou ne renferment pas la forme, et nous devons en dire autant de la matière. En conséquence les choses composées d'une matière et d'une forme, cessent

41 : « Retirez-vous de moi, maudits ; allez au feu éternel, préparé pour le diable et ses anges. » Nous voyons dans l'*Apocalypse*, XXI, 17, que « l'homme et l'ange auront la même mesure » dans la céleste Jérusalem ; or la récompense de l'homme n'aura pas de fin. Enfin le sixième concile général, art. XI, renferme cette définition : « Dieu a créé les ames et les anges immortels et incorruptibles. » On a remarqué le mot *a créé ;* les anges sont donc immortels par le fait de leur création, en vertu de leur être, dans leur nature, essentiellement.

Les Pères semblent parler différemment, dans différents passages, de l'incorruptibilité des anges. C'est que le mot d'*immortalité* présente plusieurs significations sous leur plume. D'abord il dénonce l'immutabilité. « Le changement, dit saint Augustin, *Contra Maximin.*, III, 12, est une sorte de mort, » car il implique la destruction d'une forme qui disparoît pour faire place à une autre forme. Or les intelligences supérieures n'ont pas l'immutabilité par l'intime constitution de leur essence : « O mon Dieu, s'écrie le même saint Augustin, vous avez fixé leur mutabilité native par la suavité de votre contemplation. » C'est dans ce sens que saint Jean Damascène dit : Les anges ne sont pas immortels par nature, mais par grace. Ensuite *immortalité* se prend pour la vie surnaturelle, qui met en rapport avec Dieu. Eh bien, le fini ne peut de lui-même s'élever à l'infini ; les habitants de l'éternel séjour ont donc la vie divine par un bienfait purement gratuit de la munificence suprême : c'est pour cela que saint Jérôme dit : Les anges ne sont pas immortels par nature, mais par grace. *Immortalité* se décline encore pour la vie parfaite, qui trouve en elle-même son origine et son aliment. La vie des esprits célestes a-t-elle ce double privilége ? Non, elle découle incessamment de la première source de l'être. C'est ainsi que saint Grégoire dit : Les anges ne sont pas immortels par nature, mais par grace. Enfin le terme d'*immortalité* se prend comme le contre-pied de destruction, de mort. Dans ce sens tous les Pères disent : Les anges sont immortels par nature, et non par grace.

(CONCLUSIO. — Quævis substantia *intellectualis* et angeli, cùm simplices sint, incorruptibiles sunt secundùm suam naturam.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est dicere angelos secundùm suam naturam esse incorruptibiles. Cujus ratio est : quia nihil corrumpitur nisi per hoc quòd forma ejus à materia separatur. Unde cùm angelus sit ipsa forma subsistens (ut ex dictis patet), impossibile est quòd ejus substantia sit corruptibilis. Quod enim convenit alicui secundùm se, nunquam ab eo separari potest ; ab eo autem cui convenit per aliud potest separari, separato eo secundùm quod ei conveniebat : rotunditas enim à circulo separari non potest, quia convenit ei secundùm seipsum ; sed æneus circulus potest amittere rotunditatem, per hoc quòd circularis figura separatur ab ære. *Esse* autem secundùm se competit formæ, unumquodque enim est ens actu secundùm quòd habet formam ; materia verò est ens actu per formam. Compositum igitur ex materia et forma desinit

d'être par la séparation de la forme et de la matière. Mais quand la forme a son être même pour sujet, comme dans la nature angélique, elle ne peut perdre cet être : l'immatérialité des anges est la raison de leur incorruptibilité. Nous pourrions trouver une nouvelle preuve dans les actes qui les caractérisent. Comme les choses agissent selon ce qu'elles sont, leurs opérations révèlent le mode de leur être. Or, d'une part, l'opération a la même espèce et la même nature que son objet; d'une autre part, l'objet intelligible est perpétuel, puisqu'il dépasse le temps (1) : toutes les substances intellectuelles sont donc incorruptibles par leur nature.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Jean Damascène parle de l'immortalité parfaite, qui exclut la mutabilité ; car « tout changement est une sorte de mort, » comme le dit saint Augustin. Il est vrai que les anges n'ont que par la grace cette immortalité parfaite : nous le prouverons nous-même dans la suite.

2° Par *dieux des dieux*, Platon entend les corps célestes. Comme il croyoit ces corps composés des premiers éléments, il disoit qu'ils sont dissolubles de leur nature, mais que Dieu les conserve par sa volonté.

3° Il est des choses nécessaires, comme nous l'avons vu précédemment, qui ont une cause de leur nécessité; il ne répugne donc pas au nécessaire, ni par conséquent à l'incorruptible, que leur être trouve son principe dans une cause extérieure. Quand donc saint Grégoire dit de tous les êtres, et partant des anges : « Ils rentreroient dans le néant si Dieu ne les conservoit à l'existence, » cela ne veut pas dire que les esprits célestes renferment en eux-mêmes un principe de corruption, mais que leur être dépend de Dieu comme de sa cause. Pourquoi disons-nous telle ou telle

(1) L'objet intelligible, ce sont les idées nécessaires, qui expriment l'essence des choses. Or les idées nécessaires existent dans tous les temps, parce que les essences des choses sont immuables.

---

esse actu, per hoc quòd forma separatur à materia. Sed si ipsa forma subsistat in suo *esse*, sicut in angelis (ut dictum est), non potest amittere *esse* : ipsa igitur immaterialitas angeli est ratio quare angelus est incorruptibilis secundùm suam naturam. Et hujus incorruptibilitatis signum accipi potest ex ejus intellectuali operatione. Quia enim unumquodque operatur secundùm quòd est actu, operatio rei indicat modum esse ipsius; species autem et ratio operationis ex objecto comprehenditur; objectum autem intelligibile, cùm sit suprà tempus, est sempiternum : unde omnis substantia intellectualis est incorruptibilis secundùm suam naturam.

Ad primum ergo dicendum, quòd Damascenus accipit immortalitatem perfectam, quæ includit omnimodam immutabilitatem; quia « omnis mutatio est quædam mors, » ut Augustinus dicit (lib. III, *Contra Maxim.*, cap. 12). Perfectam autem immutabilitatem angeli nonnisi per gratiam assequuntur, ut infrà patebit (qu. 62).

Ad secundum dicendum, quòd Plato per deos intelligit corpora cœlestia, quæ existimabat esse ex elementis composita. Et ideo secundùm suam naturam erant dissolubilia, sed secundùm voluntatem divinam semper conservantur in *esse*.

Ad tertium dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 44), quoddam necessarium est quod habet causam suæ necessitatis : unde non repugnat necessario nec incorruptibili, quòd *esse* ejus dependeat ab alio, sicut à causa. Per hoc ergo quod dicitur, quòd « omnia deciderent in nihilum, nisi continerentur à Deo, » et etiam angeli, non datur intelligi quòd in angelis sit aliquod corruptionis principium, sed quòd *esse* angeli dependeat à Deo sicut à

chose corruptible? Parce que Dieu peut l'anéantir en lui retirant son action conservatrice? Non; mais parce qu'elle recèle une cause de ruine, soit dans la contrariété de ses éléments, soit au moins dans la possibilité qu'a la matière d'être détruite.

QUESTION LI.

Des anges considérés relativement aux corps.

Après ce qui précède, nous allons considérer les anges à l'égard du monde physique, d'abord relativement aux corps, ensuite relativement au lieu, puis relativement au mouvement.

On demande trois choses sur le premier point : 1° Les anges ont-ils des corps qui leur soient unis par des liens naturels? 2° Peuvent-ils prendre des corps accidentellement? 3° Exercent-ils les fonctions de la vie dans les corps qu'ils prennent?

ARTICLE I.

Les anges ont-ils des corps qui leur soient naturellement unis?

Il paroît que les anges ont des corps qui leur sont naturellement unis. 1° Origène dit, *De Princ.*, I, 6 : « Dieu seul a le privilége propre d'exister sans substance matérielle, indépendamment de tout organe, hors de tout corps qui lui soit naturellement uni. » On lit aussi dans saint Bernard,

---

causa. Non autem dicitur aliquid esse corruptibile, per hoc quòd Deus possit illud in *non esse* redigere, subtrahendo suam conservationem; sed per hoc quòd in seipso aliquod principium corruptionis habet, vel contrarietatem, vel saltem potentiam materiæ (1).

QUÆSTIO LI.

De comparatione Angelorum ad corpora, in tres articulos divisa.

Deinde quæritur de angelis per comparationem ad corporalia. Et primò de comparatione angelorum ad corpora; secundò, de comparatione angelorum ad loca corporalia; tertiò, de comparatione angelorum ad motum localem.

Circa primum quæruntur tria : 1° Utrùm angeli habeant corpora naturaliter sibi unita. 2° Utrùm assumant corpora. 3° Utrùm in corporibus assumptis exerceant opera vitæ.

ARTICULUS I.

Utrùm angeli habeant corpora naturaliter sibi unita.

Ad primum sic proceditur (2). Videtur quòd angeli habeant corpora naturaliter sibi unita. Dicit enim Origenes in lib. I Περὶ ἀρχῶν, cap. 6 : « Solius Dei (id est, Patris, et Filii, et Spiritus sancti) naturæ illud proprium est, ut sine materiali substantia et absque ulla corpo-

(1) Hinc explodenda nugatoria distinctio et fictitia quam in scholis usurpant imperiti, nempe *corruptibilis ab intrinseco* vel etiam *corruptibilis ab extrinseco*, cùm nihil nisi ab intrinseco *corruptibile* dici possit. Bene, *si mutabile ab intrinseco vel ab extrinseco* dicatur.

(2) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 8, art. 1; et *Cont. Gent.*, cap. 48, 89, 90; et de potent., quæst. 6, art. 6; et *De malo*, quæst. 16, art. 2; et *De spiritual. creat.*, art. 5; et *Opusc.* 2, cap. 75; et *Opusc.* 15, cap. 18.

Hom. VI, *in Cant.* : « Comme nous n'accordons qu'à Dieu l'immortalité, de même nous ne reconnoissons qu'en lui la propriété de n'avoir pas de corps ; son être ne réclame ni essentiellement, ni accidentellement, le secours d'aucun instrument matériel ; mais il est évident que ce secours est nécessaire à tous les esprits créés. » Saint Augustin dit pareillement, *super Gen. ad litt.*, III, 10 : « Les démons sont appelés des *animaux aériens*, parce qu'ils vivent dans des corps composés d'air, » et les bons anges n'ont pas une autre nature que les démons. Donc les anges ont des corps qui leur sont naturellement unis.

2° Saint Epiphane, *Homilia* X, *in Epiph.*, appelle l'ange un *animal raisonnable*. Or tout animal est composé d'un corps et d'une ame (1) : donc les anges ont un corps par leur nature.

3° La vie est plus parfaite dans l'ange que dans l'animal. Or non-seulement l'ame vit, mais encore elle vivifie un corps. Donc les anges vivifient des corps qui leur sont unis.

Mais saint Denis dit, *De div. Nom.*, IV : « Les anges sont incorporels, de même qu'ils sont immatériels (2). »

(1) Le latin n'emploie pas indifféremment *anima* et *mens*. L'*anima* est le principe plus ou moins immatériel de la vie, et *mens* est le principe spirituel de l'entendement. Le Grec fait la même distinction entre θυμός et ψυχὴ, l'Allemand entre *seele* et *Geist*, l'Anglais entre *soul* et *mind*, etc. Les Espagnols eux-mêmes ne confondent pas *alma* avec *Espiritu*.

Saint Thomas distingue : l'ame végétale, l'âme animale et l'âme humaine.

(1) Platon dit que les dieux inférieurs, c'est-à-dire les anges ont naturellement des corps. Plusieurs Pères et plusieurs docteurs enseignent le même sentiment : Origène, *De principiis*, II et III ; Tertullien, *De carne Christi* ; Lactance, *Institut.*, II, 15 ; Cassien, *Collat.*, VII, 13 ; Jean, évêque de Thessalonique, dans le septième concile général ; l'abbé Rupert, *De oper. Trin.*, I, 11 ; Cajetan, *in* IV *Gen.*, et *in* I *Ephes.* ; Augustin Nyphus, *De Demonibus*, III, 34. Saint Augustin ne s'est point prononcé formellement sur la question présente ; telle est du moins l'opinion de plusieurs interprètes.

Mais qu'est-ce qui prouve que les anges ont des corps ? L'Ecriture dit, *Gen.*, VI, 2 et 4 : « Les enfants de Dieu, voyant que les filles des hommes étoient belles, prirent pour leurs femmes celles d'entre elles qui leur avoient plu. Et Dieu dit : Mon esprit ne demeurera pas toujours avec l'homme, parce qu'il est chair ; et le temps de l'homme ne sera plus que de cent vingt ans. Or il y avoit des géants sur la terre en ce temps-là. Car depuis que les enfants de

---

reæ adjectionis societate intelligatur existere. » Bernardus etiam dicit in VI. *Homil. super Cant.* : « Demus Deo soli sicut immortalitatem, sic incorporeitatem ; cujus natura sola neque propter se, neque propter aliud, solatio indiget instrumenti corporei : liquet autem omnem spiritum creatum corporeo indigere solatio. » Augustinus etiam dicit, super *Genes., ad lit.* (1) : « Dæmones aerea dicuntur animalia, quia corporum aereorum naturâ vigent. » Eadem autem est natura dæmonis et angeli : ergo angeli habent corpora naturaliter sibi unita.

2. Præterea, Gregorius, *in Homil. Epiphaniæ* (2), nominat angelum *rationale animal*. Omne autem animal componitur ex corpore et anima : ergo angeli habent corpora naturaliter sibi unita.

3. Præterea, perfectior est vita in angelis quàm in animabus. Sed anima non solùm vivit, sed etiam vivificat corpus : ergo angeli vivificant corpora naturaliter sibi unita.

Sed contra est, quod dicit Dionysius, IV. cap. *De div. Nom.*, quòd « angeli sicut incorporales intelliguntur, ita et immateriales. »

(1) Ut cap. 10, lib. III, videre est ; ex quo restituimus *vigent*, non ut priùs *indigent*.

(2) Sive *Hom.* X, *in Evang.* de adoratione Magorum, ubi ait Angelum Pastoribus nativitatem Christi nuntiasse, quia *Judæis tanquam ratione utentibus rationale animal* (*id est angelus*) *prædicare debuit*, etc.

(Conclusion. — Comme les anges ne reçoivent pas la science des choses sensibles, ils n'ont point de corps naturels.)

Il faut dire ceci : les anges n'ont pas de corps qui leur soient naturellement unis. Ce qu'une nature, un genre d'êtres a par accident, ne se

Dieu eurent épousé les filles des hommes, il en sortit des enfants qui furent des hommes puissants et fameux dans le siècle. » *Les enfants de Dieu* qui épousèrent les filles des hommes sont les anges. Or ils avoient des corps, puisqu'ils donnèrent le jour à *des hommes puissants.* Le souverain Juge dira aux réprouvés, *Matth.*, XXV, 41 : « Allez au feu éternel, préparé pour le diable et ses anges. » Le feu ne pourroit agir sur de purs esprits. Enfin l'évêque de Thessalonique, Jean, dont nous écrivions le nom tout à l'heure, dit, avec l'approbation du septième concile général, qu'on peut représenter les anges dans des images, parce qu'ils ont des corps.

Ces raisonnements ne sont point invincibles. Saint Jean Chrysostôme, saint Athanase et saint Augustin enseignent que la Genèse entend par *fils de Dieu* les descendants de Seth, et par *filles des hommes* la postérité de Caïn ; car les Livres saints donnent souvent la première dénomination aux hommes justes et pieux, la seconde aux hommes pervers qui transgressent la loi du Seigneur. Ensuite le feu ne sauroit affecter de purs esprits? Est-ce donc que les ames humaines, avant la résurrection des corps, ne sont pas tourmentées dans les flammes de l'enfer? Dieu n'auroit-il pas le pouvoir de venger les droits de sa justice outragée? Quant à ce qui concerne le concile de Nicée, voici le fait. Comme on objectoit qu'on ne doit pas représenter les anges par la peinture, l'évêque de Thessalonique répondit : « Les esprits célestes, pour être des intelligences supérieures, n'en sont pas moins des corps subtiles : on peut donc les représenter aux yeux. » Ensuite le patriarche Tarase, résumant son discours, dit : « On doit peindre les anges, puisqu'ils peuvent être circonscrits et qu'ils ont apparu visiblement. » Et tout le concile s'écria : « C'est vrai! » Sur quoi tombent ces dernières paroles? Qu'est-ce qui *est vrai*, dans l'esprit de la sainte assemblée? Que les esprits célestes ont naturellement, comme faisant partie de leur essence, des corps subtiles? Non, car les paroles de l'évêque de Thessalonique étoient déjà loin de la pensée des Pères; mais ce qui *est vrai*, c'est qu'on doit *les peindre*, parce qu'ils *peuvent être circonscrits* par les corps qu'ils prennent d'une manière accidentelle, et qu'ils *ont apparu visiblement.*

Rien ne prouve donc que les intelligences angéliques aient des corps. Aussi la plupart des Pères et presque tous les docteurs les séparent-ils de toute matière. Déjà nous avons constaté la doctrine de saint Denis. Saint Ignace, *Epist. ad Trallianos*, appelle les anges « des créatures incorporelles. » Saint Basile, *Homilia de auct. malorum*, dit que « leur nature n'a pas d'organes. » Saint Grégoire de Nazianze écrit, *Orat. de Theologia*, II : « Nous ne pouvons voir la substance angélique, puisqu'elle est incorporelle. » Saint Grégoire de Nisse, *De vita Moysis* : « Tout homme a pour protecteur un des esprits célestes, qui sont incorporels. » Saint Chrysostôme, *Homilia* XXII, *in Gen.* : « Les anges ne peuvent éprouver la concupiscence, puisqu'ils n'ont pas de corps. » Saint Epiphane, *De hæres.* XXVI : « Le démon est un esprit incorporel. » De même saint Jean Damascène, *De Fide orth.*, II, 3 ; saint Jérôme, *Epist. ad Avitum* ; saint Fulgence, *De fide ad Petrum*, III ; saint Grégoire, *Moral.* IV, 9, etc. Nous ne nommerons aucun scolastique, parce qu'il faudroit les nommer tous, à peu d'exceptions près.

Précédemment nous avons cité plusieurs passages où l'Ecriture donne aux anges le nom d'*esprit*. Or quand ce nom se dit d'une substance intellectuelle, il exclut l'idée de corps. Comme la Samaritaine demandoit où l'on doit adorer le Seigneur, Jésus répondit, *Jean*, IV, 24, qu'on peut l'adorer en tout lieu, parce que « Dieu est esprit. » Et nous avons déjà cité cette parole de saint Paul, *Ephés.* VI, 12 : « Nous n'avons point à lutter contre la chair et le sang,... mais contre les esprits de malice répandus dans l'air. » Le sixième concile écuménique, *act.* XI, appelle les anges des *créatures invisibles*. Eh bien, dans le langage de l'Eglise, comme dans celui de l'Ecriture, *invisible* caractérise les choses incorporelles; on le voit clairement dans ce mot de l'Apôtre, *Rom.*, I, 20 ; « Les choses invisibles de Dieu, sa

---

(Conclusio. — Substantiæ intellectuales et angeli, cùm non suscipiant scientiam à sensibilibus, non habent corpora sibi naturaliter unita.)

Respondeo dicendum, quòd angeli non habent corpora sibi naturaliter unita. Quod enim accidit alicui naturæ, non invenitur universaliter in natura illa : sicut habere alas, quia non

trouve pas dans tout ce genre, dans toute cette nature : ainsi tous les animaux n'ont pas d'ailes, parce qu'il n'est pas dans l'essence de l'animal d'en avoir. Or puisque l'intellection, la pensée n'est l'acte ni du corps, ni d'une faculté corporelle, comme nous le verrons plus tard, les substances intellectuelles n'ont pas de corps comme telles, en vertu de leur essence; mais certaines de ces substances en ont un pour une autre raison : l'ame humaine est revêtue d'un corps parce qu'elle est imparfaite dans le genre des intelligences, parce qu'elle se développe par un long perfectionnement; ne possédant point dans sa nature la plénitude de la science, elle la puise à l'aide des sens corporels dans les choses sensibles : nous prouverons cela plus tard. Eh bien, quand des êtres imparfaits se montrent dans un genre quelconque, il se trouve nécessairement dans ce même genre des êtres parfaits. Il y a donc dans la nature intellectuelle des substances parfaites, qui n'ont pas besoin de puiser la science dans les choses sensibles. Toutes les substances intellectuelles ne sont donc point unies à des corps ; il y en a donc qui n'en ont pas. Or ces dernières substances, nous les appelons du nom d'*anges*.

Je réponds aux arguments : 1° Nous l'avons déjà dit : quelques-uns des anciens philosophes croyoient qu'il n'y a point d'êtres hors de la matière ; de là l'opinion reçue parmi leurs adeptes, que toutes les substances

puissance éternelle et sa divinité, sont devenues visibles par les choses qui ont été faites. » Mais voici qui est sans réplique; le concile de Latran, tenu sous Innocent III, dit : « Dès l'origine du temps, Dieu, par sa vertu toute-puissante, a fait de rien l'une et l'autre nature, la spirituelle et la corporelle, c'est-à-dire l'angélique, la matérielle et l'humaine, cette dernière embrassant les deux premières, puisqu'elle renferme le corps et l'esprit. »

Les anges n'ont donc pas de corps. Mais quel degré de certitude renferme cette doctrine? Saint Thomas répond, *De malo*, XVI, 1 : « Elle n'est point assez certaine pour rendre hérétique l'assertion contraire; mais elle l'est assez pour la rendre téméraire et même erronée. » Le concile de Latran n'a pas voulu, dans le décret rapporté tout à l'heure, définir la foi catholique sur la nature angélique; il s'est proposé d'établir, contre les manichéens, que Dieu a créé lui-même tous les êtres dès l'origine, aussi bien les choses visibles que les choses invisibles. Mais si le saint concile n'a pas élevé notre proposition à la dignité de dogme sanctionné par la parole infaillible, il a montré que l'Eglise l'entoure et la protége de sa croyance. D'une autre part, tous les théologiens l'enseignent, avec la plupart des Pères, d'un commun accord. En voilà bien assez pour qu'on soit en droit d'imprimer, à la proposition contradictoire, la note de téméraire et d'erronée.

---

est de ratione animalis, non convenit omni animali. Cùm autem *intelligere* non sit actus corporis, nec alicujus virtutis corporeæ, ut infrà patebit (qu. 75), habere corpus unitum non est de ratione substantiæ intellectualis in quantum hujusmodi; sed accidit alicui substantiæ intellectuali, propter aliquid aliud : sicut humanæ animæ competit uniri corpori, quia est imperfecta et in potentia existens, in genere intellectualium substantiarum; non habens in sua natura plenitudinem scientiæ, sed acquirens eam per sensus corporeos à sensibilibus rebus, ut infrà dicetur (qu. 84 et 89). In quocumque autem genere invenitur aliquid imperfectum, oportet præexistere aliquid perfectum in genere illo. Sunt igitur aliquæ substantiæ perfectè intellectuales in natura intellectuali, non indigentes acquirere scientiam à sensibilibus rebus. Non igitur omnes substantiæ intellectuales sunt unitæ corporibus, sed aliquæ sunt à corporibus separatæ. Et has dicimus *angelos*.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, quorumdam opinio fuit quòd omne ens esset corpus : et ex hac existimatione derivatum videtur, quòd aliqui existimaverunt nullas substantias incorporeas esse nisi corpo-

spirituelles sont revêtues d'un corps ; de là le sentiment rapporté par saint Augustin, que Dieu est l'ame du monde. Comme la foi catholique combat cette erreur ; comme l'Ecriture sainte met le souverain Seigneur de toutes choses au-dessus de tout, par exemple dans ce passage, *Ps.* VIII, 3 : « Votre magnificence est élevée par-delà les cieux, » Origène n'a point adopté l'antique opinion sur la nature de Dieu, mais il l'a suivie relativement aux autres substances, se laissant tromper dans cela comme dans beaucoup d'autres choses par les philosophes. Ensuite on peut entendre le mot de saint Bernard dans ce sens que les esprits célestes ont besoin, pour accomplir certaines fonctions, non pas d'un corps naturel, faisant partie de leur essence, mais d'un corps qu'ils prennent accidentellement. Quant à l'évêque d'Hippone, il ne parle pas d'après sa propre conviction ; mais il rapporte le sentiment des platoniciens qui croyoient à l'existence de certains animaux formés d'air, animaux qu'ils appeloient *démons* (1).

2° Saint Grégoire appelle les anges des animaux raisonnables, parce qu'ils ont l'intelligence, de même que l'homme. C'est une figure.

3° Vivifier effectivement dénonce une puissance qui appartient à Dieu seul, d'après cette parole, I *Rois*, II, 6 : « C'est le Seigneur qui donne la mort et la vie ; » mais vivifier formellement constitue l'acte d'une substance qui fait partie d'une autre nature, parce qu'elle n'a pas en elle-même son dernier complément. Ainsi la substance intellectuelle qui n'a pas de corps, est plus parfaite que celle qui est enfermée dans une enveloppe corporelle.

ARTICLE II.

Les anges prennent-ils des corps ?

Il paroît que les anges ne prennent pas de corps. 1° Les anges n'emploient dans leurs opérations, non plus que la nature, aucun moyen inu-

(1) Δαίμονες, dieux, divinités, génies. Les premiers chrétiens ont donné aux mauvais anges le nom des dieux du paganisme.

---

ribus unitas ; adeo quòd quidam etiam posuerunt Deum esse animam mundi, ut Augustinus narrat in VII. *de Civit. Dei*, cap. 6. Sed quia hoc fidei catholicæ repugnat, quæ ponit Deum super omnia exaltatum, secundùm illud *Psalm.* VIII : « Elevata est magnificentia tua super cœlos, » Origenes hoc de Deo dicere recusans, de aliis substantiis secutus est aliorum opinionem ; sicut et in multis aliis deceptus fuit, sequens antiquorum philosophorum opiniones. Verbum autem Bernardi potest exponi quòd spiritus creati indigeant corporali instrumento, non naturaliter unito, sed ad aliquid assumpto, ut infrà dicetur. Augustinus autem loquitur non asserendo, sed opinione Platonicorum utens, qui ponebant esse quædam animalia aerea, quæ *dæmones* nominabant.

Ad secundum dicendum, quòd Gregorius nominat angelum *rationale animal* metaphoricè, propter similitudinem rationis.

Ad tertium dicendum, quòd vivificare effectivè, simpliciter perfectionis est, unde et Deo convenit, secundùm illud I. *Reg.*, II : « Dominus mortificat et vivificat ; » sed vivificare formaliter, est substantiæ quæ est pars alicujus naturæ, et non habentis in se integram naturam speciei. Unde substantia intellectualis quæ non est unita corpori, est perfectior quàm ea quæ est corpori unita.

ARTICULUS II.

Utrùm angeli assumant corpora.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd angeli non assumant corpora. In opere enim

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 8, art. 2 ; et quæst. 6, de potent., art. 7.

tile. Or ils emploieroient des moyens inutiles, s'ils prenoient des corps; car ils n'en ont pas besoin, puisque leur vertu surpasse celle de la matière. Donc les anges ne prennent pas de corps.

2° Prendre un corps, c'est se l'unir. Or les anges ne s'unissent pas les corps comme formes, nous l'avons vu dans une question précédente; et quand ils se les unissent comme moteurs, on ne dit pas qu'ils les prennent, car autrement il faudroit leur attribuer tous les corps auxquels ils impriment le mouvement. Donc les anges ne prennent pas de corps.

3° Les anges ne prennent, ni des corps de terre ou d'eau, car ils ne pourroient les faire disparoître tout-à-coup; ni des corps de feu, parce qu'ils brûleroient ce qu'ils toucheroient; ni des corps d'air, parce que cet élément est privé de formes et de couleurs. Donc les anges ne prennent pas de corps.

Mais, d'après saint Augustin, *De Civit. Dei*, XVI, 20, des anges apparurent à Abraham avec des corps qu'ils avoient revêtus (1).

(1) 1° Comment les anges s'unissent-ils les corps dont ils se revêtent? Quelques auteurs répondent, après Tertullien, que les anges s'unissent les corps comme Jésus-Christ s'est uni la nature humaine, hypostatiquement. Cette opinion ne souffre pas le moindre examen. L'incarnation du Verbe est une merveille singulière, unique, et l'union personnelle de deux substances implique la puissance infinie. Voilà ce qu'enseigne le très-grand nombre des docteurs, voilà ce que l'on comprendra sans peine pour peu qu'on veuille y réfléchir.

D'autres, suivant Auréole, disent que les anges s'unissent aux corps comme la forme à la matière, comme l'ame humaine à son enveloppe matérielle. La vérité n'est pas non plus dans ce sentiment. « Dieu joint les extrêmes, ainsi que le remarque saint Denis, par des intermédiaires. » Parfaits dans le genre des substances intellectuelles, trouvant en eux-mêmes le complément de leur être, les esprits purs ne peuvent s'unir comme forme à la matière; mais il est d'autres esprits qui, puisant la science dans les choses sensibles, se perfectionnent par les organes corporels : ceux-là s'allient naturellement à la matière. « Les âmes raisonnables, dit le prince des théologiens, *Op.* XLV, sont établies sur les confins des substances purement spirituelles et des substances purement matérielles. »

La plupart des docteurs enseignent donc que les anges s'unissent les corps en leur donnant le mouvement et la forme qui les représente. Ils ne forment pas ces corps du néant, comme Tertullien le dit à tort, puisque l'être fini ne sauroit, pas même par miracle, exercer la puissance créatrice; ils les forment d'une matière existante, préférablement d'air : car « cet élément, dit saint Thomas, *De potentia*, VI, 7, se prête à toutes les formes et s'évanouit en un instant; et nous pouvons ajouter que ses principes constitutifs se retrouvent diversement combinés, soit réunis, soit séparés, dans tous les solides. Ils agissent en cela « par la vertu divine, » comme nous le verrons dans notre article; mais on peut lire à l'endroit cité tout à l'heure, *De potentia*, que cette vertu leur a été donnée dans leur création, dès l'origine, avec

---

angeli nihil est superfluum, sicut neque in opere naturæ. Sed superfluum esset quòd angeli corpora assumerent : angelus enim non indiget corpore, cùm ejus virtus omnem virtutem corporis excedat. Ergo angelus non assumit corpus.

2. Præterea, omnis assumptio ad aliquam unionem terminatur, quia *assumere* dicitur quasi ad se sumere. Sed corpus non unitur angelo ut formæ, sicut dictum est (1); ex eo autem quòd unitur ei ut motori, non dicitur assumi, alioquin sequeretur quòd omnia corpora mota ab angelis essent ab eis assumpta. Ergo angeli non assumunt corpora.

3. Præterea, angeli non assumunt corpora de terra vel aqua, quia non subitò disparerent; neque iterum ex igne, quia comburerent ea quæ contingerent; neque iterum ex aere, quia aer infigurabilis est et incolorabilis. Ergo angeli corpora non assumunt.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, XVI *De Civit. Dei*, cap. 20, quòd « angeli in assumptis corporibus Abrahæ apparuerunt. »

(1) Ut art. præcedenti, et quæst. 50, art. etiam 1, probatum est.

(CONCLUSION. — Puisque, d'une part, les anges ne sont pas des corps et qu'ils n'en ont point naturellement; puisque, d'une autre part, ils ont apparu avec des corps, il suit qu'ils se revêtent quelquefois d'une enveloppe corporelle.)

Il faut dire ceci : certains prétendent que les anges ne prennent jamais de corps, qu'ainsi toutes leurs apparitions mentionnées dans l'Ecriture ont eu lieu par la vision prophétique, dans l'imagination. Le texte sacré

l'existence. Quand « les mages de Pharaon produisirent par le pouvoir diabolique de véritables serpents, » ainsi que notre saint auteur nous l'enseignera *Quest.* CXIV, *art.* 4; quand les esprits de ténèbres prennent des corps pour tenter l'homme et pour pécher, Dieu leur prête-t-il l'appui de sa puissance dans ces œuvres de malice et d'iniquité?

2° Les anges n'ont-ils pas pris quelquefois des corps pour représenter, auprès des hommes, leur souverain Maître? L'ancien Testament dit, *Exod.*, III, 2, et XX, 1 et suiv., que Dieu apparut à Moïse dans un buisson ardent et qu'il lui dicta sa loi sur le mont Sinaï; mais les interprètes croient qu'un ange tenoit la place du Très-Haut : « Toutes les apparitions de la première alliance, dit saint Augustin, *De Trin.*, III, 11, ont eu lieu par le ministère des anges, qui prenoient des formes apparentes ou corporelles pour ramener les hommes à Dieu. » L'Ecriture sainte enseigne formellement cette doctrine; car nous lisons, *Actes*, VII, 30 : « Un ange lui apparut (à Moïse) dans le feu d'un buisson enflammé; » et *Galat.*, III, 19 : « La loi a été déposée par les anges dans les mains d'un médiateur, » c'est-à-dire encore de Moïse. — Avançons.

Le nouveau Testament rapporte aussi que l'Esprit saint descendit sur Jésus-Christ sous la figure d'une colombe, et sur les apôtres sous la forme de langue de feu. Point de difficulté pour la dernière de ces apparitions, tous les théologiens pensent que les flammes de la Pentecôte furent produites par des anges; mais ils se partagent de sentiments sur la colombe qui apparut pendant le baptême du Sauveur. Suivant l'enseignement de saint Ambroise et de Tertullien, saint Thomas dit, III p., XXXIX, 7, que cet animal étoit vivant : dès lors il faut croire que Dieu l'avoit formé lui-même; car si les anges peuvent donner le mouvement, ils ne peuvent donner la vie. D'autres docteurs, saint Augustin, saint Chrysostôme, Cajetan, Valentia, n'accordent point la vie à la colombe du Jourdain : « Ouvrez l'Evangile, dit saint Chrysostôme, *Hom.* III, *in Marc.*, et *Hom.* XII, *in Matth.;* vous ne lirez pas : L'Esprit saint prit le corps, la forme d'une colombe; mais vous lirez, *Matth.*, III, 16, et *Marc.*, I, 10 : « Jésus ayant été baptisé..., il vit l'Esprit de Dieu descendre comme une colombe et venir sur lui; » et *Luc*, III, 22 : « L'Esprit saint descendit sur lui sous une forme corporelle, comme une colombe. » Les anges purent donc produire cette *forme corporelle;* bien mieux, ils durent la produire; car ils sont, comme le dit saint Athanase, les précepteurs de l'homme.

3° Toutes les apparitions des anges sont-elles véritables? Nous rencontrons ici deux erreurs opposées. Les rationalistes d'outre-Rhin soutiennent que toutes les apparitions sont l'œuvre de l'imagination; et la critique moderne, je veux dire le rictus de Voltaire semble avoir gagné à cette croyance certains hagiographes et quelques théologiens. Nous avons ici de grands savants, sans doute, et nous ne leur refusons pas plus que les libres penseurs le titre d'esprits éclairés; mais saint Augustin dit que « l'impudence seule peut nier toutes les apparitions, » même en dehors des faits consignés dans l'Ecriture sainte.

D'autres, trop confiants, vont comme sur une pente naturelle à reconnoître la vérité de toutes les apparitions. Cependant que de séductions ne peuvent pas égarer l'homme? En même temps que l'imagination, l'ignorance, la fausse piété jointe à l'orgueil lui dressent les piéges les plus dangereux, les esprits de malice peuvent le tromper de mille manières, par erreur en faussant son jugement, par illusion en troublant le jeu de ses organes, et par prestige en substituant les objets les uns aux autres. Voilà ce qu'enseignent saint Augustin, saint Thomas et Bossuet, si l'on ose citer ces noms en présence des critiques modernes.

(CONCLUSIO. — Cùm angeli corpora non sint, nec ea naturaliter unita habeant, et interdum in corporibus visi sint, nonnunquam corpora assumere illos non dedecet.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dixerunt angelos nunquam corpora assumere, sed omnia quæ in Scripturis divinis leguntur de apparitionibus angelorum contigisse in visione pro-

repousse directement cette erreur. Les choses qui sont l'objet de la vision imaginaire n'existent que dans l'imagination de tel et tel homme; dès lors elles ne sont point vues par tous. Eh bien, les Livres saints parlent d'apparitions d'anges qui ont été vus par tous : ainsi les anges qui apparurent à Abraham furent vus par lui, par toute sa famille et par Loth et par les habitants de Sodome; ainsi l'ange qui accompagna Tobie étoit vu par tous. Ces apparitions se sont donc opérées manifestement par la vision corporelle, qui saisit les choses extérieures, accessibles à tous les yeux. Or cette sorte de vision a nécessairement les corps pour objet. Puis donc que les anges ne sont pas des corps et qu'ils n'en ont point qui leur soient unis naturellement, il faut conclure qu'ils prennent quelquefois une enveloppe matérielle.

Je réponds aux arguments : 1° Les anges n'ont pas besoin de prendre des corps pour eux-mêmes, mais pour les hommes. Sous la nouvelle alliance, en conversant familièrement avec nous dans cette vallée de misères, ils nous apprennent à connoître la société intellectuelle que nous formerons avec eux dans la bienheureuse patrie. Sous l'ancienne alliance, ils apprenoient à la terre, par un fait sensible, en se montrant visiblement, que le Fils du Très-Haut devoit prendre un corps humain; toutes les apparitions des anciens jours se rapportoient à l'apparition du Verbe dans la chair.

2° Le corps assumé n'est pas à l'ange ce que la matière est à la forme, mais ce que le mobile est au moteur et le signe à la chose signifiée. Comme les propriétés des choses spirituelles sont figurées dans l'Ecriture sainte par les propriétés des choses sensibles, ainsi les anges forment par la vertu divine des corps propres à représenter leurs propriétés spirituelles. Voilà ce qu'on entend, quand on dit que les anges prennent des corps.

---

phetiæ, hoc est secundùm imaginationem. Sed hoc repugnat intentioni Scripturæ. Illud enim quod imaginariâ visione videtur, est in sola imaginatione videntis; unde non videtur indifferenter ab omnibus. Scriptura autem divina sic introducit interdum angelos apparentes, ut communiter ab omnibus viderentur : sicut angeli apparentes Abrahæ visi sunt ab eo, et à tota familia ejus, et à Loth, et à civibus Sodomorum; similiter angelus qui apparuit Tobiæ, ab omnibus videbatur; ex quo manifestum fit hujusmodi contigisse secundùm corpoream visionem, qua videtur id quod positum est extra videntem, unde ab omnibus videri potest. Tali autem visione non videtur nisi corpus : cùm igitur angeli neque corpora sint, neque habeant corpora naturaliter sibi unita (ut ex dictis patet), relinquitur quòd interdum corpora assumant.

Ad primum ergo dicendum, quòd angeli non indigent corpore assumpto propter seipsos, sed propter nos; ut familiariter cum hominibus conversando, demonstrent intelligibilem societatem quam homines exspectant cum eis habendam in futura vita. Hoc autem quòd angeli corpora assumpserunt in veteri Testamento, fuit quoddam figurale indicium quòd Verbum Dei assumpturum esset corpus humanum : omnes enim apparitiones veteris Testamenti ad illam apparitionem ordinatæ fuerunt, qua Filius Dei apparuit in carne.

Ad secundum dicendum, quòd corpus assumptum unitur angelo, non quidem ut formæ, neque solùm ut motori, sed sicut motori repræsentato per corpus mobile assumptum. Sicut enim in sacra Scriptura proprietates rerum intelligibilium sub similitudinibus rerum sensibilium describuntur; ita corpora sensibilia divinâ virtute sic formantur ab angelis, ut congruant ad repræsentandum angeli intelligibiles proprietates. Et hoc est angelum assumere corpus.

3° Dans son état naturel, dilaté, l'air ne présente ni formes ni couleurs; mais il peut, quand il est condensé, revêtir différentes formes et refléchir les couleurs : on le voit dans les nuages. Les anges forment donc des corps, avec l'assistance divine, en solidifiant l'air par la condensation.

ARTICLE III.

Les anges exercent-ils les fonctions de la vie dans les corps qu'ils prennent?

Il paroît que les anges exercent les fonctions de la vie dans les corps qu'ils prennent. 1° Les anges ne doivent pas tromper les hommes par de fausses apparences. Or les anges tromperoient les hommes, s'ils leur faisoient apparoître comme vivants des corps qui n'accompliroient pas les opérations de la vie. Donc ils exercent les fonctions de la vie dans les corps dont ils se revêtent.

2° Les anges ne font rien d'inutile dans leurs ouvrages. Or ils feroient des choses inutiles, s'ils formoient dans leurs corps des yeux, des narines et d'autres organes qui n'accomplissent pas leurs fonctions naturelles. Donc les anges voient, entendent, sentent par leurs corps, et c'est en cela que consistent les principales fonctions de la vie.

3° Le mouvement de la marche est un des actes de la vie. Or des anges ont apparu, qui marchoient dans leurs corps; car il est écrit, *Gen.*, XVIII, 16 : « Abraham marchoit avec eux en les conduisant (les anges qui l'avoient visité) ; » et comme Tobie avoit demandé à l'ange Raphaël, *Tob.*, V, 7 : « Savez-vous le chemin qui conduit au pays des Mèdes, » le citoyen du ciel répondit : « Je le sais, et j'ai parcouru souvent tous ces chemins. » Donc les anges exercent les fonctions de la vie dans les corps dont ils se revêtent.

4° La parole est une action de l'être vivant; car elle forme, comme le

---

Ad tertium dicendum, quòd licèt aer in sua raritate manens non retineat figuram neque colorem; quando tamen condensatur, et figurari et colorari potest, sicut patet in nubibus. Et sic angeli assumunt corpora ex aere, condensando ipsum virtute divinâ, quantum necesse est ad corporis assumendi formationem.

ARTICULUS III.

Utrùm angeli in corporibus assumptis opera vitæ exerceant.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd angeli in corporibus assumptis opera vitæ exerceant. Angelos enim veritatis non decet aliqua fictio. Esset autem fictio, si corpus ab eis assumptum (quod vivum videtur et opera vitæ habens) non haberet hujusmodi. Ergo angeli in assumpto corpore opera vitæ exercent.

2. Præterea, in operibus angeli non sunt aliqua frustra. Frustra autem in corpore assumpto per angelum formarentur oculi et nares et alia sensuum instrumenta, nisi per ea angelus sentiret. Ergo angelus sentit per corpus assumptum, quod est propriissimum opus vitæ.

3. Præterea, moveri motu progressivo est unum de operibus vitæ, ut patet in II. *de Anima* (text. 13 vel cap. 2). Manifestè autem angeli apparent in assumptis corporibus moveri: dicitur enim *Gen.*, XVIII, quòd « Abraham simul gradiebatur deducens angelos qui ei apparuerant; » et angelus Tobiæ quærenti : « Nosti viam quæ ducit in civitatem Medorum? » respondit : « Novi, et omnia itinera ejus frequenter ambulavi. » Ergo angeli in corporibus assumptis frequenter exercent opera vitæ.

4. Præterea, locutio est opus viventis; fit

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 8, art. 4; et quæst. 6, de potent., art. 8; et *Quodl.* 3, art. 5.

dit le Philosophe, un son qui sort de la bouche de l'animal. Or on voit dans plusieurs endroits de l'Ecriture que des anges ont parlé dans les corps qui les manifestoient aux regards. Donc les anges exercent les fonctions de la vie dans les corps dont ils se revêtent.

5° Manger est une fonction propre de l'être animé ; aussi le Seigneur, après la résurrection, mangea-t-il avec ses disciples pour leur prouver qu'il avoit repris la vie. Or on a vu des anges manger dans des corps, et Abraham offrit de la nourriture à ceux qu'il reçut dans sa tente, bien qu'il les eût adorés auparavant. Donc les anges exercent les fonctions de la vie dans les corps qui leur servent d'enveloppe matérielle.

6° La génération est une fonction vitale. Or les anges ont accompli cette fonction dans des corps; car il est écrit, *Gen.*, VI, 4 : « Après que les fils de Dieu eurent approché des filles des hommes, elles mirent au monde des hommes puissants et fameux dans le siècle. » Donc les anges exercent les fonctions de la vie dans les corps qu'ils revêtent.

Mais les corps pris par les anges ne vivent pas, comme nous l'avons dit précédemment : ils ne peuvent donc remplir les fonctions de la vie.

(Conclusion. — Les anges revêtus d'un corps peuvent exercer les actions vitales dans ce qu'elles ont de commun avec les actes des êtres non vivants, mais ils ne peuvent les accomplir dans ce qu'elles ont de propre aux actes des êtres vivants.)

Il faut dire ceci : certaines actions des êtres vivants ont quelque chose de commun avec les effets des êtres non vivants : ainsi la parole, action de la vie, est un son comme le bruit causé par les corps privés de la vie; ainsi la marche est un mouvement comme toute autre locomotion. Les anges peuvent donc exercer, par leurs corps, les actions vitales dans ce qu'elles ont de commun avec les effets des êtres non vivants; mais ils ne peuvent les accomplir dans ce qu'elles ont de propre aux actes des êtres

---

enim per vocem quæ est « sonus ab ore animalis prolatus, ut dicitur in II. *de Anima*, text. 90. Manifestum est autem ex multis locis Scripturæ angelos in assumptis corporibus locutos fuisse. Ergo in corporibus assumptis exercent opera vitæ.

5. Præterea, comedere est proprium opus animalis : unde Dominus post resurrectionem in argumentum resumptæ vitæ cum discipulis manducavit, ut habetur *Luc.* ult. Sed angeli in assumptis corporibus apparentes comederunt; et Abraham eis cibos obtulit, quos tamen priùs adoraverat, ut habetur *Gen.*, XVIII. Ergo angeli in assumptis corporibus exercent opera vitæ.

6. Præterea, generare hominem est actus vitæ. Sed hoc competit angelis in assumptis corporibus; dicitur enim *Gen.*, VI : « Postquam ingressi sunt filii Dei ad filias hominum, illæque genuerunt, isti sunt potentes à sæculo, viri famosi. » Ergo angeli exercent opera vitæ in corporibus assumptis.

Sed contra : corpora assumpta ab angelis non vivunt, ut suprà dictum est : ergo nec opera vitæ per eos exerceri possunt.

(Conclusio. — Angeli in corporibus assumptis opera quædam vitæ exercere valent, quoad id in quo communicant cum corporibus non vitalibus, non autem quoad illud quod proprium viventium est.)

Respondeo dicendum, quòd quædam opera viventium habent aliquid commune cum aliis operibus : ut locutio, quæ est opus viventis, convenit cum aliis sonis inanimatorum, in quantum est sonus; et progressio, cum aliis motibus in quantum est motus. Quantùm ergo ad id quod est commune utrisque operibus, possunt opera vitæ fieri ab angelis per corpora assumpta, non autem quantum ad id quod est proprium

vivants. Qui a la puissance peut seul sortir l'action, comme le remarque le Philosophe ; or la vie est la puissance qui produit les actions vitales : ce donc qui n'a pas la vie, comme le corps des anges, ne peut en accomplir les actes.

Je réponds aux arguments : 1° De même que l'Ecriture sainte ne blesse pas la vérité en représentant les choses intelligibles sous l'image des choses sensibles, parce que cette représentation n'a pas pour but de faire confondre ces deux sortes de choses, mais de manifester les premières par les secondes : de même les saints anges ne pèchent pas contre la vérité, quand ils se montrent dans des corps ce qu'ils ne sont pas, des hommes vivants ; car ils se couvrent d'une enveloppe matérielle pour faire connoître leurs propriétés et leurs actions spirituelles par celles de l'homme ; et si leur corps ressembloit entièrement au corps humain, on les prendroit pour de foibles mortels, et non pour des anges.

2° La sensation est tout entière, exclusivement l'acte de l'être vivant. Nous ne devons donc pas l'accorder aux corps angéliques. Cependant ces corps ne sont pas inutiles ; car les célestes intelligences ne les prennent pas pour sentir, mais pour manifester leurs propriétés spirituelles : ainsi, comme on peut le voir dans saint Denis, l'œil représente leurs facultés intellectuelles et les autres organes leurs autres facultés.

3° Le mouvement qui a son principe en lui même est, à la vérité, l'acte propre de la vie ; mais les corps angéliques n'ont pas cette sorte de mouvement, puisque les esprits célestes ne sont pas leur forme. Cependant les anges se meuvent, accidentellement, avec les corps qu'ils se sont donnés ; car ils sont dans cette enveloppe matérielle comme le moteur est dans le mobile, ils y sont puisqu'ils ne sont pas ailleurs ; mais Dieu ne se

---

viventium. Quia secundùm Philosophum in libro *De somn. et vigil.*, cap. 1, « cujus est potentia, ejus est actio ; » unde nihil potest habere opus vitæ quod non habeat vitam, quæ est potentiale principium talis actionis.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut non est contra veritatem quòd in Scriptura intelligibilia sub figuris sensibilibus describuntur (1), quia hoc non dicitur ad astruendum quòd intelligibilia sint sensibilia, sed per figuras sensibilium proprietates intelligibilium secundùm similitudinem quamdam dantur intelligi, ita non repugnat veritati sanctorum angelorum quòd per corpora ab eis assumpta videntur homines viventes, licèt non sint : non enim assumuntur, nisi ut per proprietates hominis et opera hominis, spirituales proprietates angelorum et eorum spiritualia opera designentur ; quod non ita congruè fieret, si veros homines assumerent, quia proprietates eorum ducerent in ipsos homines, non in angelos.

Ad secundum dicendum, quòd *sentire* est totaliter opus vitæ : unde nullo modo est dicendum quòd angeli per organa assumptorum corporum sentiant. Nec tamen superfluè sunt formata : non enim ad hoc sunt formata ut per ea sentiatur, sed ad hoc ut per hujusmodi organa virtutes spirituales angelorum designentur ; sicut per oculum designatur virtus cognitiva angeli, et per alia membra aliæ ejus virtutes, ut Dionysius dicit, ult. *Cœl. hierarch.*

Ad tertium dicendum, quòd motus qui est à motore conjuncto, est proprium opus vitæ ; sic autem non moventur corpora assumpta ab eis, quia angeli non sunt eorum formæ. Moventur tamen angeli per accidens, motis hujusmodi corporibus, cùm sint in eis sicut motores in mobilibus ; et ita sunt hìc, quòd non alibi ;

(1) Ut quæst. 1, art. 9, dictum est ex professo, et ex Dionysii verbis, lib. *De cœlesti hierarchia*, cap 1, confirmatum.

meut pas avec les choses où il est, parce qu'il est partout. Toutefois si les anges se meuvent, comme nous venons de le dire, avec les corps qu'ils habitent, ils ne suivent pas le mouvement des corps célestes, bien qu'ils soient aussi dans ces globes comme moteurs. C'est que les corps célestes ne changent pas de lieu dans toute leur masse; puis les anges ne sont point, sur leur surface, dans un point qui se trouve tantôt à l'Orient, tantôt à l'Occident; mais ils occupent une place fixe et stable, car la vertu motrice est toujours à l'Orient, comme le dit le Philosophe (1).

4° Les anges ne parlent pas, selon le sens propre du mot, dans les corps qui les montrent aux regards; ils produisent des effets qui ressemblent à la parole, ils forment des sons qui imitent la voix humaine.

5° Les anges qui apparoissent corporellement n'accomplissent pas non plus la manducation proprement dite. Qu'est-ce que manger? C'est prendre de la nourriture qu'on peut convertir en sa propre substance. Après la résurrection, quand il s'asseyoit à la table de ses disciples, Jésus-Christ ne s'assimiloit point les aliments, cela est vrai; mais il avoit un corps de telle nature qu'il auroit pu le faire, il mangeoit donc véritablement. Il n'en est point ainsi des anges cachés sous la forme humaine : non-seulement ils ne convertissent point la nourriture en eux-mêmes, mais leurs corps sont tels qu'ils ne pourroient accomplir cette transformation. Ils ne mangent donc pas réellement, effectivement; leur action figure l'alimentation spirituelle. Aussi l'ange Raphaël dit-il à Tobie, XII, 18 et 19 : « Lorsque j'étois avec vous,... il vous paroissoit que je buvois et

(1) « Les corps célestes ne changent pas de lieu dans toute leur masse, » puis « la vertu motrice est toujours à l'Orient : » comment cela? Il faut ici supposer deux mouvements : le mouvement circulaire et le mouvement de projection. D'abord le mouvement circulaire, laissant les corps sur leur axe, n'emporte point leur centre à travers l'espace, cela est clair. Ensuite la force de projection pousse le mobile loin d'elle-même. Puis donc que les anciens n'admettoient point la rotation de la terre et qu'ils voyoient les astres s'avancer d'Orient en Occident, ils devoient naturellement placer la vertu motrice dans cette première partie du ciel.

---

quod de Deo dici non potest; unde licèt Deus non moveatur motis his in quibus est, quia ubique est, angeli tamen moventur per accidens ad motum corporum assumptorum : non autem ad motum corporum cœlestium, etiamsi sint in eis sicut motores in mobilibus; quia corpora cœlestia non recedunt de loco secundùm totum, nec determinatur spiritui moventi orbem locus secundùm aliquam determinatam partem substantiæ orbis, quæ nunc est in Oriente, nunc in Occidente; sed secundùm determinatum situm, quia « semper est in Oriente virtus movens, » ut dicitur in VIII. *Physic.* (1)

Ad quartum dicendum, quòd angeli propriè non loquuntur per corpora assumpta, sed est aliquid simile locutioni, in quantum formant sonos in aere similes vocibus humanis.

Ad quintum dicendum, quòd nec etiam comedere (propriè loquendo) angelis convenit, quia comestio importat sumptionem cibi convertibilis in substantiam comedentis. Et quamvis in corpus Christi post resurrectionem cibus non converteretur, sed resolveretur in præjacentem materiam, tamen Christus habebat corpus talis naturæ, in quod cibus posset converti; unde fuit vera comestio. Sed cibus assumptus ab angelis neque convertebatur in corpus assumptum, neque corpus illud talis erat naturæ in quod posset alimentum converti; unde non fuit vera comestio, sed figurativa spiritualis comestionis. Et hoc est quod angelus dixit *Tobiæ*, XII : « Cùm essem vobiscum, videbar quidem

(1) Æquivalenter, non expressè, text. 84, vel cap. 15, ubi significatur esse *non in medio sed in circulo;* et S. Thomas eodem sensu quo hic prolixiùs explicat lect. 23, sive ult.

mangeois; mais je me nourris d'une viande invisible, et je me sers d'un breuvage qui ne peut être vu des hommes (1). » Si Abraham offrit des aliments à ses hôtes célestes, c'est qu'il les regardoit comme des hommes; et quand il s'étoit prosterné à leurs pieds, il adoroit le souverain Maître dans leur personne, car le Seigneur est ordinairement avec les prophètes : voilà ce qu'enseigne saint Augustin (2).

6° Comme le dit saint Augustin, « nombre de personnes, parlant d'après leur propre expérience ou d'après celle des autres, affirment que les sylvains et les faunes, appelés vulgairement *incubes*, ont souvent assouvi sur les femmes leurs criminels instincts; et les témoignages sont

(1) Notre saint auteur nous dira plus tard III. p. LV, 6, ad 1 : « Jésus-Christ ressuscité n'accomplissoit pas la manducation comme les anges l'accomplissent dans leur enveloppe matérielle. Comme les corps dont ils se revêtent ne sont pas vivants, animés, ils ne mangent pas véritablement; il est vrai qu'ils triturent les aliments pour les faire passer à travers leurs corps, mais ils ne pourroient les convertir en leur propre substance. Au contraire, comme le corps du Sauveur étoit animé, il auroit pu s'assimiler la nourriture; il mangeoit donc réellement. » Saint Augustin enseigne la même doctrine, *De Civit. Dei*, XIII, 22 : « La foi chrétienne, dit-il, ne fait point difficulté d'affirmer que le Christ, revêtu d'une chair spirituelle après sa résurrection, ait partagé avec ses disciples le pain et le breuvage. Les élus dans le ciel ont pareillement une véritable chair : ce n'est pas la faculté, mais la nécessité de manger qui a disparu de leurs corps; corps spirituels, vivifiés par l'esprit, mais toujours corps. »

(2) *De Civ. Dei*, XVI, 29 : « Dieu apparut à Abraham, près du chêne de Membré, sous la figure de trois hommes, qui sans doute étoient des anges, bien que plusieurs voient en l'un d'eux notre Seigneur Jésus-Christ... Assurément Dieu, l'Etre invisible, incorporel et immuable, peut se dévoiler aux regards mortels sans déroger à son immutabilité; il peut apparoître par le ministère de quelqu'une des créatures soumises à son empire, et quelle créature échappe à cet empire ? Mais pourquoi croit-on que l'un de ces trois hommes étoit Jésus-Christ? Parce qu'Abraham s'adresse à tous les trois, comme s'il ne parloit qu'au Seigneur; car l'Ecriture s'exprime ainsi, *Gen.*, XVIII, 2 et 3 : « Trois hommes lui apparurent debout, devant lui. Aussitôt qu'il les eût aperçus, il courut de la porte de sa tente au-devant d'eux, se prosterna en terre pour adorer, et dit : Seigneur, si j'ai trouvé grace devant tes yeux, ne passe pas la maison de ton serviteur. » Voilà ce que nous lisons; mais pourquoi ne pas remarquer aussi que deux de ces hommes étoient déjà partis pour détruire Sodome, que Abraham parloit encore à un seul l'appelant *Seigneur*, et le suppliant de ne pas confondre dans la perte de la ville coupable le juste avec l'impie? Et Loth, à son tour, parlant aux deux autres, semble ne s'adresser qu'à un seul et les appelle *Seigneur*. D'abord il leur dit au pluriel, *Ibid.*, XIX, 2 : « Venez, je vous prie, mes seigneurs, entrez dans la maison de votre serviteur et demeurez-y. » Mais plus loin, il ajoute au singulier, 18 et 19 : « Mon Seigneur, puisque ton serviteur a trouvé grace devant toi,... *considère*, je t'en prie, que je ne puis me sauver sur la montagne, etc. » Il est donc probable que Abraham, dans les trois, et Loth dans les deux hommes, reconnoissoient le Seigneur et ne parloient qu'à lui seul. Ils reçurent l'un et l'autre ces envoyés comme des mortels dont les forces avoient besoin des aliments qui réparent. Mais, dans leur humanité, paroissoit quelque chose tellement au-dessus de l'homme, que leurs hôtes ne pouvoient douter que Dieu ne fût en eux, comme il est d'ordinaire dans les prophètes. Et c'est pourquoi ils les appeloient quelquefois au pluriel *Seigneurs*, et d'autres fois au singulier *Seigneur*, s'adressant à Dieu seul en eux. Or c'étoit des anges, comme l'atteste l'Ecriture non-seulement au livre de la Genèse où ces choses sont racontées, mais aussi dans l'Epître aux Hébreux. »

---

manducare et bibere; sed ego potu invisibili et cibo utor. » Abraham autem obtulit eis cibos, existimans eos homines esse; in quibus tamen Deum venerabatur, sicut solet Deus esse in prophetis, ut Augustinus dicit, XVI. *de Civit. Dei* (cap. 29).

Ad sextum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit, XV. *de Civit. Dei*, cap. 23, « multi se expertos vel ab expertis audisse confirmant, sylvanos et faunos (quos vulgus *incubos* vocat) improbos sæpe extitisse mulieribus, et earum expetisse atque peregisse concubitum; unde

si graves et si nombreux, que l'impudence seule peut les contredire (1). » Mais jamais les saints anges, à aucune époque, ne sont tombés dans cet excès de honte; il faut donc entendre, par *fils de Dieu*, les fils de Seth, qui étoient justes; et sous le nom de *filles des hommes*, l'Ecriture désigne les descendantes de la race de Caïn. Que des géants soient nés de ces unions, personne ne s'en étonnera; car, si tous les hommes, avant le déluge, n'étoient pas des géants, il y en avoit plus que dans les temps postérieurs. « Si tamen, poursuit notre saint auteur, ex coitu dæmonum aliqui interdum nascuntur, hoc non est per semen ab eis decisum aut à corporibus assumptis, sed per semen alicujus hominis ad hoc acceptum; utpote quòd idem dæmon, qui est succubus ad virum, fiat incubus ad mulierem; sicut et aliquarum rerum semina assumunt ad aliquarum rerum generationem, ut Augustinus dicit, III *de Trin.;* ut sic ille qui nascitur, non sit filius dæmonis, sed illius hominis cujus est semen acceptum.

(1) *De Civit. Dei*, XV, 23 : « Ici se présente la question : Les anges étant de purs esprits, peuvent-ils avoir un commerce corporel avec les femmes?... Il y a doute. Cependant, que les anges aient apparu aux hommes sous des formes non-seulement visibles mais tangibles, le témoignage authentique de l'Ecriture en fait foi. D'ailleurs nombre de personnes, parlant d'après leur propre expérience ou d'après celle des autres, affirment que les sylvains et les faunes, appelés vulgairement *incubes*, ont souvent assouvi sur les femmes leurs criminels instincts; que certains démons, nommés *Dusiens* dans les Gaules, accomplissent les mêmes violences; et les témoignages sont si graves et si nombreux, que l'impudence seule peut les contredire..... Mais que les saints anges de Dieu aient pu tomber dans cet excès de honte, c'est ce que je ne puis croire..... Le nom d'*ange* est souvent donné aux hommes de Dieu, comme on le voit dans l'Ecriture; n'est-il pas dit de Jean, *Marc*, I, 2 : « Voilà que j'envoie mon ange devant ta face, et il préparera ton chemin? »

» Ce qui détermine l'opinion de plusieurs, c'est que, d'après le récit des Ecritures, l'union de ces anges de Dieu avec les femmes qu'ils aiment, donne naissance non pas à des hommes de notre race, mais à des géants. Comme si notre époque même n'eût pas vu des hommes d'une stature extraordinaire..... Il a donc pu naître des géants avant même que les enfants de Dieu, ou les anges de Dieu, se fussent unis aux filles des hommes; ils ont pu naître de ceux qui vivent selon l'homme, des fils de Seth et des filles de Caïn. Car voici le texte même de l'Ecriture canonique, *Gen.*, VI, 2-4 : « Les enfants de Dieu, voyant que les filles des hommes étoient belles, prirent pour leurs femmes celles qui leur avoient plu. Et Dieu dit : Mon esprit ne demeurera pas toujours avec l'homme, parce qu'il est chair... Or il y avoit des géants sur la terre en ce temps-là. Car depuis que les enfants de Dieu eurent épousé les filles des hommes, il en sortit des enfants qui furent des hommes puissants et fameux dans le siècle. » On voit que les géants n'ont pas commencé par les unions dont parle le saint Livre : « Il y avoit des géants sur la terre en ce temps; » et il y en eut encore après, lorsque « les enfants de Dieu eurent épousé les filles des hommes.... »

» Mais ces *anges*, ces *fils de Dieu* n'étoient-ils pas des hommes? Ils en étoient indubita-

---

hoc negare impudentia videtur. » Sed angeli Dei sancti nullo modo sic labi ante diluvium potuerunt; unde per filios Dei intelliguntur filii Seth, qui boni erant, filias autem hominum nominat Scriptura eas quæ natæ erant de stirpe Cain. Neque mirandum est quòd de eis gigantes nasci potuerunt : neque enim omnes gigantes fuerunt, sed multò plures ante diluvium quàm post. Si tamen ex coitu dæmonum aliqui interdum nascuntur, hoc non est per semen ab eis decisum aut à corporibus assumptis, sed per semen alicujus hominis ad hoc acceptum; utpote quòd idem dæmon, qui est succubus ad virum, fiat incubus ad mulierem; sicut et aliarum rerum semina assumunt ad aliquarum rerum generationem, ut Augustinus dicit, III. *de Trin.;* ut sic ille qui nascitur, non sit filius dæmonis, sed illius hominis cujus est semen acceptum.

QUESTION LII.

Des anges considérés relativement au lieu.

Nous devons, après ce qui précède, envisager les anges par rapport au lieu.

On demande trois choses : 1° Les anges sont-ils dans le lieu ? 2° Peuvent-ils être en même temps dans plusieurs lieux ? 3° Plusieurs anges peuvent-ils être à la fois dans le même lieu ?

ARTICLE I.

Les anges sont-ils dans le lieu?

Il paroît que les anges ne sont pas dans le lieu. 1° Boèce dit, *De Consol.:* « Le sentiment commun des philosophes est que les choses incorporelles ne sont pas dans le lieu ; » et Aristote, *Phys.*, IV : « Tout ce qui existe n'est pas dans le lieu, mais seulement les corps. » Or les anges ne sont pas des corps, ainsi que nous l'avons prouvé précédemment : donc ils ne sont pas dans le lieu.

2° Le lieu est la quantité ayant une position : donc tout ce qui est dans

blement : l'Ecriture sainte le déclare sans la moindre équivoque. Après avoir dit que « les enfants de Dieu prirent pour leurs femmes les filles des hommes, » elle ajoute : « Mon esprit ne demeurera pas toujours avec l'homme, parce qu'il est chair. » C'est l'esprit de Dieu qui les avoit rendus anges de Dieu et enfants de Dieu; mais quand ils se sont abaissés vers les objets inférieurs, déchus du nom de la grace, ils reçoivent le nom de la nature, le nom d'*hommes;* ils sont même appelés *chair*, c'est-à-dire déserteurs de l'esprit. Les Septante les appellent *anges de Dieu* et *fils de Dieu*. L'interprète Aquila, que les Juifs élèvent au-dessus de tous les autres, ne traduit ni *anges de Dieu ni enfants de Dieu;* ils traduit *enfants des dieux*. L'une et l'autre expression est vraie. Ils étoient fils de Dieu et par Dieu frères de leurs pères; ils étoient fils de Dieu comme enfants du Père céleste, et fils des dieux comme nés de leurs pères terrestres, selon la parole du Psalmiste : « Je l'ai dit : Vous êtes des dieux, vous êtes tous enfants du Très-Haut... »

» Il n'est donc pas douteux qu'il n'y eût, avant le déluge, un grand nombre de géants citoyens de la cité terrestre; et les enfants de Dieu, nés de Seth selon la chair, tombèrent

---

QUÆSTIO LII.

De comparatione angelorum ad loca, in tres articulos divisa.

Deinde quæritur de loco Angeli.

Et circa hoc quæruntur tria : 1° Utrùm angelus sit in loco. 2° Utrùm possit esse in pluribus locis simul. 3° Utrùm plures angeli possint esse in eodem loco.

ARTICULUS I.

Utrùm angelus sit in loco.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd angelus non sit in loco. Dicit enim Boëtius in lib. *de Hebdom.*: « Communis animi conceptoi apud sapientes est, incorporalia in loco non esse. » Et Aristoteles in IV, *Physic.* dicit, quòd « non omne quod est, est in loco, sed mobile corpus. » Sed angelus non est corpus (ut suprà ostensum est (2) : ergo angelus non est in loco.

2. Præterea, locus est *quantitas positionem*

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 37, quæst. 3, art. 1 et 2; et II, *Sent.*, dist. 6, quæst. 3, art. 3; et de potent., quæst. 3, art. 19; et *Quodlib.*, 1, quæst. 1.

(2) Nimirum quæst. 50, art. 1, ubi quæsitum eo sensu *an corporei sint angeli*.

le lieu a une position. Or l'ange ne peut avoir de position; car sa substance est dégagée de la quantité, dont la position forme une espèce. Donc l'ange n'est pas dans le lieu (1).

3° Etre dans le lieu, c'est être mesuré par le lieu, contenu dans le lieu, comme le dit le Philosophe. Or les anges ne sont ni mesurés ni contenus par le lieu; car le contenant a une forme plus parfaite que le contenu, il suffit pour s'en convaincre de comparer l'air et l'eau. Donc les anges ne sont pas dans le lieu.

Mais l'Eglise dit dans une oraison : « Que vos saints anges qui habitent dans la paix, nous conservent dans la paix (2). »

dans cette société criminelle en trahissant la justice. Et il ne faut pas s'étonner que, d'eux aussi, il soit sorti des géants. Assurément ils n'étoient pas tous géants, mais les géants étoient alors plus nombreux que dans les temps postérieurs au déluge. Dieu, en les formant, a voulu nous apprendre que, non plus que la beauté, la grandeur et la force du corps ne méritent pas l'estime du sage; et que l'homme est rendu heureux par les biens qui appartiennent seulement aux bons, et non par les biens qui sont communs aux bons et aux méchants. »

La plupart des critiques ou des exégètes modernes disent : Les géants de la Genèse étoient un peu violents, voire même un peu voleurs; mais, du reste, ces géants-là n'étoient pas des géants.

(1) On trouvera la théorie de la quantité et du lieu dans le I volume de cet ouvrage, page 49.

(2) Le prophète dit, *Is.*, XIV, 12 : « Comment es-tu tombé du ciel, Lucifer ? » Et le Voyant, *Apocal.*, XII, 8 : « Et leur lieu ne fut plus trouvé dans le ciel. » Les mauvais anges ont donc été dans le ciel, puisqu'ils en sont *tombés* et que leur *lieu* n'y a plus eté trouvé. Nous lisons encore, *Matth.*, XII, 43 : « Lorsqu'un esprit immonde est sorti d'un homme, il s'en va errant en des lieux arides; » *Luc*, VIII, 27 : « Il (Jésus) rencontra un homme qui avoit depuis longtemps en lui un démon. » Ces paroles sont claires par elles-mêmes.

L'Eglise dit dans une oraison, plus précise que celle qu'on a lue dans le texte de saint Thomas : « Daignez envoyer des cieux, Seigneur, votre saint ange pour visiter, entretenir, garder, protéger et défendre tous ceux qui restent dans ce lieu. »

Tous les Pères sont unanimes sur ce point. Si quelques-uns disent que les anges ne sont pas dans le lieu, ils entendent qu'ils n'y sont point à la manière des corps. Les corps sont dans le lieu par le contact physique de leurs dimensions, de leurs parties : comment y sont les anges?

Il y a là-dessus trois sentiments : les anges sont dans le lieu par leur substance, en s'appliquant aux points de l'espace, selon don Scot; par leur action, en y produisant tel ou tel effet, suivant Capréole; enfin par le contact de leur vertu, d'après Sylvius. La première opinion ne soutient pas l'examen; car l'être corporel peut seul appliquer sa substance aux points de l'espace, à l'étendue, puis les anges s'uniroient au lieu par une application semblable. La deuxième opinion n'est pas mieux fondée, pourquoi ? Parce que les anges n'agissent pas partout où ils se trouvent, parce qu'ils ne produisent pas toujours des effets extérieurs ni dans notre demeure terrestre ni dans leur céleste patrie. Enfin le troisième sentiment est celui de saint Thomas : « Les anges sont dans le lieu corporel, dit-il, par le contact quelconque de leur vertu : » par le contact *quelconque*, remarquez le mot, soit qu'ils agissent, soit qu'ils n'agissent pas. Etre dans un lieu, qu'est-ce sinon le toucher? Or est-il rien qui touche plus proprement,

---

habens : omne ergo quod est in loco, habet aliquem situm. Sed habere situm non potest convenire angelo, cùm substantia ejus sit immunis à quantitate, cujus propria differentia est positionem habere. Ergo angelus non est in loco.

3. Præterea, esse in loco est mensurari loco et contineri à loco, ut patet per Philosophum in IV. *Phys.* (text. 110). Sed angelus non potest mensurari neque contineri à loco, quia continens est formalius contento, sicut aer aquâ, ut dicitur in IV. *Phys.* (text. 35 et 49). Ergo angelus non est in loco.

Sed contra est, quod in Collecta dicitur : « Angeli tui sancti habitantes in ea, nos in pace custodiant. »

(Conclusion. — Les anges sont dans le lieu par le contact virtuel, sans être mesuré ni contenu par l'espace.)

Il faut dire ceci : les anges sont dans le lieu, mais d'une autre manière que les corps. Les corps sont dans le lieu par le contact de la quantité dimensive ; or les anges n'ont pas cette sorte de quantité, mais la quantité virtuelle ; ils sont donc dans le lieu corporel par le contact quelconque de leur vertu. En conséquence les anges ne sont ni mesurés par le lieu, ni placés dans le continu ; c'est là le propre des corps, puisqu'ils ont seuls, encore une fois, la quantité dimensive. Ils ne sont pas non plus contenus par le lieu ; car la substance incorporelle qui touche une chose corporelle par sa vertu n'en est pas contenue, mais c'est elle qui la contient. De même que l'ame est dans le corps comme le contenant et non comme le contenu, ainsi l'ange n'est pas contenu dans le lieu corporel, mais il le contient en quelque sorte.

Ces réflexions renferment la réponse aux objections.

plus réellement, plus efficacement que la force et l'énergie ? Les corps sont dans le lieu par la quantité : la quantité des anges, c'est leur vertu. Si Dieu, dans sa toute-puissance, enlevoit l'étendue à mon corps, ne serois-je pas encore là où je me trouve maintenant ? Jésus-Christ n'a pas dans l'Eucharistie l'étendue corporelle.

Cette doctrine nous ouvre un point de vue que nous devons signaler en passant. Si l'ange habite le lieu par le contact de sa vertu, il peut être dans plusieurs parties d'un lieu sans être dans toutes, par exemple aux quatre angles de cette chambre sans être au milieu. Cette conséquence deviendra un principe fécond dans la suite.

Mais quel que soit le mode de leur présence locale, les esprits supérieurs habitent un espace corporel. Si vous prétendez le contraire, dites-nous donc quel est le lieu de leur séjour. Seroient-ce les espaces imaginaires? Mais nous avons prouvé que ces espaces n'existent pas. L'ame humaine? Mais Didime montre, *De Spir. Sancto*, III, que « nulle créature ne peut pénétrer la substance de notre ame, » que le Créateur a réservé ce privilége à sa toute-puissance? Enfin un autre ange? Mais cet ange devroit être dans un troisième ange, puis celui-ci dans un quatrième, dans un cinquième, ainsi de suite à l'infini. D'ailleurs saint Thomas dit, I, dist., XXXVII, quest. III, art. 3, ad 4 : « Quand l'ange supérieur illumine l'ange inférieur, il ne passe pas dans son intelligence avec la lumière qu'il lui communique. » Concluons donc que les anges sont dans un lieu corporel.

(Conclusio. — Angelus non est in loco nisi secundùm contactum virtualem, nec commensuratur, nec continetur à loco.)

Respondeo dicendum, quòd angelo convenit esse in loco. Æquivocè tamen dicitur angelus esse in loco et corpus. Corpus enim est in loco per hoc quòd applicatur loco secundùm contactum dimensivæ quantitatis, quæ quidem in angelis non est, sed est in eis quantitas virtualis. Per applicationem igitur virtutis angelicæ ad aliquem locum qualitercunque, dicitur angelus esse in loco corporeo. Et secundùm hoc patet quòd non oportet dicere quòd angelus commensuretur loco, vel quòd habeat situm in continuo ; hoc enim convenit corpori locato, prout est quantum quantitate dimensivâ. Similiter etiam non oportet propter hoc quòd contineatur à loco ; nam substantia incorporea suâ virtute contingens rem corpoream, continet ipsam, et non continetur ab ea : anima enim est in corpore ut continens, et non ut contenta ; et similiter angelus dicitur esse in loco corporeo, non ut contentum, sed ut continens aliquo modo.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICLE II.

Les anges peuvent-ils être en même temps dans plusieurs lieux?

Il paroît que les anges peuvent être en même temps dans plusieurs lieux. 1° Assurément les anges n'ont pas moins de vertu que l'ame humaine. Or l'ame humaine peut être à la fois dans plusieurs lieux, puisqu'elle est tout entière dans chaque partie du corps, comme le dit saint Augustin. Donc les anges peuvent être à la fois dans plusieurs lieux.

2° Les anges sont dans les corps dont ils se revêtent, et comme ces corps ont la continuité, l'étendue, ils sont dans toutes leurs parties. Or chacune de ces parties forme un lieu séparé : donc les anges sont dans plusieurs lieux à la fois.

3° Saint Jean Damascène dit, *De Fide orth.*, II, 3 : « L'ange est où il agit. » Or les anges peuvent agir en même temps dans plusieurs lieux : on le voit par ceux qui détruisirent Sodome. Donc les anges peuvent être dans plusieurs lieux à la fois.

Mais on lit dans le même saint Jean Damascène, *ibid.* : « Quand les anges sont dans le ciel, ils ne sont pas sur la terre (1). »

(1) L'*Exode* dit, XIV, 19 : « L'ange de Dieu qui marchoit devant le camp des Israélites, alla derrière eux. » Nous pourrions rapporter une foule de semblables passages : on voit partout, dans l'Ecriture, les anges se rendre d'une ville, dans une autre ville, d'un royaume dans un autre royaume, de la terre aux cieux ; ce qui n'arriveroit pas, s'ils pouvoient être en même temps dans plusieurs lieux.

Tous les Pères enseignent la même doctrine; ils disent avec notre saint auteur que la vertu des anges, étant finie, limitée, ne peut s'étendre à toutes les choses.

Parmi les scolastiques, Durand seul enseigne que « les esprits célestes peuvent être à la fois dans plusieurs lieux, même partout s'ils le veulent. » Guillaume, évêque de Paris, a condamné cette proposition.

Mais quelle peut être l'étendue du lieu occupé par les anges? Les anges sont dans le lieu, comme nous le savons, par le contact de leur vertu. Or ces purs esprits peuvent aller sans cesse, pour ainsi dire indéfiniment, concentrant leur vertu dans des limites toujours plus étroites; ils peuvent donc être tout entier dans un point indivisible, infiniment petit. Mais ils possèdent aussi le pouvoir, surtout ceux qui appartiennent aux ordres supérieurs, de déployer leur efficacité sur un vaste espace : ainsi deux anges, dit la Genèse, XIX, 24 et 25,

---

ARTICULUS II.

Utrùm angelus possit esse in pluribus locis simul.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd angelus possit esse in pluribus locis simul; angelus enim non est minoris virtutis quàm anima. Sed anima est simul in pluribus locis, quia est tota in qualibet parte corporis, ut Augustinus dicit (lib. VI *de Trin.*, cap. 6). Ergo angelus potest esse in pluribus locis simul.

2. Præterea, angelus est in corpore assumpto; et cùm assumat corpus continuum, videtur quòd sit in qualibet ejus parte. Sed secundùm diversas partes ejus considerantur diversa loca. Ergo angelus est simul in pluribus locis.

3. Præterea, Damascenus dicit (lib. II *Fid. orthod.*, cap. 3), quòd « ubi angelus operatur, ibi est. » Sed aliquando operatur simul in pluribus locis, ut patet de angelo subvertente Sodomam. Ergo angelus potest esse in pluribus locis simul.

Sed contra est, quod Damascenus dicit (ubi suprà), quòd « angeli dum sunt in cœlo, non sunt in terra. »

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 17, quæst. 3, art. 2; et quæst. 4, art. 1; ut et IV, *Sent.*, dist. 44, quæst. 2, art. 3, quæstiunc. 2, ad. 3; et quæst. 3, de potent., art. 19, ad 1.

(CONCLUSION. — Puisque la vertu de l'ange est finie et ne produit que des effets particuliers, tandis que la vertu de Dieu est infinie et la cause de tous les êtres, l'ange n'est pas partout comme Dieu, mais il est exclusivement dans un lieu determiné.)

Il faut dire ceci : la vertu et l'essence de l'ange est finie, tandis que celle de Dieu est infinie et la cause universelle de tous les êtres. En conséquence Dieu touche tout par sa vertu, il est dans tous les lieux, partout; mais comme la vertu de l'ange est limitée, elle ne s'étend pas à tout, elle ne touche qu'un espace déterminé. Car tout ce qui se rapporte à une vertu s'y rapporte nécessairement comme quelque chose de un : de même que tout l'être se rapporte à la vertu de Dieu comme quelque chose de un, ainsi l'être particulier se rapporte à la vertu de l'ange comme quelque chose de un. Puis donc que l'ange est dans le lieu par l'application de sa vertu, il n'est ni partout ni dans plusieurs lieux, mais dans un seul. Cependant il est une erreur qu'il faut éviter. Quelques auteurs, ne pouvant s'élever au-dessus de l'imagination, ont conçu l'indivisibilité des esprits célestes comme l'indivisibilité du point, et dès lors ils ont cru que l'ange ne peut habiter que dans un seul point de l'espace. Cette idée est manifestement fausse. Le point est indivisible avec la situation, mais l'ange est indivisible sans la quantité ni la situation : il peut donc exister dans un lieu divisible relativement à la situation; il peut exister dans un lieu divisible ou indivisible, plus grand ou plus petit, suivant qu'il applique sa vertu à un corps plus ou moins étendu. On voit donc que le corps sur lequel il déploie sa vertu, lui correspond comme un seul lieu. Conclurons-nous de là que les intelligences supérieures sont partout, puisqu'elles meuvent le ciel? Non,

firent « descendre du ciel, sur Sodome et Gomorrhe, une pluie de soufre et de feu; et ils perdirent ces villes avec tous leurs habitants, tout le pays d'alentour avec ceux qui l'habitoient. » Voilà donc deux villes et toute une contrée qui est occupée localement par deux anges.

(CONCLUSIO. — Cùm virtus angeli finita sit et particularis, Dei verò infinita, non ubique angelus est, sicut Deus; sed in uno particulari loco diffinitivè.)

Respondeo dicendum, quòd angelus est virtutis et essentiæ finitæ; divina autem virtus et essentia infinita est, et est universalis causa omnium. Et ideo suâ virtute omnia contingit, et non solùm in pluribus locis est, sed ubique; virtus autem angeli, quia finita est, non se extendit ad omnia, sed ad aliquid unum determinatum. Oportet enim quicquid comparatur ad unam virtutem, ut unum aliquid comparari ad ipsam : sicut igitur universum ens comparatur ut unum aliquid ad universalem Dei virtutem, ita et aliquod particulare ens comparatur ut aliquid unum ad angeli virtutem. Unde cùm angelus sit in loco per applicationem virtutis suæ ad locum, sequitur quòd non sit ubique, nec in pluribus locis, sed in uno loco tantùm. Circa hoc tamen aliqui decepti sunt. Quidam enim imaginationem transcendere non valentes, cogitaverunt indivisibilitatem angeli ad modum indivisibilitatis puncti, et ideo crediderunt quòd angelus non posset esse nisi in loco punctali. Sed manifestè decepti sunt. Nam punctum est *indivisibile habens situm*; sed angelus est *indivisibile* extra genus quantitatis et sitûs existens : unde non est necesse quòd determinetur ei unus locus indivisibilis secundùm situm; sed vel divisibilis vel indivisibilis, vel major vel minor, secundùm quòd voluntariè applicat suam virtutem ad corpus majus vel minus; et sic totum corpus, cui per suam virtutem applicatur, correspondet ei ut unus locus. Nec tamen oportet, si aliquis angelus movet cœlum, quòd sit ubique. Primò quidem, quia non applicatur virtus ejus nisi ad id quod primò

pour deux raisons. D'abord leur énergie n'atteint que la partie du ciel, que le corps, la substance qui reçoit la première impulsion. Or la première impulsion du mouvement sidéral est imprimée à l'Orient; et voilà ce qui a déterminé le Philosophe à placer la force motrice dans cette région céleste. Ensuite la science ne nous oblige pas de faire mouvoir tous les astres par une seule substance spirituelle; rien n'exige donc que ces substances soient partout.

D'après tout cela, les corps, les anges et Dieu ne sont pas dans le lieu de la même manière. Les corps sont dans le lieu par circonscription, puisque l'espace leur sert de mesure ; les anges sont dans le lieu par exclusion, vu qu'ils sont tellement dans un point de l'espace qu'ils ne sont point dans un autre ; enfin Dieu n'est dans le lieu ni par circonscription ni par exclusion, parce qu'il est partout.

Il est facile maintenant de répondre aux objections ; il suffit de considérer que le lieu des anges, ce sont toutes les choses, continues ou non, qu'ils touchent par leur vertu.

ARTICLE III.

Plusieurs anges peuvent-ils être à la fois dans le même lieu.

Il paroît que plusieurs anges peuvent être à la fois dans le même lieu. 1° Si plusieurs corps ne peuvent être à la fois dans le même lieu, c'est qu'ils le remplissent. Or les anges ne remplissent pas le lieu, puisque les êtres corporels accomplissent seuls cette fonction pour exclure le vide. Donc plusieurs anges peuvent être à la fois dans le même lieu.

2° Un ange diffère plus d'un corps que d'un autre ange. Or un ange et un corps peuvent être simultanément dans le même lieu; car il n'y a point de lieu, comme le prouve le Philosophe, qui ne soit rempli d'une

---

ab ipso movetur. Una autem pars cœli est in qua primò est motus, scilicet pars Orientis; unde etiam Philosophus, in VIII. *Physic.* (ut suprà, qu. 51, art. 3, ad 3), virtutem motoris cœlorum attribuit parti Orientis. Secundò, quia non ponitur à philosophis quòd una substantia separata moveat omnes orbes immediatè; unde non oportet quòd sit ubique. Sic igitur patet quòd esse in loco diversimodè convenit corpori, et angelo, et Deo. Nam corpus est in loco circumscriptivè, quia commensuratur loco : angelus autem non circumscriptivè, cùm non commensuretur loco; sed diffinitivè, quia ita est in uno loco, quòd non in alio : Deus autem neque circumscriptivè, neque diffinitivè, quia est ubique.

Et per hoc patet de facili responsio ad objecta, quia totum illud, cui immediatè applicatur virtus angeli, reputatur ut unus locus ejus, licèt non sit continuum.

ARTICULUS III.

Utrùm plures angeli possint simul esse in eodem loco.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd plures angeli possint simul esse in eodem loco. Plura enim corpora non possunt esse simul in eodem loco, quia replent locum. Sed angeli non replent locum, quia solum corpus replet locum, ut non sit vacuum; ut patet per Philosophum in IV. *Physic.* (text. 52). Ergo plures angeli possunt esse in uno loco.

2. Præterea, plus differt angelus et corpus quàm duo angeli. Sed angelus et corpus sunt simul in eodem loco; quia nullus locus est qui non sit plenus sensibili corpore, ut probatur in

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 17, quæst. 3, art. 3; et quæst. 3, de potent., art. 7, ad 11; et art. 49, ad 1.

substance matérielle. Donc, à plus forte raison, deux anges peuvent être à la fois dans le même lieu.

3° L'âme est dans chaque partie du corps: saint Augustin l'enseigne formellement. Or si le démon ne peut pénétrer dans l'ame, il se glisse quelquefois dans le corps, et l'ame et le démon sont pour lors dans le même lieu. Pourquoi donc n'en seroit-il pas ainsi de deux autres substances spirituelles ?

Mais il n'y a pas deux ames dans le même corps: donc il n'y a pas non plus deux anges dans le même lieu.

(Conclusion.—Puisque les anges, pour être dans un lieu, doivent le toucher d'une manière immédiate et le contenir entièrement, il ne peut y en avoir plusieurs dans le même lieu.)

Il faut dire ceci: deux anges ne sont jamais ensemble dans le même lieu. La raison en est que deux causes complètes ne peuvent être immédiatement le principe d'une seule et même chose : on le voit partout; car ainsi que l'être n'a qu'une seule forme, de même il n'y a qu'un moteur prochain, bien qu'il puisse y avoir plusieurs moteurs éloignés. Et qu'on ne nous objecte pas l'exemple de plusieurs hommes traînant un navire: aucun de ces hommes n'est un moteur complet, puisqu'il ne peut à lui seul faire marcher le bâtiment; tous ensemble ne forment qu'un moteur, vu qu'ils ne produisent qu'un mouvement. Or que faut-il pour que l'ange soit dans un lieu? Il faut, nous le savons, que sa vertu le touche d'une manière immédiate, qu'elle le contienne entièrement, complètement; il ne peut donc y avoir qu'un ange dans un seul lieu (1).

Je réponds aux arguments: Si plusieurs anges ne peuvent se trouver

(1) Ce raisonnement nous paroît sans réplique. Tout être occupe le lieu par sa grandeur, par son étendue, par sa quantité.
Or la vertu des anges, voilà leur étendue, leur grandeur. Comment donc sont-ils dans le lieu? par leur vertu. Mais lorsqu'un ange a pour ainsi dire répandu sa vertu sur l'étendue d'un espace; quand il couvre un corps entièrement, dans toutes

---

IV. *Physic.* (text. 58). Ergo multò magis duo angeli possunt esse in eodem loco.

3. Præterea, anima est in qualibet parte corporis, secundùm Augustinum lib. VI *de Trin.*, cap. 6). Sed dæmones licèt non illabantur mentibus, illabuntur tamen interdum corporibus; et sic anima et dæmon sunt in eodem loco. Ergo eadem ratione quæcunque aliæ spirituales substantiæ.

Sed contrà : duæ animæ non sunt in eodem corpore : ergo pari ratione neque duo angeli in eodem loco.

(Conclusio. — Cùm angeli sint in loco secundùm suam virtutem contingentem locum per modum continentis perfecti, impossibile est plures angelos esse in eodem loco, sed unus angelus in uno tantùm loco est.)

Respondeo dicendum, quòd duo angeli non sunt simul in eodem loco. Et ratio hujus est, quia impossibile est quòd duæ causæ completæ sint immediatè unius et ejusdem rei : quod patet in omni genere causarum ; una enim est forma proxima unius rei, et unum est proximum movens, licèt possint esse plures motores remoti. Nec habet instantiam de pluribus trahentibus navem ; quia nullus eorum est perfectus motor, cùm virtus uniuscujusque sit insufficiens ad movendum ; sed omnes simul sunt loco unius motoris, in quantum omnes virtutes eorum aggregantur ad unum motum faciendum. Unde cùm angelus dicatur esse in loco per hoc quòd virtus ejus immediatè contingit locum per modum continentis perfecti (ut dictum est), non potest esse nisi unus angelus in uno loco. Ad primum ergo dicendum, quòd plures angelos esse in uno loco, non impeditur propter impletio-

ensemble dans le même lieu, ce n'est pas qu'ils le remplissent, mais c'est qu'ils le contiennent entièrement par leur vertu.

2° Les anges et les corps ne sont pas dans le lieu de la même manière : l'argument pèche donc contre les règles de la logique.

3° Le démon et l'ame n'ont pas, comme causes, les mêmes rapports avec le corps : l'ame en est la forme, et non le démon. Nous devons donc répéter ce que nous venons de dire : le raisonnement est faux.

QUESTION LIII.

Du mouvement local des anges.

Parlons maintenant du mouvement des anges.

On demande trois choses : 1° Les anges peuvent-ils se mouvoir localement ? 2° Traversent-ils le milieu en se mouvant d'un lieu dans un autre ? 3° Leur mouvement est-il instantané ?

ses dimensions, n'est-il pas évident qu'un autre ange ne peut plus le toucher immédiatement?

Cependant quelques Pères enseignent que plusieurs anges peuvent être ensemble dans le même lieu. Valentia dit aussi, *De Angelis*, III, 4 : « Comme les esprits célestes forment d'innombrables armées, comme d'ailleurs ils s'aiment du plus vif amour, ils se réunissent par milliers dans le même lieu et reçoivent avec joie leurs frères voyageant à travers la création. » Nous ne contestons pas cette doctrine, nous l'expliquons. Qu'est-ce que le lieu des anges, d'après ces auteurs? C'est tel ou tel point de l'espace, c'est l'intervalle que peut occuper un corps, c'est cette place, cette maison, cette chambre. Dans ce sens, nous disons, nous aussi, qu'il peut y avoir des millions d'intelligences supérieures dans un seul lieu. Mais si l'on entend, par lieu des anges, le corps qu'ils touchent par leur vertu, nous soutenons avec le prince des théologiens qu'un seul lieu ne renferme jamais qu'un seul ange.

Cette observation jette un grand jour sur plus d'une question. Comme notre Seigneur demandoit à un démon qui tourmentoit un possédé : Quel est ton nom? le malin esprit répondit, *Marc*, V, 9 : « Je m'appelle légion, parce que nous sommes plusieurs. » Concluera-t-on de là que plusieurs mauvais anges peuvent se trouver en même temps dans le même lieu? Non; car ils habitent des lieux différents dans le corps de l'homme, d'autant plus que la haine et la discorde leur permettent rarement de déployer leur efficacité sur le même objet pour produire le même effet. D'ailleurs les purs esprits peuvent concentrer pour ainsi dire à l'infini leur vertu purement spirituelle.

---

nem loci, sed propter aliam causam, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd angelus et corpus non eodem modo sunt in loco : unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quòd nec etiam dæmon et anima comparantur ad corpus secundùm eamdem habitudinem causæ; cùm anima sit forma, non autem dæmon : unde ratio non sequitur.

QUÆSTIO LIII.

De motu locali angelorum, in tres articulos divisa.

Consequenter considerandum est de motu locali angelorum.

Et circa hoc quæruntur tria : 1° Utrùm angelus possit moveri localiter. 2° Utrùm moveatur de loco ad locum, pertranseundo medium. 3° Utrùm motus angeli sit in tempore vel in instanti.

ARTICLE I.

Les anges peuvent-ils se mouvoir localement?

Il paroît que les anges ne peuvent se mouvoir localement. 1° L'être qui n'a pas de parties ne peut se mouvoir, comme le prouve le Philosophe; car une chose ne se meut ni au point de départ ni au point d'arrivée, mais seulement quand elle est en partie dans ce premier terme et en partie dans le second. Or les anges n'ont pas de parties : donc ils ne peuvent se mouvoir localement.

2° Le mouvement est un acte imparfait, comme le dit encore le Philosophe. Or les anges bienheureux ne sont point imparfaits : donc ils ne se meuvent pas.

3° Le mouvement a pour but de satisfaire un besoin. Or les anges qui jouissent de Dieu n'éprouvent aucun besoin : donc ils ne se meuvent pas d'un lieu à un autre.

Mais les anges se trouvent, à l'égard du mouvement, dans les mêmes conditions que les ames bienheureuses. Or les ames bienheureuses se meuvent localement; car c'est un article de foi que l'ame de Jésus-Christ descendit aux enfers après la résurrection. Donc les anges se meuvent aussi (1).

(1) Les anges sont représentés dans l'Ecriture comme accomplissant tous les mouvements. Ils viennent, *Gen.*, XIX, 1; ils précèdent, *Exod.*, XIV, 19; ils montent, *Juges*, II, 1; ils accompagnent, *Tobie*, V, 21; ils volent, *Isaïe*, VI, 6; ils descendent, III, 49; ils s'approchoient de Jésus-Christ pour le servir, *Matth.*, IV, 11; ils viendront à la consommation du siècle, *ibid.*, XIII, 49; ils s'arrêtèrent près des pasteurs à la naissance du Messie, et les quittèrent pour remonter au ciel, *Luc*, II, 9 et 15. — Quant au fait invoqué par notre saint docteur, tous les symboles disent après celui des Apôtres : « Il est descendu aux enfers. » D'ailleurs tout devient, tout gravite dans la nature : la poussière s'unit à la poussière; de sourdes affinités attirent les minéraux; la plante végète, croît et s'élève; l'animal rampe, court

---

ARTICULUS I.

Utrùm angelus possit moveri localiter.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd angelus non possit moveri localiter. Ut enim probat Philosophus in VI. *Physic.*, « nullum impartibile movetur; » quia dum aliquid est in termino *à quo*, non movetur; nec etiam dum est in termino *ad quem*, sed tunc mutatum est : unde relinquitur quòd omne quod movetur, dum movetur, partim est in termino *à quo*, et partim in termino *ad quem* (2). Sed angelus est impartibilis : ergo angelus non potest moveri localiter.

2. Præterea, motus est *actus imperfecti*, ut dicitur in III. *Physic.* (3). Sed angelus beatus non est imperfectus : ergo angelus beatus non movetur localiter.

3. Præterea, motus non est nisi propter indigentiam. Sed sanctorum angelorum nulla est indigentia : ergo sancti angeli localiter non moventur.

Sed contra : ejusdem rationis est angelum beatum moveri, et animam beatam moveri. Sed necesse est dicere animam beatam localiter moveri, cùm sit articulus fidei quòd Christus secundùm animam descendit ad inferos (4). Ergo angelus beatus movetur localiter.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 17, quæst. 4, art. 1; et *Opusc.* 15, cap. 18; et in *Matth.*, cap. 28, col. 3.

(2) Ut videre est text. 32, et rursus text. 86, ac deinceps.

(3) Colligitur ex text. 14, ubi dicitur esse *actus imperfectus* (ἀτελής) *quia imperfectum est illud cujus est actus.*

(CONCLUSION. — Puisque les anges contiennent le lieu, bien loin d'en être contenus comme les corps, ils ne se meuvent d'un mouvement continu que par accident.)

Il faut dire ceci : les anges bienheureux peuvent se mouvoir localement. Mais comme les anges et les corps ne sont pas dans le lieu de la même manière, ils ne se meuvent pas non plus d'un mouvement semblable. Puisque les corps sont contenus et mesurés par le lieu, leur mouvement trouve de toute nécessité dans le lieu sa mesure et ses lois : il reçoit la continuité de l'étendue qu'il traverse, comme aussi la priorité et la postériorité des parties qui se suivent dans cette même étendue. Mais les anges ne sont ni mesurés ni contenus par le lieu, tant s'en faut qu'ils le contiennent et le mesurent eux-mêmes ; leur mouvement ne trouve donc dans le lieu ni sa mesure ni ses lois : il ne reçoit point la continuité de l'espace parcouru, mais il peut être continu ou discret. Comme les esprits célestes sont dans le lieu par le contact de leur vertu, que peut être leur mouvement, sinon divers contacts qui s'opèrent sur des lieux divers suc-

et vole ; les astres parcourent les régions de l'espace avec une étonnante célérité. Et les anges, ces fils aînés de la création, ces êtres sublimes qui touchent à l'infini, n'auroient aucune action, aucune énergie, aucun mouvement ! Et les purs esprits, que rien ne peut saisir, qui échappent à toutes les barrières, seroient enfermés captifs dans un coin du monde ! Immobilisez donc l'intelligence et donnez des fers à la volonté, si vous le pouvez ! Staudenmaier, *Christliche Dogm.*, vol. II, p. 218, définit l'ange « un être spirituel, dégagé de toute matière, dont la vie consiste dans le mouvement d'une intelligence et d'une volonté libre. » Saint Jean Damascène donne la même définition, *De orth. fide*, III, 3.

Maintenant, un mot d'explication. Le mouvement est l'existence successive dans plusieurs lieux. Or une chose peut être de deux manières dans le lieu : en touchant toutes les parties qui le composent, puis en ne touchant que certaines de ces parties. De là deux sortes de mouvement : le mouvement continu qui atteint dans son passage toutes les parties de la distance, et le mouvement discret qui en atteint un nombre plus ou moins grand. Eh bien, nous savons que les corps sont dans le lieu par le contact de leur étendue, qui s'applique nécessairement à tous les points de l'espace ; ils n'ont donc que le mouvement continu : mais les esprits célestes sont dans le lieu par le contact de leur vertu, qui peut s'appliquer ou ne pas s'appliquer à tous les points de l'espace ; d'où il suit qu'ils ont le mouvement continu et le mouvement discret. Ainsi un ange, par exemple ceux qui détruisirent Sodome et le pays d'alentour, occupe une contrée de dix lieues de diamètre, je le suppose : il peut l'abandonner en faisant parcourir successivement à sa vertu toutes les parties qui forment ce lieu ; mais il peut aussi la quitter tout entière simultanément, et se transporter comme d'un pas dans un rayon de même étendue. Cela peut nous faire entrevoir déjà la rapidité du mouvement angélique.

(CONCLUSIO. — Sicut angelus non est in loco ut contentum à loco, quemadmodum corpora, sed ut continens ; ita nec in loco movetur motu continuo, nisi per accidens.)

Respondeo dicendum, quòd angelus beatus potest moveri localiter. Sed sicut esse in loco æquivocè convenit corpori et angelo, ita etiam et moveri secundùm locum. Corpus enim est in loco, in quantum continetur sub loco et commensuratur loco ; unde oportet quòd etiam motus corporis secundùm locum commensuretur loco et sit secundùm exigentiam ejus : et inde est quòd secundùm continuitatem magnitudinis est continuitas motûs ; et secundùm *prius* et *posterius* in magnitudine, est *prius* et *posterius* in motu locali corporis, ut dicitur in IV. *Physic.* (text 99). Sed angelus non est in loco ut commensuratus et contentus, sed magis ut continens : unde non oportet quòd motus angeli in loco commensuretur loco, nec quòd sit secundùm exigentiam ejus ; ut scilicet habeat continuitatem ex loco, sed potest esse motus ejus continuus et non continuus. Quia enim angelus non est in loco nisi secundùm contactum virtutis (ut dictum est), necesse est quòd motus angeli in loco nihil aliud sit quàm di-

cessivement, non en même temps, parce qu'ils ne sauroient être à la fois dans plusieurs lieux? Mais si ces contacts ne sont pas nécessairement continus, comme nous venons de le dire du mouvement, il peut s'y rencontrer une sorte de continuité. Rien n'empêche que les anges n'habitent un lieu divisible par le contact de leur vertu, de même que les corps sont dans un lieu de cette nature par le contact de leur grandeur. Alors, comme les corps abandonnent successivement, non pas tout à la fois, le lieu qui les renfermoit, et qu'ils exécutent de cette sorte un mouvement continu : ainsi les anges peuvent quitter successivement le lieu divisible qu'ils occupoient, et dans ce cas leur mouvement est continu. Mais ils peuvent aussi quitter le lieu simultanément et se transporter tout d'un coup dans un autre ; alors leur mouvement est, non plus continu, mais discret.

Je réponds aux arguments : 1° L'objection ne s'applique pas à la thèse, et cela pour deux raisons. D'abord le Philosophe part de l'être indivisible même sous le rapport de la quantité virtuelle, par conséquent de l'être qui ne sauroit occuper un lieu divisible : en est-il ainsi des anges? Evidemment non. Ensuite le Stagyrite fonde toute son argumentation sur le mouvement continu. En effet s'il avoit parlé du mouvement discret, il n'auroit pu dire que les choses ne se meuvent ni dans le terme de départ ni dans le terme d'arrivée ; car leur existence successive dans différents lieux constitueroit un véritable mouvement, et dès lors elles se mouveroient dans tous les points qu'elles traversent, dans le premier et dans le dernier tout aussi bien que dans les espaces intermédiaires. Mais on doit dire le contraire, dès qu'on se place au point de la continuité du mouvement. Le continu, tout le monde le voit, n'existe pas dans son terme : ainsi l'on chercheroit vainement la ligne dans le point (1) ; le mobile donc

(1) Le continu est ce qui renferme des parties contiguës les unes aux autres, c'est la ligne formée de points qui se suivent, c'est la surface composée de lignes juxta-posées, c'est le corps qui offre différentes surfaces. Quant au terme, il est ce qui commence et finit le continu, c'est la première et la dernière partie qui se trouve à ses extrémités, c'est le point simple

---

versi contactus diversorum locorum successivè, et non simul; quia angelus non potest simul esse in pluribus locis, ut suprà dictum est. Hujusmodi autem contactus non est necessarium esse continuos; potest tamen in hujusmodi contactibus continuitas quædam inveniri; quia, ut dictum est, nihil prohibet angelo assignare locum divisibilem per contactum suæ virtutis, sicut corpori assignatur locus divisibilis per contactum suæ magnitudinis. Unde sicut corpus successivè, et non simul, dimittit locum in quo priùs erat, et ex hoc causatur continuitas in motu locali ejus; ita etiam angelus potest dimittere successivè locum divisibilem in quo priùs erat, et sic motus ejus erit continuus. Et potest etiam totum locum simul dimittere et toti alteri loco simul se applicare, et sic motus ejus non erit continuus.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa ratio dupliciter deficit in proposito. Primò quidem, quia demonstratio Aristotelis procedit de indivisibili secundùm quantitatem, cui respondet de necessitate locus indivisibilis : quod non potest dici de angelo. Secundò, quia demonstratio Aristotelis procedit de motu continuo : si enim motus non esset continuus, posset dici quòd aliquid movetur dum est in termino *à quo*, et dum est in termino *ad quem;* quia ipsa successio diversorum *ubi* circa eamdem rem, motus diceretur, unde in quocunque illorum *ubi* esset res illa, posset dici moveri. Sed continuitas motûs hoc impedit; quia nullum continuum est in termino suo, ut patet, quia linea non est in puncto : et ideo oportet quòd

ne peut être tout entier, pendant le mouvement, dans l'un ou l'autre de ses termes, il faut qu'il soit partie dans le premier et partie dans le second. On voit donc que la preuve d'Aristote ne prouve rien contre le mouvement discret des célestes intelligences. Mais si l'on parle du mouvement continu, nous pouvons accorder que les anges, quand ils se meuvent, sont partie dans le terme de départ et partie dans le terme d'arrivée : division qui ne tombe pas sur la substance des esprits supérieurs, mais sur le lieu ; car, au commencement du mouvement, ils sont dans tout le lieu divisible d'où ils partent, et pendant le mouvement même ils sont dans une partie du premier lieu qu'ils abandonnent et dans une partie du lieu suivant qu'ils occupent. Et si l'on veut comprendre comment ils peuvent occuper ainsi les parties de deux lieux divers, il suffit de considérer qu'ils occupent le lieu divisible par l'application de leur vertu, tout comme les corps l'occupent par l'application de leur étendue. Ainsi le corps qui se meut localement est divisible dans sa grandeur, puis l'ange peut appliquer sa vertu à un objet divisible : voilà tout.

2° Le mouvement de l'être potentiel est un acte imparfait, cela est vrai ; mais le mouvement qui s'opère par l'application de la vertu appartient à l'être actuel, car la vertu est un acte.

3° L'être potentiel se meut pour satisfaire ses propres besoins, mais l'être actuel se transporte d'un lieu dans un autre pour satisfaire les besoins des autres. Le mouvement des anges a donc son motif dans nos besoins ; c'est ce que nous apprend l'apôtre saint Paul, *Hebr.*, I, 14 : « Ne sont-ils pas des esprits chargés d'un ministère, envoyés pour servir ceux qui doivent recevoir l'héritage du salut ? »

qui le sépare de toute autre chose. On voit que le continu est divisible, composé, mais que le terme ne l'est pas; ils ne peuvent donc exister l'un dans l'autre. Et si l'on veut appliquer ces principes à notre question, rien de plus facile. Puisque le mouvement continu est composé, divisible, il ne peut exister dans le terme; mais le mouvement discret peut fort bien s'y trouver, parce qu'il est simple, indivisible.

---

illud quod movetur non sit totaliter in altero terminorum dum movetur, sed partim in uno et partim in altero. Secundùm ergo quòd motus angeli non est continuus, demonstratio Aristotelis non procedit in proposito. Sed secundùm quòd motus angeli ponitur continuus, sic concedi potest quòd angelus dum movetur, partim est in termino *à quo*, et partim in termino *ad quem;* ut tamen partialitas non referatur ad substantiam angeli, sed ad locum, quia in principio sui motûs continui angelus est in toto loco divisibili, à quo incipit moveri; sed dum est in ipso *moveri*, est in parte primi loci quem deserit, et in parte secundi loci quem occupat. Et hoc quidem quòd possit occupare partes duorum locorum competit angelo ex hoc quòd potest occupare locum divisibilem per applicationem suæ virtutis, sicut corpus per applicationem magnitudinis : unde sequitur de corpore mobili secundùm locum, quòd sit divisibile secundùm magnitudinem; de angelo autem, quòd virtus ejus possit applicari alicui divisibili.

Ad secundum dicendum, quòd motus existentis in potentia est *actus imperfecti.* Sed motus qui est secundùm applicationem virtutis, est existentis in actu, quia virtus rei est secundùm quòd actu est.

Ad tertium dicendum, quòd motus existentis in potentia est propter indigentiam suam; sed motus existentis in actu non est propter indigentiam suam, sed propter indigentiam alterius. Et hoc modo angelus propter indigentiam nostram localiter movetur, secundùm illud *Hebr.*, I : « Omnes sunt administratorii spiritus in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis. »

ARTICLE II.

Les anges traversent-ils le milieu en se mouvant d'un lieu dans un autre?

Il paroît que les anges ne traversent pas le milieu en se mouvant d'un lieu dans un autre. 1° Le mobile qui traverse le milieu passe par un lieu qui lui est égal avant d'arriver à un lieu plus grand. Or le lieu égal aux anges, c'est le lieu formé par le point, puisque les esprits célestes sont indivisibles. Si donc les anges traversoient le milieu dans leur mouvement, ils devroient parcourir un nombre infini de points : ce qui est impossible.

2° La substance de l'ange est plus simple que celle de notre ame. Or notre ame peut, par la pensée, passer d'un extrême à un autre sans passer par le milieu : ainsi je peux penser à la France, puis à la Syrie, sans penser le moins du monde à l'Italie, qui sépare ces deux contrées. Donc les anges peuvent, à plus forte raison, passer d'un extrême à un autre sans traverser le milieu.

Mais si l'ange se meut en passant d'un point de l'espace dans un autre, il ne se meut pas au terme d'arrivée, il y est comme ayant changé de lieu. Or tout changement suppose un mouvement : donc l'ange s'est mu dans un endroit quelconque. Mais il ne s'est pas mu dans le terme de départ : donc son mouvement s'est accompli dans le milieu; donc il l'a traversé (1).

(Conclusion. — Quand les anges se meuvent d'un mouvement continu, ils traversent nécessairement les lieux intermédiaires; mais ils peuvent ne pas les traverser tous, quand ils se meuvent d'un mouvement discret.)

Il faut dire ceci : le mouvement des esprits célestes peut être continu

(1) Comme on va le voir tout de suite, cet argument n'exprime pas le sentiment de notre saint auteur, mais il renferme une nouvelle objection.

ARTICULUS II.

Utrùm Angelus transeat per medium.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd angelus non transeat per medium. Omne enim quod pertransit medium, priùs pertransit locum sibi æqualem, quàm majorem. Locus autem æqualis angeli, qui est indivisibilis, est locus punctalis. Si ergo angelus in suo motu pertransit medium, oportet quòd suo motu numeret puncta infinita : quod est impossibile.

2. Præterea, angelus est simplicioris substantiæ quàm anima nostra. Sed anima nostra suâ cogitatione potest transire de uno extremo in aliud, non pertranseundo medium : possum enim cogitare Galliam, et postea Syriam, nihil cogitando de Italia, quæ est in medio. Ergo multò magis angelus potest de uno extremo transire ad aliud, non per medium.

Sed contra est : si angelus movetur de uno loco ad alium, quando est in termino *ad quem*, non movetur, sed mutatus est. Sed ante omne mutatum *esse* præcedit *mutari* : ergo alicubi existens movebatur. Sed non movebatur, dum erat in termino *à quo* : movebatur ergo, dum erat in medio. Et ita oportet quòd pertranseat medium.

(Conclusio. — Angelus, cùm movetur motu continuo, necessariò transit per media; motu verò non continuo potest non per omnia media pertransire.)

Respondeo dicendum, quòd (sicut suprà

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 37, quæst. 4, art. 2; et *Quodl.*, I, quæst. 3, art. 2; et quæst. 1, de verit., art. 13, ad 14.

ou discret, voilà ce que nous avons vu dans l'article précédent. Or quand leur mouvement est continu, ils ne peuvent passer d'un extrême dans un autre sans passer par le milieu : « Car, dit le Philosophe, le milieu est l'espace que traverse le mobile avant d'arriver au but ; » car l'ordre de priorité et de postériorité dans le mouvement continu, suit l'ordre de priorité et de postériorité dans la grandeur ou l'étendue. Mais quand leur mouvement est discret, les anges ne peuvent passer d'un extrême à un autre sans passer par le milieu. Entre deux lieux extrêmes, il y a toujours un nombre infini de lieux intermédiaires : loi qui s'observe invariablement dans toutes les hypothèses. Supposez-vous les extrêmes indivisibles, les deux points qui les forment n'en seront pas moins séparés par une infinité de points intermédiaires, parce que deux points ne peuvent se suivre sans milieu (1). Si vous admettez, au contraire, des extrêmes divisibles, le mouvement continu des corps se chargera de prouver la loi que nous posions tout à l'heure. Les corps se meuvent dans le temps. Eh bien, vous ne trouverez point, dans tout le temps qui mesure le mouvement, deux instants pendant lesquels le mobile ne soit pas dans deux lieux différents ; car s'il étoit dans un seul et même lieu pendant deux instants, il se reposeroit, puisque le repos n'est autre chose que la station d'une chose dans le lieu où elle étoit auparavant. Puis donc qu'il se trouve un nombre infini d'instants entre le premier et le dernier qui forment le temps mesurant le mouvement, il faut qu'il y ait pareillement une infinité de lieux entre le premier lieu où commence le mouvement et le dernier où il finit. On peut rendre la chose sensible par un exemple. Soit un corps qui a une

(1) Ce milieu forme un point lui-même. Puis vous devez en placer deux autres pour le joindre à celui qui est à sa droite et à celui qui est à sa gauche. Puis ces cinq points en réclameront quatre autres pour s'unir entre eux ; puis ainsi de suite, toujours, sans cesse, dans une proportion progressive.

---

dictum est) motus localis angeli potest esse continuus et non continuus. Si ergo sit continuus, non potest angelus moveri de uno extremo in alterum, quin transeat per medium ; quia, ut dicitur in VI. *Physic.*, « medium est in quod priùs venit quod continuè mutatur, quàm in quod mutatur ultimum ; » ordo enim prioris et posterioris in motu continuo est secundùm ordinem prioris et posterioris in magnitudine, ut dicitur in IV. *Physic.*, text. 99. Si autem motus angeli non sit continuus, possibile est quòd pertranseat de aliquo extremo in aliud, non pertransito medio. Quod sic patet : inter quælibet enim duo extrema loca sunt infinita loca media, sive accipiantur loca divisibilia, sive indivisibilia. Et de invisibilibus quidem manifestum est, quia inter quælibet duo puncta sunt infinita puncta media, cùm nulla duo puncta consequantur se invicem sine medio, ut in VI. *Physic.* (1) probatur (text. 1). De locis autem divisibilibus necesse est etiam hoc dicere, et hoc demonstratur ex motu continuo alicujus corporis. Corpus enim non movetur de loco ad locum nisi in tempore. In toto autem tempore mensurante motum corporis non est accipere duo *nunc*, in quibus corpus quod movetur non sit in alio et alio loco ; quia si in uno et eodem loco esset in duobus *nunc*, sequeretur quòd ibi quiesceret, cùm nihil aliud sit quiescere, quàm in loco eodem esse nunc et priùs. Cùm igitur inter primum *nunc* et ultimum temporis mensurantis motum sint infinita *nunc*, oportet quòd inter primum locum à quo incipit moveri et ultimum locum ad quem terminatur motus, sint infinita loca. Et hoc sic etiam sensibiliter apparet. Sit enim unum corpus unius palmi,

(1) Insinuatur tantùm ibi text. 77, sive cap. 9, sed expressiùs ex V. *Physic.*, text. 22, vel cap. 3, peti potest.

palme de longueur, et une distance qui en a deux ; il est clair que le lieu où commence le mouvement est d'une palme, et le lieu où il finit d'une autre palme. Mais quand notre mobile commence à se mouvoir, il quitte peu à peu la première palme et entre de même dans la seconde. Les lieux intermédiaires vont donc se multipliant à mesure que les deux espaces se divisent ; car chaque point parcouru dans l'étendue de la première palme est le commencement d'un lieu, et chaque point traversé dans la seconde en est la fin. Et comme l'étendue est divisible à l'infini, comme elle renferme potentiellement un nombre innombrable de points, il s'ensuit que deux lieux sont toujours séparés par une infinité de lieux intermédiaires. Or ces lieux sont parcourus, fournis par la continuité du mouvement ; car s'ils forment un nombre potentiellement infini, le mouvement continu renferme aussi des infinis potentiels. Quand donc le mouvement n'est pas continu, il traverse actuellement, il nombre dans un moment donné un nombre infini de points. Quand donc le mobile se meut d'un mouvement discret, il faut ou qu'il ne traverse pas tous les lieux intermédiaires, ou qu'il en traverse, qu'il en nombre actuellement un nombre innombrable, infini, ce qui est impossible (1). Ainsi lorsque le mouvement angélique est discret, il ne parcourt pas tous les milieux. Cette sorte de mouvement est possible aux anges, mais il ne l'est pas aux corps. En effet, les corps sont mesurés et contenus par le lieu ; ils doivent donc en suivre les lois dans leur mouvement. Mais les anges ne sont pas soumis au lieu comme en étant contenus ; au contraire, ils lui sont supérieurs comme le contenant : ils peuvent donc s'appliquer au lieu de la manière qu'ils le veulent, par le milieu ou sans le milieu.

(1) Les anges peuvent passer d'un extrême à un autre sans passer par le milieu : voilà la proposition que vient d'établir notre saint auteur. Mais il y a deux sortes de milieu : l'un touche immédiatement aux extrêmes, c'est le milieu participant, comme s'expriment les scolastiques ; l'autre est séparé des extrêmes par une distance plus ou moins grande, c'est le

---

et sit via per quam transit duorum palmorum; manifestum est quòd locus primus à quo incipit motus est unius palmi, et locus ad quem terminatur motus est alterius palmi. Manifestum est autem quòd quando incipit moveri, paulatim deserit primum palmum, et subintrat secundum. Secundùm ergo quòd dividitur magnitudo palmi, secundùm hoc multiplicantur loca media; quia quodlibet punctum signatum in magnitudine alterius primi palmi est principium unius loci, et punctum signatum in magnitudine alterius palmi est terminus ejusdem. Unde, cùm magnitudo sit divisibilis in infinitum, et puncta sint etiam infinita in potentia in qualibet magnitudine, sequitur quòd inter quælibet duo loca sint infinita loca media. Mobile autem infinitatem mediorum locorum non consumit, nisi per continuitatem motûs; quia sicut loca media sunt infinita in potentia, ita et in motu continuo est accipere infinita quædam in potentia. Si ergo motus non sit continuus, omnes partes motûs erunt numeratæ in actu. Si ergo mobile quodcunque moveatur motu non continuo, sequitur quòd vel non transeat omnia media, vel quòd actu numeret media infinita, quod est impossibile. Sic igitur secundùm quòd motus angeli non est continuus, non pertransit omnia media. Hoc autem « (scilicet moveri de extremo in extremum, et non per medium) » potest convenire angelo, sed non corpori : quia corpus munsuratur et continetur sub loco, unde oportet quòd sequatur leges loci in suo motu; sed substantia angeli non est subdita loco ut contenta, sed est superior eo ut continens; unde in potestate ejus est applicare se loco, prout vult, vel per medium vel sine medio.

Je réponds aux arguments : 1° Le lieu de l'ange ne lui est pas égal par l'étendue, mais par le contact virtuel; le lieu de l'ange peut donc être divisible, et non formé par le point. Cependant les lieux intermédiaires, même ceux qui sont divisibles, forment un nombre infini; mais ils sont, comme nous venons de le voir, nombrés, fournis, épuisés par la continuité du mouvement.

2° Quand l'ange se meut localement, il applique son essence à des lieux divers : mais l'ame humaine ne va pas appliquer son essence aux choses qu'elle conçoit; bien au contraire, ce sont ces choses qui se trouvent en elle par leurs espèces. Il n'y a donc point parité, sous le rapport qui nous occupe, entre l'ame et les anges.

milieu non participant. Ainsi, dans un diamètre qui renferme dix parties, la première et la dixième sont les extrêmes, la deuxième et la neuvième forment des milieux participants, puis les six autres constituent des milieux non participants. Eh bien, de quels milieux parle saint Thomas? des premiers ou des derniers? Les commentateurs se divisent dans la réponse. Le lecteur a les pièces du débat sous les yeux, qu'il prononce. Seulement, nous le demandons, qui dit *milieu* ne dit-il pas une chose qui touche à deux autres? L'expression de *milieu non participant* n'est-elle pas un non-sens?

Mais venons tout de suite au fond de la question : l'ange donc peut-il franchir une distance considérable sans passer par aucun milieu? Peut-il se rendre de Londres à Rome, par exemple, sans traverser la France, les Alpes et l'Italie? Ici la controverse se produit sous une nouvelle forme : les uns disent oui, les autres non. Ceux qui soutiennent l'affirmative, Cajetan, Serre, Billuart, s'appuient sur le raisonnement du prince des théologiens; ils disent : Le mouvement discret parcourt la distance instantanément, simultanément; or toute distance renferme un nombre infini de points : si donc l'ange traversoit le milieu, il formeroit un infini actuel, ce qui implique contradiction dans les termes. Les partisans de l'opinion contraire, Scot, Richard, Gabriel, Valentia, répondent : L'ange ne parcourt pas, en traversant le milieu, tous les points qui le constituent, mais un certain nombre; si nous admettons que sa vertu peut embrasser un espace de dix lieues, il franchira dix points dans un trajet de cent lieues, pas davantage. Serre dit encore : Les esprits célestes ne sont ni mesurés ni contenus par le lieu; leur substance est indépendante de toutes les conditions du lieu; leur action ne subit point les lois du lieu; ils peuvent donc franchir l'epace sans passer par aucun lieu. Ce raisonnement n'exclut pas non plus toute réponse. Sans doute l'ange est indépendant de tel et tel lieu déterminé, parce qu'il n'est point circonscrit dans une demeure, dans une ville, dans un royaume; mais il ne peut rompre tout rapport avec le lieu, car il existe de toute nécessité, comme nous l'avons vu, localement. Il faut qu'à chaque instant, pendant son essor à travers l'espace, il se trouve dans un lieu; autrement, il ne seroit nulle part.

Cette réponse n'a-t-elle pas la force d'une preuve? D'ailleurs, si les célestes esprits franchissoient toute distance sans traverser l'espace intermédiaire, le milieu n'existeroit point pour eux. Dès lors ne pourroient-ils pas agir à travers toute la création, d'un bout à l'autre de l'univers! Dès lors à quoi leur serviroit le mouvement?

Au reste, ce qui précède n'a d'autre but que de répandre plus de jour sur notre sujet. Et qu'on ne s'étonne pas des débats que nous venons de signaler; le mouvement angélique implique les questions les plus difficiles, les plus ardues, les plus compliquées : le temps, le lieu, l'espace, la divisibilité de la matière, l'action des esprits sur les corps. Il est pourtant une chose hors de contestation, c'est que les pures intelligences peuvent traverser des distances plus ou moins grandes immédiatement sans traverser le milieu.

Ad primum ergo dicendum, quòd locus angeli non accipitur ei æqualis secundùm magnitudinem, sed secundùm contactum virtutis; et sic locus angeli potest esse divisibilis, et non semper punctualis. Sed tamen loca media etiam divisibilia sunt infinita (ut dictum est), sed consumuntur per continuitatem motûs, ut patet ex prædictis.

Ad secundum dicendum, quòd dum angelus movetur localiter, applicatur ejus essentia diversis locis; animæ autem essentia non applicatur rebus quas cogitat, sed potiùs res cogitatæ sunt in ipsa. Et ideo non est simile.

3° Quant à ce qu'on dit dans le sens contraire, le changement n'est pas une partie du mouvement continu, mais il en est le terme ; le mouvement continu précède donc le changement, et dès lors il passe par le milieu. Mais le changement est une partie du mouvement discret, tout comme l'unité est une partie du nombre ; ce mouvement n'est donc autre chose que la succession de lieux divers, même sans milieu.

ARTICLE III.

Le mouvement des anges est-il instantané?

Il paroît que le mouvement des anges est instantané. 1° Le mouvement est d'autant plus rapide, que le moteur a plus de vertu et que le mobile lui oppose moins de résistance. Or la vertu de l'ange se mouvant lui-même dépasse hors de toute proportion les forces qui meuvent les corps : donc ils se meuvent hors de toute proportion plus rapidement que les corps. Eh bien, la rapidité du mouvement est en raison de la brièveté du temps, mais il n'est pas de temps qui soit hors de toute proportion avec un autre temps. Puis donc que les corps se meuvent dans le temps, les anges se meuvent dans l'instant.

2° Le mouvement de l'ange est plus simple et plus rapide que tous les mouvements des corps. Or tel et tel mouvement des corps, par exemple celui qui produit l'illumination, est instantané, soit parce que les choses ne s'éclairent pas, comme elles s'échauffent, successivement ; soit parce que la lumière atteint les objets éloignés tout aussitôt que les objets rapprochés. Donc le mouvement des anges est instantané.

3° Si les anges se mouvoient dans le temps d'un lieu à un autre, il est clair qu'ils seroient dans le dernier instant de ce temps au terme d'arrivée ; puis dans les premiers instants ils seroient, ou tout entiers dans le

---

Ad tertium dicendum, quòd in motu continuo *mutatum esse* non est pars *moveri*, sed terminus ; unde oportet quòd *moveri* sit ante *mutatum esse :* et ideo oportet quòd talis motus sit per medium. Sed in motu non continuo *mutatum esse* est pars, sicut unitas est pars numeri ; unde successio diversorum locorum, etiam sine medio, constituit talem motum.

ARTICULUS III.

Utrùm motus angeli sit in instanti.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd motus angeli sit in instanti. Quantò enim virtus motoris fuerit fortior, et mobile minùs resistens motori, tantò motus est velocior. Sed virtus angeli moventis seipsum improportionabiliter excedit virtutem moventis aliquod corpus. Proportio autem velocitatum est secundùm minoritatem temporis ; omne autem tempus omni tempori proportionabile est : si igitur aliquod corpus movetur in tempore, angelus movetur in instanti.

2. Præterea, motus angeli simplicior est quàm aliqua mutatio corporalis. Sed aliqua mutatio corporalis est in instanti, ut illuminatio ; tum quia non illuminatur aliquid successivè, sicut calefit successivè ; tum quia radius non priùs pertingit ad propinquum quàm ad remotum. Ergo multò magis motus angeli est in instanti.

3. Præterea, si angelus movetur in tempore de loco ad locum, manifestum est quòd in ultimo instanti illius temporis est in termino *ad quem ;* in toto autem tempore præcedenti, aut est in loco immediatè præcedenti, qui accipitur

(1) De his etiam I. *Sent.*, dist. 37, qu. 4, art. 3 ; et IV. *Sent.*, ut dist. 44, qu. 2, dist. 3, quæstiunc. 3 ; et *Quodl.* I, qu. 3, art. 2 ; et *Quodl.* IX, qu. 4 art. 3 ; et *Quodl.* XI, art. 4.

lieu précédent qu'on peut regarder comme le terme de départ, ou partie dans ce lieu-là et partie dans un autre. Or s'ils étoient partie dans un lieu et partie dans un autre, ils seroient divisibles, ce qu'on ne peut admettre; ensuite s'ils étoient dans les premiers instants au terme de départ, ils s'y reposeroient, puisque le repos n'est que la station dans le même lieu pendant plusieurs moments. Donc il faut dire que les anges ne se meuvent que dans le dernier instant du temps.

Mais tout mouvement renferme la priorité et la postériorité. Or la priorité et la postériorité du mouvement sont mesurées par le temps : donc tout mouvement, même celui de l'ange, est dans le temps.

(Conclusion. — Puisque l'ange a le mouvement continu et le mouvement discret, il se meut non dans l'instant, mais dans le temps.)

Il faut dire ceci : quelques auteurs enseignent que le mouvement des anges est instantané, et voici comment ils raisonnent. « Quand les esprits célestes, disent-ils, franchissent l'espace, ils sont au terme de départ pendant toute la première partie du temps, puis au terme d'arrivée dans le dernier instant. C'est qu'il n'y a point de milieu entre ces deux termes, pas plus qu'il n'y en a entre le temps et la fin du temps ; mais il faut en reconnoître un, savoir le temps lui-même, entre deux instants. On ne peut donc dire que le mobile est au point de départ pendant un dernier instant : ainsi, dans l'illumination et dans la production du feu, l'air n'est point enveloppé de ténèbres et la matière privée de la forme du feu pendant un dernier instant, mais pendant un dernier temps ; d'où il suit que la lumière est dans l'air et le feu dans la matière à la fin de ce temps, et c'est pour cela qu'on appelle l'illumination et l'ignition des mouvements instantanés (1). »

Ce raisonnement ne s'applique point à notre question : voici pourquoi.

(1) Nous avons déjà vu que l'illumination n'est pas instantanée, et nous devons en dire autant de l'ignition.

---

ut terminus *à quo*, aut partim in uno et partim in alio. Si autem partim in uno et partim in alio, sequitur quòd sit partibilis, quod est impossibile. Ergo in toto tempore præcedenti est in termino *à quo*; ergo quiescit ibi, cùm quiescere sit in eodem esse nunc et priùs, ut dictum est : et sic sequitur quòd non moveatur nisi in ultimo instanti temporis.

Sed contra : in omni mutatione est *prius* et *posterius*. Sed *prius* et *posterius* motûs numeratur secundùm tempus : ergo omnis motus est in tempore, etiam motus angeli, cùm in eo sit *prius* et *posterius*.

(Conclusio. — Cùm angelus propriè moveatur motu continuo vel non continuo, non in instanti, sed in tempore ipsum moveri necesse est.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dixerunt motum localem angeli esse in instanti. Dicebant enim quòd cùm angelus movetur de uno loco ad alium, in toto tempore præcedenti angelus est in termino *à quo*, in ultimo autem instanti illius temporis est in termino *ad quem*. Nec oportet esse aliquod medium inter duos terminos, sicut non est aliquod medium inter tempus et terminum temporis; inter duo autem *nunc* temporis, est medium tempus. Unde dicunt quòd non est dare ultimum *nunc* in quo fuit in termino *à quo;* sicut in illuminatione et in generatione substantiali ignis, non est dare ultimum instans, in quo aer fuit tenebrosus, vel in quo materia fuit sub privatione formæ ignis, sed est dare ultimum tempus ; ita quòd in termino illius temporis est vel lumen in aere, vel forma ignis in materia, et sic illuminatio et generatio substantialis dicuntur motus instantanei.

Sed hoc non habet locum in proposito : quod

Quand est-ce qu'un être est en repos? Lorsqu'il est dans un moment donné comme il étoit auparavant; si bien que, pendant tous les instants du temps qui mesure son état, il se trouve dans la même situation, comme dans un lieu premier, intermédiaire et dernier. Mais quand un être est-il en mouvement? Lorsqu'il n'est pas dans tel et tel moment comme il étoit auparavant; de sorte qu'à tous les instants du temps qui mesure sa marche à travers l'espace, il se trouve dans une position différente, et qu'il n'a plus au dernier instant l'état qu'il avoit auparavant. On voit donc que se reposer pendant tout un temps dans une chose, par exemple dans la blancheur, c'est y rester pendant tous les instants de ce temps. L'être donc qui demeure pendant tout un temps dans un terme, ne peut se trouver dans un autre terme à la fin de ce temps; mais ce changement arrive de soi dans le mouvement, parce que se mouvoir c'est entrer à chaque instant dans une nouvelle position. D'après cela, tous les mouvements instantanés dont on nous parloit tout à l'heure sont les termes d'un mouvement continu : ainsi la production est le terme de l'altération qui change l'état de la matière; ainsi l'illumination est le terme du mouvement qui emporte le corps lumineux. Mais le mouvement des anges n'est pas le terme d'un mouvement continu; il existe par soi-même, indépendamment de tout autre mouvement. On ne peut donc dire que les esprits célestes sont dans un lieu pendant tout un temps, et qu'ils se trouvent au dernier instant dans un autre lieu; mais il faut admettre qu'ils sont dans le lieu précèdent pendant un dernier instant. Or où sont plusieurs instants se succédant les uns aux autres, là se trouve le temps de toute nécessité, puisque le temps n'est autre chose que la mesure de la priorité et de la postériorité dans le mouvement.

Concluons donc que le mouvement angélique est dans le temps : dans le temps continu quand le mouvement est continu, dans le temps discret

---

sic ostenditur. De ratione enim quietis est quòd quiescens non aliter se habeat nunc et priùs; et ideo in quolibet *nunc* temporis mensurantis quietem quiescens est in eodem *ubi*, in primo, et in medio et in ultimo. Sed de ratione motûs est quòd id quod movetur, aliter se habeat nunc et priùs; et ideo in quolibet *nunc* temporis mensurantis motum, mobile se habet in aliâ et aliâ dispositione, unde oportet quòd in ultimo *nunc* habeat formam quam priùs non habebat. Et sic patet quòd quiescere in toto tempore in aliquo (putà in albedine), est esse in illo quolibet instanti illius temporis. Unde non est possibile ut aliquid in toto tempore præcedente quiescat in uno termino, et postea in ultimo instanti illius temporis sit in alio termino; sed hoc est possibile in motu, quia moveri in toto aliquo tempore est non esse in eadem dispositione, in quolibet instanti illius temporis. Igitur omnes hujusmodi mutationes instantaneæ sunt termini motûs continui; sicut generatio est terminus alterationis materiæ, et illuminatio terminus motûs localis corporis illuminantis. Motus autem localis angeli non est terminus alicujus alterius motûs continui, sed est per seipsum, à nullo alio motu dependens. Unde impossibile est dicere quòd in toto tempore sit in aliquo loco, et in ultimo *nunc* sit in alio loco; sed oportet assignare *nunc*, in quo ultimo fuit in loco præcedenti. Ubi autem sunt multa *nunc* sibi succedentia, ibi de necessitate est tempus, cùm tempus nihil aliud sit quàm numeratio prioris et posterioris in motu.

Unde relinquitur quòd motus angeli fit in tempore : in continuo quidem tempore, si sit motus ejus continuus; in non continuo autem, si motus sit non continuus; utroque enim modo contingit esse motum angeli (ut dictum est),

quand le mouvement est discret. Car les intelligences supérieures peuvent avoir, comme nous l'avons vu, le mouvement continu et le mouvement discret; et ces deux sortes de mouvement produisent deux sortes de temps, qui se distinguent aussi par la continuité ou la non-continuité. Mais, qu'il soit continu ou non, ce temps n'est pas le même que celui qui mesure le mouvement du ciel et par suite celui de tous les corps, pourquoi? Parce que le mouvement des anges ne s'apprécie pas, comme celui des corps, sur le mouvement céleste (1).

(1) Albert-le-Grand signale plusieurs erreurs sur le mouvement angélique; il dit, *Sentent.*, I, 37, 24 : « Les uns croient que les anges se meuvent par la pensée. » Opinion fausse, rejetée formellement par saint Thomas. Quand je me représente Constantinople, Calcuta, Canton, ma pensée ne traverse pas les régions de l'Orient; elle trouve là, dans mon cerveau, les idées qui fixent son regard. Si donc nos frères aînés se mouvoient comme notre pensée, ils resteroient dans le même lieu.

Le maître de saint Thomas continue : « Les autres, comme les rabbins Moïse, Eliézer et Jean, pensent que les anges se meuvent par l'effet des forces qui leur obéissent; cette opinion va droit à l'hérésie, parce qu'elle est contraire aux Livres saints. » Commander à des forces actives, leur donner l'impulsion, les diriger en quelque sorte à travers l'espace, ce n'est pas se mouvoir soi-même. Or nous avons vu que l'Ecriture sainte attribue le mouvement aux célestes intelligences. Poursuivons.

« D'autres disent que les anges se meuvent par la faculté qu'ils ont d'être en même temps dans plusieurs lieux, même partout quand ils le désirent; cette opinion mérite, comme la précédente, la note d'hérésie, car elle contredit aussi l'enseignement des Livres saints. » Les esprits supérieurs ont, non pas l'ubiquité, mais l'*ubication*, comme s'expriment les docteurs. L'être qui est partout est illimité, infini quant au lieu; et l'être infini, illimité sous un point de vue, l'est sous tous les rapports, c'est-à-dire est Dieu.

« Enfin plusieurs soutiennent que les anges se meuvent dans l'instant. » Ce sentiment est celui d'Albert-le-Grand, mais nous ne pouvons l'admettre après ce que nous avons lu dans saint Thomas. Si les citoyens du ciel traversoient tous les points de l'espace instantanément, simultanément, ils seroient en même temps dans le terme de départ et dans le terme d'arrivée, c'est-à-dire ils seroient en même temps dans deux lieux différents. Cependant « l'ange qui assistoit un apôtre dans sa prière en Asie, ne pouvoit, dit Didime, *De Spiritu sancto*, I, assister les autres apôtres dans d'autres lieux. »

Comment donc se meuvent les anges? Ils se meuvent successivement par l'intelligence et la volonté. L'ame humaine aussi, dit Cajetan, se dirige et s'avance à travers l'espace par la lumière et l'impulsion de ces deux facultés; mais comme elle est revêtue d'une substance matérielle, il lui faut un troisième principe, la puissance, pour soumettre cette enveloppe grossière à son empire et la transporter d'un lieu dans un autre. La volonté donc ne produit pas seule son effet; au rebours de nos rois constitutionnels, elle a le pouvoir législatif, mais non le pouvoir exécutif; elle commande, mais son ministre n'a pas toujours l'énergie nécessaire pour accomplir ses ordres; elle ne peut satisfaire tous ses désirs, contenter tous ses vœux. Au contraire, comme les pures intelligences n'ont point de corps, elles sont embrassées tout entières par la force spirituelle qui les entraîne à travers les mondes; ici, non-seulement la volonté commande, mais elle exécute en agissant seule, sans concours, indépendamment de tout intermédiaire; chacun de ses ordres est un acte, chacun de ses désirs forme un effet. Voilà pourquoi saint Thomas dit, dans notre article : « La vitesse du mouvement des anges ne dépend pas de l'étendue de leur vertu, elle trouve sa cause et sa mesure dans la détermination de leur volonté. — Ils peuvent donc, conclut Serre, *In Summ.*, LIII, 3, régler leur essor au gré de leurs désirs; ils peuvent l'accélérer toujours, sans cesse, indéfiniment. » Il est pourtant une limite qu'ils ne peuvent atteindre, c'est l'instantanéité; mais il leur suffit

continuitas enim temporis est ex continuitate motûs, ut dicitur in IV. *Physic.*, text. 99. Sed istud tempus (sive sit tempus continuum, sive non) non est idem cum tempore quod mensurat motum cœli, et quo mensurantur omnia corporalia, quæ habent mutabilitatem ex motu cœli: motus enim angeli non dependet ex motu cœli.

Je réponds aux arguments : 1° Quand le temps qui mesure le mouvement des anges est discret, lorsqu'il forme une suite d'instants séparés, il n'offre point de proportion avec le temps qui sert de mesure au mouvement des corps ; car ces deux temps n'ont pas la même nature, puisque l'un est discret et que l'autre ne l'est pas. Au contraire, lorsque le temps angélique est continu, il présente une certaine proportion avec le temps sidéral, non pas sous le point de vue du moteur et du mobile, mais sous le rapport des distances parcourues. D'ailleurs si les anges se meuvent plus ou moins rapidement, la cause n'en est pas dans l'énergie de leur vertu, mais dans la détermination de leur volonté.

2° L'illumination est le terme du mouvement ; c'est une altération, un changement, non une locomotion quelconque ; si bien que rien n'exige que la lumière atteigne les objets rapprochés plus tôt que les objets éloignés. Mais le mouvement de l'ange est un mouvement local, et non le terme d'un autre mouvement. On ne peut donc établir de parité entre ce mouvement et l'illumination.

3° L'objection repose tout entière sur la continuité du temps. Cependant rien n'empêche que le temps angélique ne soit discret ; et l'habitant du ciel peut alors être dans un lieu pendant un instant et dans un autre

d'employer la millionième partie d'une seconde pour rester en deçà; si vous retranchiez cet infiniment petit de la durée successive, leur mouvement seroit infini. Si les vents courent avec tant de vitesse, si la lumière traverse l'espace comme le regard, si les courants électriques défient l'imagination dans leur course, qui suivra la trace d'un pur esprit que n'appesantit aucune enveloppe matérielle, dont rien ne ralentit l'essor, qui ne rencontre d'autre obstacle que sa volonté? Pour se transporter d'un royaume dans un autre royaume, d'un pôle au pôle opposé, d'une extrémité de l'univers à l'autre, il veut et dit : Me voici. « Les anges, dit Tertullien, *Adv. Gentes*, XXII, peuvent se transporter partout dans un moment. » — « La théologie, reprend saint Denis, *De cœlesti hierarch.*, cap. ult., leur a donné des ailes pour marquer la célérité de leur mouvement. »

Encore un mot. Notre saint auteur dit que le temps angélique n'est pas le même que le temps terrestre. Cela se comprend sans peine. Le temps est la mesure du mouvement. Or les mouvements des êtres qui forment un tout organique, s'apprécient sur un premier mouvement qui leur sert de mesure, sur le mouvement de l'être le plus parfait qui se trouve dans cet ordre de choses. Ainsi les mouvements qui s'accomplissent sur notre globe s'apprécient sur les révolutions des astres : voilà le temps terrestre. Mais les mouvements des anges n'ont rien de commun avec le mouvement sidéral; ils se mesurent intrinsèquement, non pas pour nous, mais pour les habitants du ciel, sur le mouvement du premier, du plus simple et du plus parfait des esprits bienheureux : voilà le temps angélique. Ces principes ont été développés plus haut dans la question de la perpétuité, tom. I, p. 166.

Ad primum ergo dicendum, quòd si tempus motûs angeli non sit continuum, sed successio quædam ipsorum *nunc*, non habebit proportionem ad tempus quod mensurat motum corporalium, quod est continuum, cùm non sit ejusdem rationis. Si verò sit continuum, est quidem proportionabile, non propter proportionem moventis et mobilis, sed propter proportionem magnitudinum in quibus est motus. Et præterea velocitas motûs angeli non est secundùm quantitatem suæ virtutis, sed secundùm determinationem suæ voluntatis.

Ad secundum dicendum, quòd illuminatio est terminus motûs, et est alteratio, non motus localis; ut intelligatur lumen moveri priùs ad propinquum quàm ad remotum. Motus autem angeli est localis, et non est terminus motûs. Unde non est simile.

Ad tertium dicendum, quòd objectio illa procedit de tempore continuo. Tempus autem motûs angeli potest esse non continuum; et sic angelus in uno instanti potest esse in uno loco,

lieu pendant un autre instant, sans qu'il se passe aucun temps intermédiaire. Mais quand le temps est discret, l'ange, pendant tout le temps qui précède le dernier instant, traverse une infinité de lieux; alors il est partie dans un des lieux continus et partie dans un autre, non pas que sa substance soit divisible, mais parce que sa vertu touche une partie du premier lieu et une partie du second. Nous avons expliqué cela plus haut.

QUESTION LIV.

De la connoissance des anges

Après avoir parlé de ce qui concernent la substance des anges, nous allons parler de leur connoissance. Ici nous traiterons de quatre choses: premièrement, du principe de leur connoissance; deuxièmement, du moyen de leur connoissance; troisièmement, de l'objet de leur connoissance; quatrièmement enfin, du mode de leur connoissance.

On demande cinq choses sur le premier point : 1° La connoissance des anges est-elle leur substance? 2° Est-elle leur être? 3° Est-elle leur essence? 4° Les anges ont-ils un intellect actuel et un intellect potentiel? 5° Enfin ont-ils seulement la connoissance intellectuelle (1).

(1) Que faut-il à Dieu pour connoître? Rien; il lui suffit d'exister, car son être est sa connoissance.

Que faut-il à l'homme? Une foule de choses : les sens pour percevoir les images sensibles, l'imagination pour les rendre spirituelles, la mémoire pour les retenir, l'intelligence pour les saisir, le jugement pour les comparer, le raisonnement pour les généraliser, la volonté pour accomplir toutes ces opérations.

Que faut-il à l'ange? Voilà ce que va nous apprendre le plus grand des docteurs; mais si on veut le savoir tout de suite, nous dirons qu'il lui faut l'intelligence et la volonté. Deux choses, c'est peu; mais c'est déjà deux choses de plus qu'à Dieu.

---

et in alio instanti in alio loco, nullo tempore intermedio existente. Si autem tempus motûs angeli sit continuum, angelus in toto tempore præcedenti ultimum *nunc*, variatur per infinita loca, ut priùs expositum est; est tamen partim in uno locorum continuorum et partim in alio, non quòd substantia illius sit partibilis, sed quia virtus ejus applicatur ad partem prim loci et ad partem secundi, ut etiam suprà dictum est.

QUÆSTIO LIV.

De cognitione angelorum, in quinque articulos divisa.

Consideratis his quæ ad substantiam angeli pertinent, procedendum est ad cognitionem ipsius. Hæc autem consideratio erit quadripartita : nam primò considerandum est de his quæ pertinent ad virtutem cognoscitivam angeli; secundò, de his quæ pertinent ad medium cognoscendi ipsius; tertiò, de his quæ ab eo cognoscuntur; quartò, de modo cognitionis ipsorum.

Circa primum quæruntur quinque : 1° Utrùm *intelligere* angeli sit ejus substantia. 2° Utrùm ejus *esse* sit ejus *intelligere*. 3° Utrùm ejus substantia sit ejus virtus intellectiva. 4° Utrùm in angelis sit intellectus agens et possibilis. 5° Utrùm in eis sit aliqua alia potentia cognoscitiva, quàm intellectus.

ARTICLE I.

La connoissance des anges est-elle leur substance?

Il paroît que la connoissance des anges est leur substance. 1° L'ange est plus simple et plus élevé que l'intelligence actuelle dans l'homme. Or l'intelligence actuelle est son action : le Philosophe et son commentateur l'enseignent formellement. Donc, à plus forte raison, la substance de l'ange est son action, c'est-à-dire sa connoissance.

2° Le même Philosophe dit, *Metaph.* XII, 39 : « L'action de l'intelligence est sa vie. » Or puisque vivre c'est être, comme l'enseigne encore le Stagyrite, la vie est l'essence. Donc l'action de l'intelligence est l'essence de l'ange connoissant.

3° Quand les extrêmes sont une seule et même chose, l'intermédiaire n'en diffère pas; car l'intermédiaire est moins éloigné des extrêmes qu'ils ne le sont l'un de l'autre. Or le connoissant et le connu sont la même chose dans l'ange, du moins quand c'est son essence qu'il connoît. Donc la connoissance, qui est le moyen terme entre le connoissant et le connu, ne diffère pas de la substance de l'ange.

Mais l'action d'une chose diffère plus de sa substance que son être. Or l'être d'aucune chose créée n'est sa substance; car c'est là le privilége de Dieu seul, comme nous l'avons prouvé précédemment. Donc l'action de l'ange ni celle d'aucune creature n'est sa substance.

(Conclusion. — Puisque Dieu seul, comme acte pur, est sa connoissance, l'action d'aucune créature, ni partant la connoissance de l'ange n'est la même chose que sa substance.)

Il faut dire ceci : l'action de l'ange ni celle d'aucune créature ne peut

---

ARTICULUS I.

Utrùm intelligere *angeli sit ejus substantia.*

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd *intelligere* angeli sit ejus substantia. Angelus enim est sublimior et simplicior quàm intellectus agens animæ. Sed substantia intellectûs agentis est sua actio, ut patet in III. *de Anima*, per Aristotelem et ejus commentatorem, text. 19. Ergo multò fortiùs substantia angeli est ejus actio, quæ est *intelligere*.

2. Præterea, Philosophus dicit in XII. *Metaph.*, text., quòd « actio intellectûs est vita. » Sed cùm vivere sit esse viventibus, ut dicitur in II. *de Anima*, videtur quòd vita sit essentia. Ergo actio intellectûs est essentia intelligentis angeli.

3. Præterea, si extrema sunt unum, medium non differt ab eis, quia extremum magis distat ab extremo quàm medium. Sed in angelo idem est intellectus et intellectum, ad minus in quantum intelligit essentiam suam. Ergo *intelligere* quod cadit medium inter intellectum et rem intellectam, est idem cum substantia angeli intelligentis.

Sed contra : plus differt actio rei à substantia ejus, quàm ipsum *esse* ejus. Sed nullus creati *esse* est ejus substantia; hoc enim solius Dei proprium est, ut ex superioribus patet (qu. 3, art. 4, et qu. 44, art. 1). Ergo neque angeli neque alterius creaturæ actio est ejus substantia.

(Conclusio. — Cùm solus Deus actus purus existens, sit suum *intelligere*, nulla cujusvis creaturæ actio est idem quod substantia ejus; nec etiam ipsum *intelligere* angelorum idem est substantia ipsorum.)

Respondeo dicendum, quòd impossibile est quòd actio angeli vel cujuscunque alterius crea-

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 2, qu. 1, art. 1, tum in corp., tum ad 7; et *Contra Gent.*, lib. II, cap. 52; et *Quodl.* II, art. 3 et 4; et *Opusc.* XXX, art. 7 et 8.

être sa substance. A proprement parler, qu'est-ce que l'action? C'est l'actualité de la vertu, de même que l'être est l'actualité de l'essence ou de la substance. Eh bien, ce qui n'est pas un acte pur, ce qui renferme quelque chose de potentiel, ne peut être sa propre actualité à soi-même; car l'actualité répugne à la potentialité. Mais Dieu seul est un acte pur; donc la substance ne forme l'être et l'action que dans Dieu seul. De plus si la connoissance de l'ange étoit sa substance, cette connoissance seroit nécessairement subsistante. Or la connoissance subsistante ne peut être qu'une, de même que tout être abstrait : donc la substance de l'ange ne se distingueroit plus, ni de la substance divine qui est la connoissance même subsistante, ni de la substance d'un autre ange. Enfin si l'ange étoit lui-même sa connoissance, il ne pourroit connoître plus ou moins parfaitement, car l'inégalité de l'intellection trouve sa source dans l'inégale participation de la connoissance même (1).

Je réponds aux arguments : 1° L'intelligence actuelle est son action propre à elle-même, non par essence, mais par concomitance; car, étant

(1) Si nous considérons la blancheur d'une manière abstraite, si nous l'envisageons comme existant en elle-même, sans sujet, hors des corps, elle sera nécessairement une. Dès lors nous ne pourrons la distinguer de telle et telle blancheur, puisqu'il n'y en aura point d'autre. Ensuite elle ne sera point plus ou moins intense, plus ou moins éclatante, toujours par la raison que l'unité formera son attribut essentiel. Enfin toute blancheur sera un écoulement, une émanation de celle-là.

D'autres docteurs apportent d'autres preuves qu'on peut résumer ainsi. Il y a les actions surnaturelles et les actions naturelles. D'abord les actions surnaturelles des anges ne sont point leur substance; car, autrement, leur nature seroit surnaturelle; puis le concile de Vienne a défini, contre les bégards et les béguines, que « les actes béatifiques ne sont naturels dans aucune créature; » puis saint Paul dit, *Rom.*, VI, 23 : « La vie éternelle est la grace de Dieu dans le Christ Jésus notre Seigneur. » Ensuite les actions naturelles sont bonnes ou mauvaises. Or les actions mauvaises ne sont pas la substance des anges; car s'il en étoit autrement, le mal seroit dans leur nature, au fond de leur être. Mais les actions bonnes leur appartiennent de la même manière que les mauvaises : donc aucune action naturelle, pas plus les bonnes que les mauvaises, ne sont leur substance. D'une autre part, nous devons en dire autant des actions surnaturelles : donc aucune action ne forme la substance des anges, mais un de leurs accidents.

Les Pères enseignent la même doctrine. Saint Denis, *Cœl. hierarch.*, XI, distingue dans l'ange « l'essence, l'opération et la vertu. » Saint Augustin dit de l'homme, *de Trin.*, VIII : « L'esprit n'est point l'ame, mais ce qu'elle renferme de plus excellent. » Et saint Anselme, *De concordia presc. et liberi arbit.*, X : « La raison et la volonté sont comme deux instruments dont l'ame se sert pour raisonner et pour vouloir. »

---

turæ sit ejus substantia. Actio enim est propriè actualitas virtutis, sicut *esse* est actualitas substantiæ vel essentiæ. Impossibile est autem quòd aliquid quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas, quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus : unde in solo Deo sua substantia est suum *esse* et suum *agere*. Et præterea, si *intelligere* angeli esset ejus substantia, oporteret quòd *intelligere* angeli esset subsistens. *Intelligere* autem subsistens non potest esse nisi unum, sicut nec aliquod abstractum subsistens : unde unius angeli substantia non distingueretur, neque à substantia Dei, quæ est ipsum *intelligere* subsistens, neque à substantia alterius angeli. Si etiam angelus ipse esset suum *intelligere*, non possent esse gradus in intelligendo perfectiùs et minùs perfectè, cùm hoc contingat propter diversam participationem ipsius *intelligere*.

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm dicitur quòd intellectus agens est sua actio, est prædicatio non per essentiam, sed per concomitantiam; quia cùm sit in actu ejus substantia,

en acte, elle agit autant qu'il est en elle : mais l'intelligence potentielle ne peut agir que lorsqu'elle est passée à l'acte. Voilà ce que veut dire le Philosophe.

2° La vie n'a pas avec vivre les mêmes rapports que l'essence avec être, mais elle lui est ce que la course est à courir; car ces deux derniers mots désignent, comme les deux premiers, l'un un acte abstrait, l'autre un acte concret. Il ne suffit donc pas de dire : Vivre c'est être, pour prouver que la vie est l'essence. Quelquefois le mot *vie* se prend, il est vrai, pour essence; ainsi l'évêque d'Hippone dit, *De Trin.*, X, 11 : « La mémoire, l'intelligence et la volonté sont une seule essence, une seule vie; » mais le Stagyrite n'a point en vue cette signification, quand il dit : « L'acte de l'intelligence est sa vie. »

3° L'action transitive, qui passe à l'extérieur, est réellement intermédiaire entre l'agent et le sujet; mais l'action immanente, qui reste dans son principe, n'est point dans la réalité des choses le moyen terme entre l'agent et l'objet, il l'est seulement dans l'expression. Or l'objet s'unit réellement à l'agent; car lorsque le connu s'identifie avec le connoissant, alors seulement naît la connoissance, qui diffère de l'un et de l'autre (1).

ARTICLE II.

La connoissance des anges est-elle leur être?

Il paroît que la connoissance des anges est leur être. 1° Vivre c'est être, suivant le Philosophe. Or connoître c'est vivre à certain égard, toujours d'après Aristote. Donc la connoissance des anges est leur être.

2° Ce que la cause est à la cause, l'effet l'est à l'effet. Or l'ange est et

(1) L'intelligence s'unit les choses qu'elle connoît par leurs images; puis la connoissance diffère de ces choses et de l'intelligence, parce qu'elle en découle. Car notre saint auteur nous a dit souvent que l'effet se distingue de la cause, le dérivé du principe.

---

statim quantum est in se, concomitatur ipsam actio. Quod non est de intellectu possibili, qui non habet actiones nisi postquam fuerit factus in actu.

Ad secundum dicendum, quòd vita non hoc modo se habet ad *vivere*, sicut essentia ad *esse*, sed sicut cursus ad *currere;* quorum unum significat actum in abstracto, aliud in concreto. Unde non sequitur, si *vivere* sit *esse*, quòd vita sit essentia : quamvis etiam quandoque vita pro essentia ponatur, secundùm quod Augustinus dicit in libro *de Trin.* (cap. 4, et lib. X, cap. 11), quòd « memoria, et intelligentia et voluntas sunt una essentia, una vita; » sed sic non accipitur à Philosopho, cùm dicit quòd « actus intellectûs est vita. »

Ad tertium dicendum, quòd actio quæ transit in aliquid extrinsecum, est realiter media inter agens et subjectum recipiens actionem; sed actio quæ manet in agente, non est realiter medium inter agens et objectum, sed secundùm modum significandi tantùm. Realiter verò consequitur unionem objecti cum agente : ex hoc enim quòd intellectum fit unum cum intelligente, consequitur *intelligere* quasi quidam effectus differens ab utroque.

ARTICULUS II.

Utrùm intelligere *angeli sit ejus* esse.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd *intelligere* angeli sit ejus *esse*. Vivere enim viventibus est *esse*, ut dicitur in II. *de Anima* (text. 37). Sed *intelligere* est quoddam *vivere*, ut in eodem dicitur (text. 12). Ergo *intelligere* angeli est ejus *esse*.

2. Præterea, sicut se habet causa ad causam, ita effectus ad effectum. Sed forma per quam

(1) De his etiam IV, *Contra Gent.*, cap. 11; et qu. 10, de potent., art. 1 et 5.

connoît (du moins son essence) par la même forme. Donc sa connoissance est son être (1).

Mais l'Aréopagite dit, *De div. Nom.*, IV : « La connoissance de l'ange est son mouvement (2). » Or le mouvement n'est pas l'être. Donc l'être de l'ange n'est pas sa connoissance.

(Conclusion. — Puisque l'être de Dieu seul est absolument infini et que l'action de toute créature est finie sous quelque rapport, nous devons admettre nécessairement que dans les anges, ainsi que dans toute créature, l'action diffère de l'être.)

Il faut dire ceci : l'action de l'ange n'est pas son être, et nous devons professer la même chose de toute créature. Il y a deux sortes d'action, selon la remarque du Philosophe : les unes, transitives, sortent de l'agent et portent la passion dans un objet extérieur, comme brûler et couper; les autres, immanentes, ne passent pas à un objet extérieur, mais elles restent et se consomment dans l'agent, comme connoître, vouloir et sentir. Or il est clair que les actions de la première espèce ne sont pas l'être de l'agent; car cet être, constituant un fait intime, est au-dedans, tandis que l'action transitive est une émanation, comme un effluve qui passe au-dehors, dans le patient. Ensuite les actions de la seconde catégorie impliquent l'infinité absolue ou l'infinité relative (3) : l'infinité absolue, comme connoître et vouloir; car ces deux actions, s'exerçant sur le vrai et sur le bien, synonymes de l'être, se rapportent à tout et ne se spécifient que par l'objet : l'infinité relative, comme sentir; car cette action

(1) Quand la cause est une, les effets le sont aussi. Or l'être et la connoissance ont une seule et même cause, savoir la forme : donc ils sont un.

(2) Voici les paroles de saint Denis : « Les esprits célestes se meuvent, par la connoissance, de trois manières : d'abord d'un mouvement circulaire, lorsqu'ils s'unissent aux rayons éternels du bien et du beau; ensuite en droite ligne, quand ils descendent vers nous pour gouverner les choses de ce monde; enfin obliquement quand, occupés des choses de la terre, ils restent tournés vers le bien et le beau infini. »

(3) On voit qu'il s'agit ici de l'infini potentiel, ou de l'indéfini.

---

angelus est, est eadem cum forma per quam intelligit (ad minus seipsum). Ergo ejus *intelligere* est idem cum ejus *esse*.

Sed contra : *intelligere* angeli est motus ejus, ut patet per Dionysium, IV, cap. *De div. Nom.* Sed *esse* non est motus · ergo *esse* angeli non est *intelligere* ejus.

(Conclusio. — Cùm solius Dei *esse* sit simpliciter infinitum, actio verò cujusvis creaturæ substantiæ finita aliquo pacto sit, angeli actionem ab ipso ejus *esse* diversam affirmare necesse est, sicut cujuslibet creaturæ operatio distinguitur ab *esse*.)

Respondeo dicendum, quòd actio angeli non est ejus *esse*, neque actio alicujus creaturæ. Duplex enim est actionis genus, ut dicitur IX. *Metaphys.* (text. 16) : una scilicet quæ transit in aliquid exterius, inferens ei passionem, sicut urere et secare; alia verò actio est quæ non transit in rem exteriorem, sed manet in ipso agente, sicut sentire, intelligere et velle; per hujusmodi enim actionem non immutatur aliquid extrinsecum, sed totum in ipso agente agitur. De prima ergo actione manifestum est quòd non potest esse ipsum *esse* agentis; nam *esse* agentis significatur intra ipsum, actio autem talis est effluxus in passum ab agente. Secunda autem actio de sui ratione habet infinitatem vel simpliciter, vel secundùm quid : simpliciter quidem, sicut *intelligere*, cujus objectum est verum, et *velle*, cujus objectum est bonum, quorum utrumque convertitur cum ente; et ita *intelligere* et *velle*, quantum est de se, habent se ad omnia, et utrumque recipit speciem ab

se rapporte à toutes les choses sensibles, comme la vue à toutes les choses visibles. Or l'être de toutes les créatures est limité par le genre et par l'espèce à un individu; l'être de Dieu seul, renfermant toutes choses, comme le dit l'Aréopagite, est absolument infini. Donc cet être immense, illimité est seul sa connoissance et sa volonté (1).

Je reponds aux arguments : 1° *Vivre* se prend tantôt pour être, tantôt pour action vitale, c'est-à-dire qui révèle la vie. C'est dans ce dernier sens que le Philosophe dit : « Connoître c'est vivre à certain égard; » car il fixe, dans ce passage, les divers degrés de la vie sur la diversité des actions vitales.

3° L'essence de l'ange est le principe et la mesure de tout son être; mais elle ne l'est pas de toute sa connoissance, car il ne peut tout connoître par elle. En conséquence l'être la reproduit telle qu'elle est, avec les limites qui la circonscrivent; mais la connoissance en dépasse l'étendue par un objet plus général, qui est le vrai et le bien. Bien donc que cette essence soit une seule et même forme, elle n'est pas dans la même mesure le principe de l'être et de la connoissance. L'objection ne prouve donc pas que la connoissance de l'ange est son être.

(1) Dans l'ange, la connoissance et la volonté sont indéfinies, illimitées, parce qu'elles peuvent s'étendre à tout : mais l'être est circonscrit dans d'étroites limites, puisqu'il n'a qu'une individualité pour domaine : donc l'être n'est pas la même chose, dans l'ange, que la connoissance et la volonté.

Certes, ce raisonnement frappe les regards comme l'évidence même. Cependant un théologien moderne, à qui il est arrivé une fois dans sa vie d'ouvrir le maître des théologiens, le trouve obscur. Il est à certaines époques un moyen sûr d'être clair : c'est de ne point se placer à ces larges points de vue qui dominent tout un horizon intellectuel, de n'exposer aucune de ces vastes conceptions qui embrassent tout un corps de doctrines; c'est de ne laisser soupçonner aucune idée qui ait deux lignes de profondeur, d'être étranger à tout esprit philosophique, d'ignorer complètement les sciences; c'est d'avancer une proposition, puis une autre, puis toujours une autre, de mettre à la suite deux ou trois passages de l'Ecriture et des Pères, et d'aller ainsi pillant à droite et à gauche, bien entendu sans mot dire, jusqu'au bout.

---

objecto. Secundùm quid autem infinitum est *sentire*, quod se habet ad omnia sensibilia, sicut visus ad omnia visibilia. *Esse* autem cujuslibet creaturæ est determinatum ad unum secundùm genus et speciem. Solius autem Dei *esse* est simpliciter infinitum, in se omnia comprehendens, ut dicit Dionysius, V, cap. *De div. Nomin.* Unde solum *esse* divinum est divinum *intelligere* et divinum *velle*.

Ad primum ergo dicendum, quòd *vivere* quandoque sumitur pro ipso *esse* viventis, quandoque verò pro operatione vitæ, id est, per quam demonstratur aliquid esse vivens. Et hoc modo Philosophus dicit quòd « intelligere est vivere quoddam; » ibi enim distinguit diversos gradus viventium secundùm diversa opera vitæ.

Ad secundum dicendum, quòd ipsa essentia angeli est ratio totius ejus *esse;* non autem est ratio ejus *intelligere*, quia non omnia intelligere potest per suam essentiam. Et ideo secundùm propriam rationem, in quantum est talis essentia, comparatur ad ipsum *esse* angeli; sed ad ejus *intelligere* comparatur secundùm rationem universalioris objecti, scilicet *veri* vel *entis*. Et sic patet quòd licèt sit eadem forma, non tamen secundùm eamdem rationem est principium essendi et intelligendi. Et propter hoc non sequitur quòd in angelo sit idem *esse* et *intelligere*.

ARTICLE III.

La puissance intellective des anges est-elle leur essence?

Il paroît que la puissance intellective des anges est leur essence. 1° Les mots d'*intelligence* et d'*esprit* ne veulent dire autre chose que puissance intellective. Or l'Aréopagite, dans plusieurs passages de ses ouvrages, appelle les anges du nom d'*esprit* et d'*intelligence* (1). Donc les anges sont leur puissance intellective.

2° Si la faculté intellectuelle des anges n'étoit pas leur essence, elle seroit un accident; car on appelle *accident* ce qui n'est pas l'essence des choses. Or la forme simple ne peut être sujet, comme le dit Boèce. Donc si la faculté intellectuelle des anges n'étoit pas leur essence, les esprits célestes ne seroient pas une forme simple : conséquence contraire à ce que nous avons établi précédemment.

3° Saint Augustin dit, *Confess.*, XII, 7, que Dieu a fait l'ange près de lui, et la matière première près du néant; d'où il suit que l'ange est plus simple que la matière première, puisqu'il approche plus de Dieu. Or la matière première est sa puissance à elle-même. Donc, à plus forte raison, l'ange est-il son intelligence.

Mais saint Denis dit, *Cœlest. Hier.*, XI : « On distingue dans l'ange la substance, la vertu et l'opération. » Donc ces trois choses diffèrent entre elles.

(CONCLUSION. — Puisque l'être se distingue de l'action dans les créa-

(1) Il leur donne par excellence le nom d'*esprits*, parce qu'ils sont dégagés de toute matière, tandis que l'ame humaine est unie à un corps. Puis il les appelle *esprits divins*, parce qu'ils se rapprochent plus de Dieu que les autres créatures; *esprits déiformes*, parce qu'ils sont les plus fidèles images de cet Etre suprême; *esprits célestes*, parce que le ciel est leur principal séjour.

ARTICULUS III.

Utrùm potentia intellectus angeli sit ejus essentia.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd virtus vel potentia intellectiva in angelo non sit aliud quàm ejus essentia. Mens enim et intellectus nominant potentiam intellectivam. Sed Dionysius in pluribus locis suorum librorum nominat ipsos angelos *intellectus* et *mentes* (2). Ergo angelus est sua potentia intellectiva.

2. Præterea, si potentia intellectiva in angelo est aliquid præter ejus essentiam, oportet quòd sit accidens; hoc enim dicimus esse accidens alicujus quod est præter ejus essentiam. Sed « forma simplex subjectum esse non potest, » ut Boëtius dicit in lib. *de Trin.* Ergo angelus non est forma simplex : quod est contra præmissa (qu. 50, art. 1 et 2).

3. Præterea, Augustinus dicit, XII. *Confes.*, quòd Deus fecit angelicam naturam prope *se*, materiam autem primam prope *nihil*; ex quo videtur quòd angelus sit simplicior quàm materia prima, utpote Deo propinquior. Sed materia prima est sua potentia : ergo multò magis angelus est sua potentia intellectiva.

Sed contra est, quod Dionysius dicit, XI, cap. *Angel. hierarch.*, quòd « angeli dividuntur in substantiam, virtutem et operationem. » Ergo aliud est in eis *substantia*, et aliud *virtus*, et aliud *operatio*.

(CONCLUSIO. — Cùm *esse* cujuslibet creaturæ distinctum sit ab ipsa sua operatione, omnis

(1) De his etiam infrà, qu. 77, art. 1; et qu. 79, art. 1 iterum.
(2) Ut cap. 2, 6, 12, *De Cœlesti hierarchia*, specialiter videre est.

tures, la puissance active n'est pas non plus la même chose que l'essence.)

Il faut dire ceci : la puissance opérative n'est pas dans les anges, non plus que dans toute autre créature, la même chose que l'essence. Puisque la puissance est corrélative à l'acte, la diversité d'acte implique la diversité de puissance, et voilà pourquoi l'on dit qu'à la puissance propre répond l'acte propre. Or, d'une part, l'essence diffère de l'être dans toute créature, elle est à cette entité ce que la puissance est à l'acte, comme nous l'avons vu, et l'acte répondant à la puissance opérative est l'opération; d'une autre part, ni l'opération dans la créature, ni partant la connoissance dans l'ange n'est la même chose que l'être. Donc la puissance intellective de l'ange, ni la puissance opérative d'aucune créature n'est son essence (1).

Je réponds aux arguments : 1° Si l'ange est appelé du nom d'*intelligence* et d'*esprit*, c'est que sa connoissance est purement intellectuelle, tandis que la connoissance de l'homme est partie intellectuelle et partie sensitive.

2° Quand la forme simple est un acte pur, elle ne peut recevoir aucun accident comme sujet; car le sujet est à l'accident ce que la puissance est à la forme. Or la forme de Dieu seul renferme cette unité souveraine et cette perfection suprême; c'est de celle-là que parle Boèce dans les paroles objectées. Mais quand la forme simple n'a pas toute réalité, quand elle est à son être ce que la puissance est à l'acte, elle peut servir de sujet aux accidents, principalement à ceux qui suivent l'espèce, parce qu'ils appartiennent à la forme, tandis que ceux de l'individu découlent de la matière, qui est le principe de l'individualisation. Eh bien, la forme

(1) Autant d'actes différents, autant de puissances distinctes. Or l'être et la connoissance sont deux actes différents : donc ils ont deux puissances distinctes. Mais l'essence est la puissance de l'être : donc elle n'est pas celle de la connoissance, c'est-à-dire elle n'est pas la puissance intellective.

---

quoque creatæ substantiæ potentiam ab essentia distinctam esse necesse est.)

Respondeo dicendum, quòd nec in angelo, nec in aliqua creatura, virtus vel potentia operativa est idem quod sua essentia. Quod sic patet : cùm enim potentia dicatur ad actum, oportet quòd secundùm diversitatem actuum sit diversitas potentiarum; propter quod dicitur quòd proprius actus respondet propriæ potentiæ. In omni autem creato essentia differt ab ejus *esse*, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum, ut ex suprà dictis patet. Actus autem ad quem comparatur potentia operativa, est operatio. In angelo autem non est idem *intelligere* et *esse;* nec aliqua alia operatio, aut in ipso, aut in quocunque alio creato, est idem quod ejus *esse*. Unde essentia angeli non est ejus potentia intellectiva, nec alicujus creati essentia est ejus operativa potentia.

Ad primum ergo dicendum, quòd angelus dicitur *intellectus* et *mens,* quia tota ejus cognitio est intellectualis; cognitio autem animæ partim est intellectualis et partim sensitiva.

Ad secundum dicendum, quòd forma simplex quæ est actus purus, nullius accidentis potest esse subjectum; quia subjectum comparatur ad accidens, ut potentia ad actum. Et hujusmodi est solus Deus; et de tali forma loquitur ibi Boëtius. Forma autem simplex quæ non est suum *esse*, sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum, potest esse subjectum accidentis, et præcipuè ejus quod consequitur speciem, hujusmodi enim accidens pertinet ad formam; accidens verò quod est individui non consequens

de l'ange n'a pas toute réalité, mais elle unit la puissance à l'acte (1).

3° La puissance de la matière se rapporte à l'être substantiel, mais la puissance opérative a pour objet l'être accidentel. Il n'y a donc point parité entre ces deux puissances.

ARTICLE IV.

Les anges ont-ils un intellect actuel et un intellect potentiel?

Il paroît que les anges ont un intellect actuel et un intellect potentiel.

1° Le Philosophe dit, *De anima*, III, 17 : « Comme chaque nature renferme quelque chose qui devient tout et quelque chose qui fait tout, de même en est-il de l'ame. » Or les anges sont une nature, une essence : donc ils ont un intellect actuel et un intellect potentiel (2).

2° Recevoir est le propre de l'intellect potentiel, et illuminer le propre de l'intellect actuel : c'est encore le Stagyrite qui l'enseigne. Or les anges reçoivent l'illumination de ceux qui sont au-dessus d'eux, et ils illuminent ceux qui leur sont inférieurs. Donc ils ont un intellect potentiel et un intellect actuel.

(1) La forme qui est un acte pur a tout ce qui est et tout ce qui peut être, toute perfection, toute actualité, toute entité ; il est donc clair qu'elle ne peut rien recevoir. Mais la forme qui recèle quelque potentialité, qui ne possède pas tout, peut recevoir ce qu'elle n'a pas.

(2) Puisque le Créateur devoit nécessairement diviser ses perfections dans les créatures, quand nous descendons de l'unité suprême aux confins de la matière, nous allons de l'indivisé au multiple, du simple au composé.

Ainsi l'intelligence de Dieu est sa substance, son essence et son être; mais l'intelligence de l'ange n'est ni son être, ni son essence, ni sa substance.

Et si nous descendons encore d'un degré, l'intelligence de l'ange est seulement actuelle et intellectuelle; mais l'intelligence de l'homme est actuelle et potentielle, intellectuelle et sensitive.

Saint Thomas a prouvé la première proposition dans les trois articles que nous venons d'étudier : il établira la seconde dans les deux articles qu'il nous reste à voir.

Comme on l'a compris, l'intellect potentiel est celui qui peut connoître, et l'intellect actuel celui qui connoît réellement. Mais qu'est-ce que l'intellect potentiel ou, si l'on veut, l'intellect créé peut connoître de lui-même, par sa propre potentialité? Uniquement les choses naturelles. Ces choses-là forment donc l'objet exclusif de l'intellect potentiel.

---

totam speciem, consequitur materiam quæ est individuationis principium. Et talis forma simplex est angelus.

Ad tertium dicendum, quòd potentia materiæ est ad ipsum *esse* substantiale, et non potentia operativa, sed ad *esse* accidentale. Unde non est simile.

ARTICULUS IV.

Utrùm in angelio sit intellectus agens et possibilis.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd in angelo sit intellectus agens et possibilis. Dicit enim Philosophus in III. *de Anima* (text. 17), quòd « sicut in omni natura est aliquod *quo est omnia fieri*, et aliquid *quo est omnia facere*, ita etiam in anima. » Sed angelus est natura quædam : ergo in eo est intellectus agens et possibilis.

2. Præterea, recipere est proprium intellectûs possibilis; illuminare autem est proprium intellectûs agentis, ut patet in III. *de Anima* (2). Sed angelus recipit illuminationem à superiori, et illuminat inferiorem : ergo in eo est intellectus agens et possibilis.

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. II, cap. 96, rat. 6.

(2) Partim text. 2 et 3, ubi dicitur ipsum *intelligere* sicut sentire, *quoddam pati*, ac *susceptivum esse formæ* (vel speciei juxta græcum δεκτικὸν εἴδους); partim text. 18, ubi significatur esse veluti *lumen quoddam* quod ex objecto in potentia facit objectum actu.

Mais ce qui nécessite un double intellect dans l'homme, ce sont les images sensibles des choses, qui sont à l'intellect potentiel ce que les couleurs sont à la vue et à l'intellect actuel ce que les mêmes couleurs sont à la vision. Or les anges ne connoissent point par les images sensibles : donc ils n'ont pas un intellect potentiel et un intellect actuel.

(Conclusion. — Puisque les anges connoissent toujours les objets de leurs connoissances et que ces objets sont intelligibles par eux-mêmes, on ne peut leur attribuer qu'improprement un intellect actuel ou potentiel.)

Il faut dire ceci : d'abord on doit reconnoître dans l'homme un intellect potentiel. Souvent nous pouvons connoître, mais nous ne connoissons pas réellement : il faut donc qu'il y ait dans notre ame, avant la connoissance, une vertu capable de percevoir les choses, et qui les perçoi réellement quand nous les connoissons et quand nous les contemplons (1) : telle est la vertu que nous appelons *l'intellect potentiel*. Ensuite on doit admettre, pareillement dans l'homme, un intellect actuel. Les choses matérielles qui frappent nos sens ne sont pas en elles-mêmes, tant qu'elles existent hors de l'ame, intelligibles en acte, elles le sont seulement en puissance : il faut donc aussi que notre esprit renferme une vertu qui rende les essences de ces choses intelligibles en acte : cette vertu, nous l'appelons *l'intellect agent* ou *actuel*. Mais les anges ne se trouvent ni dans le premier ni dans le second cas : toujours ils connoissent les choses qu'ils peuvent percevoir par leurs facultés naturelles; puis ces choses sont toujours intelligibles en acte et jamais en puissance : car, nous le verrons plus tard, le premier et le principal objet de leurs connoissances sont les

(1) Aristote dit à peu près ceci, *De Anima*, I, 1 : « Avant tout les choses matérielles sont, puis elles agissent : voilà leur acte premier et leur acte second. Il y a aussi deux actes dans l'ame : elle connoît d'abord, elle contemple ensuite. Ainsi la perception, l'idée, la connoissance; puis la comtemplation, la spéculation. »

Sed contra est, quòd in nobis intellectus agens et possibilis est per comparationem ad phantasmata, quæ quidem comparantur ad intellectum possibilem, ut colores ad visum; ad intellectum autem agentem, ut colores ad lumen, ut patet ex III. *de Anima* (text. 18). Sed hoc non est in angelo : ergo in angelo non est intellectus agens et possibilis.

(Conclusio. — Cùm non sint angeli in potentia quandoque ad sua intelligibilia, sed in actu, quæ ex se sunt ab ipsis primò intelligibilia, nullum in illis intellectum agentem vel possibilem ponere oportet, nisi æquivocè.)

Respondeo dicendum, quòd necessitas ponendi intellectum possibilem in nobis fuit propter hoc quòd nos invenimur quandoque intelligentes in potentia et non in actu : unde oportet esse quamdam virtutem quæ sit in potentia ad intelligibilia, ante ipsum *intelligere*, sed educitur in actum eorum, cùm sit sciens, et ulteriùs cùm sit considerans : et hæc virtus vocatur *intellectus possibilis*. Necessitas autem ponendi intellectum agentem fuit quia naturæ rerum materialium, quas non intelligimus, non subsistunt extra animam immateriales et intelligibiles in actu, sed sunt solùm intelligibiles in potentia, extra animam existentes; et ideo oportuit esse aliquam virtutem quæ faceret illas naturas intelligibiles actu : et hæc virtus dicitur *intellectus agens* in nobis. Utraque autem necessitas deest in angelis, quia neque sunt quandoque intelligentes in potentia tantùm, respectu eorum quæ naturaliter intelligunt; neque intelligibilia eorum sunt intelligibilia in potentia,

choses immatérielles. On ne peut donc leur attribuer qu'improprement, en abusant des termes, un intellect potentiel et un intellect actuel.

Je réponds aux arguments : 1° Le Philosophe attribue les deux puissances dont il parle uniquement aux choses qui sont produites par une cause étrangère; il suffit de le lire pour s'en convaincre. Or la connoissance de l'ange n'est pas produite de cette manière, mais elle existe naturellement. On ne doit donc pas, répétons-le, donner aux esprits célestes un double intellect, l'un potentiel et l'autre actuel.

2° Le propre de l'intellect agent est d'illuminer, non pas un autre intellect, mais les choses intelligibles en puissance en les rendant intelligibles en acte par l'abstraction; puis ce qui caractérise l'intellect potentiel, c'est qu'il ne connoît pas les choses naturelles et qu'il peut les connoître. Qu'un ange donc illumine un autre ange, ou qu'il soit éclairé lui-même sur les mystères surnaturels, cela n'appartient ni à l'intellect actuel ni à l'intellect potentiel. Si l'on veut à toute force employer ces termes, c'est un abus de langage; mais nous ne disputerons pas sur les mots.

ARTICLE V.

Les anges ont-ils seulement la connoissance intellectuelle?

Il paroît que les anges n'ont pas seulement la connoissance intellectuelle. 1° Saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, VIII, 3 : « Il y a dans les anges une vie qui connoît et sent. » Donc les anges ont la sensation.

2° On lit dans saint Isidore, *De summo bono*, XII : « Les anges savent

---

sed in actu : intelligunt enim primò et principaliter res immateriales (ut infrà patebit). Et ideo non potest in eis esse *intellectus agens* et *possibilis* nisi æquivocè.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus intelligit illa duo esse in omni natura in qua contingit esse *generari* vel *fieri*, ut ipsa verba demonstrant (1). In angelo autem non generatur scientia, sed naturaliter adest : unde non oportet ponere in eo *agens* et *possibile*.

Ad secundum dicendum, quòd intellectûs agentis est illuminare, non quidem alium intelligentem, sed intelligibilia in potentia, in quantum per abstractionem facit ea intelligibilia actu; ad intellectum autem possibilem pertinet esse in potentia respectu naturalium cognoscibilium, et quandoque fieri in actu. Unde quòd angelus illuminat angelum, non pertinet ad rationem intellectûs agentis; neque ad rationem intellectûs possibilis pertinet quòd illuminatur de supernaturalibus mysteriis, ad quæ cognoscenda quandoque est in potentia. Si quis autem velit hæc vocare *intellectum agentem* et *possibilem*, æquivocè dicet, nec de nominibus est curandum.

ARTICULUS IV.

Utrùm in angelis sit sola intellectiva cognitio.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd in angelis non sit sola intellectiva cognitio. Dicit enim Augustinus, VIII. *de Civit. Dei*, cap. 3, quòd « in angelis est vita quæ intelligit et sentit. » Ergo in eis est potentia sensitiva.

2. Præterea, Isidorus dicit quòd « angeli multa noverunt per experientiam. » Experientia

(1) Sic enim ibi plenè : *Quoniam autem in omni natura est aliquid, hoc quidem materia unicuique generi, nempe id quod est omnia illa in potentia, et alterum quod causa et factivum; scilicet illud quod omnia facit, sicut ad materiam se ars habet.* Quæ ad naturam tantùm generabilem vel factibilem spectant.

(2) De his etiam infrà, qu. 79, art. 1 ad 3; et qu. 16, de malo, art. 1 ad 14.

beaucoup des choses par expérience. » Or l'expérience se forme de souvenirs multipliés, comme le remarque le Philosophe : donc les anges ont la mémoire.

3° L'Aréopagite écrit, *De div. Nom.*, IV : « Les démons ont une fantaisie déréglée. » Or la fantaisie appartient à l'imagination : donc les démons ont cette dernière faculté; et nous devons en dire autant des bons anges, puisqu'ils partagent leur nature.

Mais nous lisons dans saint Grégoire, *Hom. de Ascens.* : « L'homme a la sensation avec la brute, et l'intelligence avec l'ange. »

(Conclusion. — Puisque les anges sont de purs esprits, dégagés de toute matière et non revêtus d'un corps naturel, ils n'ont pour toutes facultés que l'intelligence et la volonté, et c'est pour cela qu'on les appelle *intelligences* et *esprits*.)

Il faut dire ceci : L'ame humaine a deux sortes de force. Les unes exercent leurs opérations par les organes et sont les actes de certaines parties du corps : ainsi la vue et l'ouïe, qui s'accomplissent dans l'œil et dans l'oreille; les autres n'exercent pas leurs opérations par les organes et ne sont point les actes de certaines parties du corps : telles l'intelligence et la volonté. Or les anges n'ont point, comme nous l'avous vu précédemment, de corps qui leur soient naturellement unis; ils ne peuvent donc avoir, de toutes les forces de l'ame, que les deux facultés nommées tout à l'heure, l'intelligence et la volonté. C'est ce qu'enseigne le Commentateur d'Aristote : « On distingue dans les substances séparées, dit-il en propres termes, l'intelligence et la volonté. » Il convenoit d'ailleurs, pour la perfection de l'univers, que les plus élevés des êtres spirituels fussent entièrement intellectifs, et non-seulement en partie, comme notre ame. C'est pour cela qu'on donne aux anges, ainsi que nous l'avons déjà dit, le nom d'*intelligence* et d'*esprits*.

---

autem fit ex multis memoriis, ut dicitur in I. *Metaph* (cap. 1). Ergo in eis est etiam memorativa potentia.

3. Præterea, Dionysius dicit IV. cap. *De div. Nomin.*, quòd « in dæmonibus est phantasia proterva. » Phantasia autem ad vim imaginativam pertinet : ergo in dæmonibus est vis imaginativa. Et eadem ratione in angelis, quia sunt ejusdem naturæ.

Sed contra est, quod Gregorius dicit in *Homil. de Ascensione* (vel XXIX, in Evang.), quòd « homo sentit cum pecoribus (vel cum animalibus), et intelligit cum angelis. »

(Conclusio. — Cùm angeli sint immateriales à corpore penitus abstracti, ac non habeant corpora naturaliter sibi unita, in eis solùm intellectus et voluntas ex potentiis cognoscitivis dicitur, ac ex hoc vocantur *intellectus* et *mentes*.)

Respondeo dicendum, quòd in anima nostra sunt quædam vires, quarum operationes per organa corporea exercentur, et hujusmodi vires sunt actus quarumdam partium corporis, sicut visus est in oculo, et auditus in aure : quædam verò vires animæ nostræ sunt quarum operationes per organa corporea non exercentur, ut intellectus et voluntas; et hujusmodi non sunt actus aliquarum partium corporis. Angeli autem non habent corpora sibi naturaliter unita, ut ex suprà dictis patet; unde de viribus animæ non possunt eis competere nisi intellectus et voluntas. Et hoc etiam Commentator dicit XII. *Metaphys.*, quòd « substantiæ separatæ dividuntur in intellectum et voluntatem. » Et hoc convenit ordini universi, ut suprema creatura intellectualis sit totaliter intellectiva, et non secundùm partem, ut anima nostra. Et propter hoc etiam angeli vocantur *intellectus* et *mentes*, ut suprà dictum est (art. 3).

On peut répondre aux arguments de deux manières. D'abord les textes allégués sont conçus dans l'opinion de ceux qui revêtent les anges et les démons de corps naturels. Saint Augustin fait souvent allusion, dans ses ouvrages, à ce sentiment, mais il n'entend point le défendre; au contraire, il dit, *De Civit. Dei*, XXI, 10 : « Il faut s'épargner, dans cette question, le labeur de pénibles recherches (1). » Ensuite ces passages, et d'autres semblables, doivent s'entendre figurément. Comme les sens perçoivent les choses qui s'y rapportent, la langue latine dit que l'esprit *sent*, quand elle veut exprimer certaines de ses perceptions, et c'est de là qu'est venu le mot *sententia* (2).

On attribue l'expérience aux anges par similitude de l'objet et non par analogie des facultés; car c'est la connoissance des choses individuelles qui forme l'expérience dans les êtres intelligents, mais les esprits célestes ne connoissent pas ces choses, comme l'homme, par les sens.

Ils ont aussi la partie de la mémoire que saint Augustin met dans l'esprit, mais ils n'ont pas celle qui appartient à l'ame sensitive.

(1) L'illustre docteur recherche comment les flammes de l'enfer peuvent agir sur les malins esprits : « Car c'est le même feu, dit-il, qui doit s'attacher aux hommes et aux démons, suivant cette parole de Jésus-Christ : « Retirez-vous de moi, maudits; allez au feu éternel, préparé pour le diable et ses anges. » Et il continue : « Si les démons, comme plusieurs hommes doctes le pensent, ont des corps d'une certaine nature, formés de cet air épais et humide dont le souffle du vent fait sentir la vibration, la difficulté disparoît. Comment cet élément particulier pourroit-il causer l'impression du feu, s'il ne pouvoit la recevoir? Car, pour brûler, il faut qu'il brûle lui-même; il rend l'effet qu'il subit. Mais si l'on nie les corps des démons, il faut s'épargner sur ce point le labeur de pénibles recherches ou les luttes d'une discussion opiniâtre. Pourquoi ne dirions-nous pas que les esprits incorporels peuvent souffrir d'une manière très-réelle, quoique merveilleuse, les tortures du feu, puisque l'esprit de l'homme, assurément incorporel, peut être maintenant enfermé dans des membres corporels, et pourra plus tard leur être réuni par des liens indissolubles? Si donc ils sont incorporels, les esprits des démons, ou plutôt les esprits-démons, quoique sans corps, seront attachés pour leur supplice à des feux corporels. » Quoi qu'en disent Valentia, le P. Petau et d'autres, saint Augustin n'affirme pas, comme le remarque notre auteur, que les démons ont des corps; il semble pencher vers cette opinion, mais il ne se prononce pas formellement, catégoriquement.

(2) Le latin *sentire* se prend dans le sens de *penser, être d'avis, percevoir, voir, connoître*. Dans notre langue, le mot *sentiment*, même celui de *sens*, veut dire aussi *opinion, manière de voir, jugement*. — Au reste, saint Augustin semble n'attribuer qu'aux démons « la vie qui connoît et sent. » Voir *De summo bono*, V, 12.

Ad ea verò quæ in contrarium objiciuntur, potest dupliciter responderi. Uno modo quòd authoritates illæ loquuntur secundùm opinionem illorum qui posuerunt angelos et dæmones habere corpora naturaliter sibi unita. Qua opinione frequenter Augustinus in libris suis utitur, licèt eam asserere non intendat : unde dicit, XXI. *de Civit. Dei*, quòd « super hac inquisitione non est multùm laborandum. » Alio modo potest dici quòd authoritates illæ et consimiles sunt intelligendæ per quamdam similitudinem : quia cùm sensus certam apprehensionem habeat de proprio sensibili, est in usu loquentium ut etiám secundùm certam apprehensionem intellectûs aliquid sentire dicamur; unde etiam *sententia* nominatur.

Experientia verò angelis attribui potest per similitudinem cognitorum, et non per similitudinem virtutis cognoscitivæ : est enim in nobis experientia, dum singularia per sensum cognoscimus; angeli autem singularia cognoscunt, ut infrà patebit (qu. 57), sed non per sensum. Sed tamen memoria in angelis potest poni, secundùm quod ab Augustino lib. X *de Trin.*, cap. 11, ponitur in mente, licèt non possit eis competere secundùm quòd ponitur pars animæ sensitivæ.

Enfin, comme les mauvais anges se trompent dans l'appréciation du bien véritable, on dit qu'ils ont la fantaisie déréglée; car cette faculté nous jette aussi nous-mêmes dans l'erreur; elle nous attache souvent, ainsi qu'on le voit dans le sommeil et dans l'aliénation mentale, aux apparences comme à la réalité des choses.

QUESTION LV.

Du moyen de la connoissance des anges.

Il faut maintenant rechercher par quel moyen les anges connoissent les choses.

On demande sur ce point : 1° Les anges connoissent-ils tout par leur substance? 2° Les anges connoissent-ils par des espèces reçues des choses? 3° Les anges superieurs connoissent-ils par des images plus générales que les anges inferieurs?

ARTICLE I.

Les anges connoissent-ils tout par leur substance?

Il paroît que les anges connoissent tout par leur substance. 1° Saint Denis dit, *De div. Nom.*, VII : « Les anges connoissent, selon la propre nature de leur esprit, les choses de la terre. » Or la nature des anges ne diffère pas de leur essence : donc les anges connoissent les choses par leur essence.

Similiter dicendum quòd *phantasia proterva* attribuitur dæmonibus ex eo quòd habent falsam practicam existimationem de vero bono : deceptio autem in nobis propriè fit secundùm phantasiam, per quam interdum similitudinibus rerum inhæremus, sicut rebus ipsis, ut patet in dormientibus et amentibus.

QUÆSTIO LV.

De medio cognitionis angelicæ, in tres articulos divisa.

Consequenter quæritur de medio cognitionis angelicæ.

Et circa hoc quæruntur tria : 1° Utrùm angeli cognoscant omnia per suam substantiam, vel per aliquas species. 2° Si per species, utrùm per species connaturales, vel per species à rebus acceptas. 3° Utrùm angeli superiores cognoscant per species magis universales quàm inferiores.

ARTICULUS I.

*Utrùm angeli cognoscant **omnia per suam** substantiam.*

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd angeli cognoscant omnia per suam substantiam. Dicit enim Dionysius VII, cap. *De div. Nom.*, quòd « angeli sciunt ea quæ sunt in terra, secundùm propriam naturam mentis. » Sed natura angeli est ejus essentia : ergo angelus per suam essentiam res cognoscit.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 12, art. 3 ad 5; ut et III, *Sent.*, dist. 14, art. 1, quæstiunc. 2, tum in corp., tum ad 1.

2° Le Philosophe écrit cette parole, *Meth.*, XII : « Dans les êtres immatériels, le connoissant est la même chose que le connu. » Or le connu ne diffère pas du moyen de la connoissance. Donc dans les êtres immatériels, tels que sont les anges, le moyen de la connoissance est la substance même du connoissant.

3° Le contenant donne au contenu son mode d'être. Or les anges ont une nature intellectuelle : donc tout ce qui est en eux y est d'une manière intelligible. Mais tout est dans les anges ; car les êtres inférieurs sont dans les êtres supérieurs essentiellement, et les êtres supérieurs sont dans les êtres inférieurs par participation ; ce qui fait dire à l'Aréopagite que « Dieu rassemble les êtres dans les êtres, » que « tout est en tout. » Donc les anges connoissent tout par leur substance.

Mais l'auteur que nous venons de nommer, saint Denis écrit, *De div. Nom.*, IV : « Les anges sont éclairés par les espèces des choses (1). » Donc ils connoissent par ces espèces, et non par leurs substances.

(Conclusion. — Les anges ne connoissent pas tout par leur essence, comme Dieu, mais par les espèces qu'ils renferment.)

Il faut dire ceci : le moyen de la connoissance n'est autre chose que la forme de l'intelligenc; car la forme est ce par quoi l'agent opère. Et pour que la puissance soit parfaitement remplie par la forme, il faut que la forme renferme toutes les choses auxquelles s'étend la puissance : ainsi la forme ne remplit pas, dans les choses corruptibles, la puissance de la matière parfaitement, parce que la puissance de la matière s'étend à plus

(1) La version dont s'est servi saint Thomas porte : « Angeli illuminantur rationibus rerum. » C'est la traduction du grec : « Οἰκείους ἐλλάμπονται λόγους ; » seulement le connotatif οἰκείους est omis. Un traducteur plus récent dit : « Eorum quæ sunt rationes discunt divinâ sibi accommodatâ illustratione. » Un autre encore : « Cognoscunt res divinis illustrationibus sibi accommodatis. » Ces deux dernières versions justifieroient la nôtre, si l'on trouvoit qu'elle ne porte pas en elle-même sa justification. D'ailleurs nous l'avons dit et nous le répétons une fois pour toutes : raisons des choses, espèces, formes, similitudes, images, idées, sont autant de termes synonymes.

---

2. Præterea, secundùm Philosophum in XII. *Metaphys.*, et in III. *de Anima*, « in his quæ sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur. » Id autem quod intelligitur, est idem intelligenti ratione ejus quo intelligitur. Ergo in his quæ sunt sine materia, sicut sunt angeli, id quo intelligitur, est ipsa substantia intelligentis.

3. Præterea, omne quod est in altero, est in eo per modum ejus in quo est. Sed angelus habet naturam intellectualem : ergo quicquid est in ipso, est in eo per modum intelligibilem. Sed omnia sunt in eo, quia inferiora in entibus sunt in superioribus essentialiter ; superiora verò sunt in inferioribus participativè ; et ideo dicit Dionysius IV. cap. *De divin. Nomin.*, quòd « Deus tota in totis congregat, » id est, « omnia in omnibus. » Ergo angelus omnia in sua substantia cognoscit.

Sed contra est, quod Dionysius dicit in eodem capite, quòd « angeli illuminantur rationibus rerum. » Ergo cognoscunt per rationes rerum, et non per propriam substantiam.

(Conclusio. — Angelus non cognoscit omnia per essentiam suam sicut Deus, sed per similitudines superadditas.)

Respondeo dicendum, quòd illud quo intellectus intelligit, comparatur ad intellectum intelligentem, ut forma ejus, quia forma est quo agens agit. Oportet autem ad hoc quòd potentia perfectè compleatur per formam, quòd omnia contineantur sub forma, ad quæ potentia se extendit ; et inde est quòd in rebus corruptibilibus forma non perfectè complet potentiam materiæ, quia potentia materiæ ad plura se extendit, quàm sit continentia formæ hujus vel

de choses que n'en contient la forme de tel ou tel être corporel. Or la puissance intellective de l'ange s'étend à l'intellection de toutes les choses, car l'entendement a pour objet le vrai ou l'être universel; mais l'essence de l'ange ne renferme pas toutes choses en elle, puisqu'elle est bornée par le genre et par l'espèce. L'essence divine seule a le privilége, parce qu'elle est seule infinie, de renfermer parfaitement toutes les choses; Dieu peut donc seul tout connoître par son essence, mais l'ange ne peut connoître tout de cette manière : il faut que son intelligence soit complétée par les espèces dans la connoissance des choses (1).

Je réponds aux arguments : 1° Lorsque l'Aréopagite dit : « Les anges connoissent selon leur nature, » le mot *selon* n'annonce pas le moyen, mais le principe de la connoissance; il ne dénote pas les espèces intelligibles, mais l'intelligence, que l'ange possède selon sa nature.

2° Si, d'après le Philosophe, le sens en acte est le sensible en acte, ce n'est pas que la faculté sensitive soit elle-même l'image sensible qui est en elle, mais c'est que ces deux choses n'en font qu'une, comme l'acte et la puissance. De même on dit que le connoissant en acte est le connu en acte, non pas que la substance de l'intelligence soit elle-même l'image par laquelle elle connoît, mais parce que cette image est sa forme. Or quand le Stagyrite dit : « Dans les êtres immatériels, le connoissant est la même chose que le connu, » c'est comme s'il disoit : « Le connoissant en acte est le connu en acte. » Car lorsqu'une chose est connue en acte, elle a une forme immatérielle (2).

3° Les choses qui sont inférieures ou supérieures à l'ange sont dans sa

(1) L'Etre immense, universel, absolu, renferme tout; les choses sont, comme nous l'a dit souvent le prince des docteurs, plus parfaitement en lui qu'en elles-mêmes. Dieu n'a donc pas besoin de recevoir des images extérieures pour les connoître, il trouve dans son essence leurs similitudes les plus parfaites, il les voit en se voyant lui-même. Mais l'ange, borné, limité, parce qu'il est une créature, ne renferme pas tous les êtres; il ne les voit donc pas tous en considérant son essence; il en est qu'il ne peut connoître que par leurs espèces ou leurs images.

(2) Cette terminologie est d'Aristote. Toutes les fois que nous rencontrons un passage

illius. Potentia autem intellectiva angeli se extendit ad intelligendum omnia, quia objectum intellectûs est *ens* vel *verum commune*, ipsa autem essentia angeli non comprehendit in se omnia, cùm sit essentia determinata ad genus et ad speciem. Hoc autem proprium est essentiæ divinæ, quæ infinita est, ut in se simpliciter omnia comprehendat perfectè. Et ideo solus Deus cognoscit omnia per suam essentiam; angelus autem per suam essentiam non potest omnia cognoscere, sed oportet intellectum ejus aliquibus speciebus perfici ad res cognoscendas.

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm dicitur « angelum secundùm suam naturam res cognoscere, » ly *secundùm* non determinat medium cognitionis, quod est similitudo cogniti; sed virtutem cognoscitivam, quæ convenit angelo secundùm suam naturam.

Ad secundum dicendum, quòd sicut sensus in actu est sensibile in actu, ut dicitur in II. *de Anima* (non ita quòd ipsa vis sensitiva sit ipsa similitudo sensibilis quæ est in sensu, sed quia ex utroque fit unum, sicut ex actu et potentia); ita intellectus in actu dicitur esse intellectum in actu, non quòd substantia intellectûs sit ipsa similitudo per quam intelligit, sed quia illa similitudo est forma ejus. Idem est autem quod dicitur : « In his quæ sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur, » ac si diceretur quòd « intellectus in actu est intellectum in actu. » Ex hoc enim aliquid est intellectum in actu, quòd est immateriale.

Ad tertium dicendum, quòd ea quæ sunt infra angelum et ea quæ sunt supra ipsum, sunt

substance d'une certaine façon : elles n'y sont point parfaitement par leurs similitudes particulières, car l'essence angélique, étant limitée, se distingue individuellement de toute autre; mais elles y sont par leur similitude générale. Au contraire, toutes les choses sont dans l'essence divine parfaitement, par leurs similitudes particulières; elles y sont comme dans la cause première et universelle, de laquelle procède tout ce qu'il y a de particulier et de général dans tous les êtres. Dieu a donc par son essence un connoissance spéciale de toutes les choses; mais l'ange ne les connoît par sa substance que d'une manière générale.

ARTICLE II.

Les anges connoissent-ils par des espèces reçues des choses?

Il paroît que les anges connoissent par des espèces reçues des choses. 1° Les choses ne peuvent être connues que par leurs similitudes existant dans l'intelligence. Or les similitudes existant dans l'intelligence sont, ou l'exemplaire qui produit son objet, ou l'image représentative qui est au contraire produite par son objet; car la connoissance est nécessairement ou la cause ou l'effet du connu. Or la connoissance des anges n'est pas la cause des choses qui existent dans la nature : la connoissance de Dieu seule les produit. Donc les espèces par lesquelles connoissent les anges sont reçues des choses.

2° L'intelligence de l'ange a plus de pénétration et d'efficace que l'intelligence de l'homme. Or l'homme tire les espèces intelligibles des images sensibles. Donc les anges peuvent tirer des espèces même des

comme celui qu'on vient de lire, nous entendons certains lecteurs crier au barbare. Assurément nous n'avons ni besoin ni envie de défendre le Philosophe grec; mais avant de nous draper dans notre manteau, songeons que l'humanité n'a pas huit hommes à comparer à ce *barbare*, et que la plus belle langue qu'elle ait jamais parlée étoit la sienne.

---

quodammodo in substantia ejus, non quidem perfectè, neque secundùm propriam rationem, cùm angeli essentia (finita existens) secundùm propriam rationem ab aliis distinguatur, sed secundùm quamdam rationem communem. In essentia autem Dei sunt omnia perfectè, et secundùm propriam rationem, sicut in prima et universali virtute operativa, à qua procedit quicquid est in quacunque re vel proprium vel commune. Et ideo Deus per essentiam suam habet propriam cognitionem de rebus omnibus; non autem angelus, sed solam communem.

ARTICULUS II.

Utrùm angeli intelligant per species à rebus acceptas.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd angeli intelligant per species rebus acceptas. Omne enim quod intelligitur, per aliquam sui similitudinem in intelligente, intelligitur. Similitudo autem alicujus in altero existens, aut est ibi per modum exemplaris, ita quòd illa similitudo sit causa rei; aut est ibi per modum imaginis, ita quòd sit causata à re; oportet enim quòd omnis scientia intelligentis vel sit causa rei intellectæ, vel causata à re. Sed scientia angeli non est causa rerum existentium in natura, sed sola divina scientia. Ergo oportet quòd omnes species per quas intelligit intellectus angelicus, sint à rebus acceptæ.

2. Præterea, lumen angelicum est fortius quàm lumen intellectûs agentis in anima. Sed lumen intellectûs agentis abstrahit species intelligibiles à phantasmatibus. Ergo lumen intellectûs angelici potest abstrahere species etiam ab ipsis rebus sensibilibus; et ita nihil prohibet

(1) De his etiam infrà, qu. 89, art. 3; et II. *Sent.*, dist. 3, qu. 3, art. 1; et qu. 8, de verit., art. 9; et *Contra Gent.*, lib. II, cap. 92 et 94; et *Opusc.* III, cap. 224.

choses corporelles; donc rien ne nous empêche de dire qu'ils connoissent par des espèces reçues des choses.

3° Quand les espèces ne proviennent pas des objets sensibles, elles se rapportent indifféremment aux choses présentes et aux choses éloignées. Si donc les anges ne connoissoient point par des espèces reçues des objets, leur connoissance se rapporteroit aux choses éloignées tout aussi bien qu'aux choses présentes; et dès-lors, qu'on nous le dise, à quoi leur serviroit le mouvement local?

Mais l'Aréopagite dit, *De div. Nom.*, VII : « Les anges ne reçoivent la connoissance ni des choses matérielles, ni des sens. »

(Conclusion. — Puisque les anges n'ont pas de corps, ils ne connoissent point par des espèces reçues des choses, mais par des espèces innées.)

Il faut dire ceci : les espèces par lesquelles connoissent les anges ne proviennent pas des choses, mais elles leur sont naturelles. Il faut distinguer les substances spirituelles de la même manière et dans le même ordre que se distinguent les substances matérielles. Les corps supérieurs ont, par le fait de la nature, leur puissance entièrement développée par la forme; mais, dans les corps inférieurs, la puissance de la matière n'est pas totalement développée par la forme, puisqu'elle en change incessamment sous l'action des causes multiples. Semblablement les intelligences inférieures, c'est-à-dire les ames humaines n'ont pas leur puissance complétée naturellement; elles vont la complétant par des progrès successifs en empruntant aux choses des espèces intelligibles. Mais dans les intelligences supérieures, je veux dire dans les anges, la puissance est naturellement complétée par des espèces innées; car elles ont dans leur constitution des espèces intelligibles représentant tout ce qu'elles

---

dicere quòd angelus intelligat per species à rebus acceptas.

3. Præterea, species quæ sunt in intellectu, indifferenter se habent ad præsens et distans, nisi quatenus à rebus sensibilibus accipiuntur. Si ergo angelus non intelligit per species à rebus acceptas, ejus cognitio indifferenter se haberet ad propinqua et distantia : et ita frustra secundùm locum moveretur.

Sed contra est, quod Dionysius dicit VII. cap. *De div. Nomin.*, quòd « angeli non congregant divinam cognitionem à rebus divisibilibus aut à sensibus (1).

(Conclusio. — Angeli, cùm à corporibus sint abstracti, non intelligunt per species à rebus acceptas, sed per species sibi naturaliter congenitas.)

Respondeo dicendum, quòd species per quas angeli intelligunt non sunt à rebus acceptæ, sed eis connaturales. Sic enim oportet intelligere distinctionem et ordinem spiritualium substantiarum, sicut est distinctio et ordo corporalium. Suprema autem corpora habent potentiam in sui natura totaliter perfectam per formam; in corporibus autem inferioribus potentia materiæ non totaliter perficitur per formam, sed accipit nunc unam, nunc aliam formam ab aliquo agente. Similiter et inferiores substantiæ intellectivæ (scilicet animæ humanæ) habent potentiam intellectivam non completam naturaliter; sed completur in eis successivè, per hoc quòd accipiunt species intelligibiles à rebus. Potentia verò intellectiva in substantiis spiritualibus superioribus (id est in angelis), naturaliter completa est per species intelligibiles connaturales, in quantum habent species intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda quæ naturaliter cognoscere possunt.

(1) Ut ex manuscr. et ex Dionysii textu reponendum est; non *à sensibilibus*, ut in impressis passim et gothicis.

peuvent connoître par leurs facultés naturelles. Et ce que nous disons là trouve sa preuve dans le mode d'être qui distingue ces deux sortes de substances. Les esprits inférieurs (les ames) ont un être sujet à la matière, puisqu'ils sont les formes des organes; ils doivent donc recevoir des corps et par les corps leur perfection intellectuelle; car, s'il en étoit autrement, pourquoi seroient-ils enveloppés de cette enveloppe grossière (1)? Mais les esprits supérieurs (les anges) sont dégagés de tout corps, ils sont affranchis de toute matière, ils subsistent dans un être spirituel; ils acquièrent donc leur perfection intellectuelle par l'effusion des espèces qui représentent les êtres et que Dieu leur a données avec leur nature. Voilà ce qui fait dire à saint Augustin, *Sup. Gen. ad lit.*, II, 8 : « Les choses inférieures aux anges ont été créées dans la connoissance de ces esprits célestes, avant qu'elles le fussent en elles-mêmes, dans la nature des êtres (2). »

(1) Tel est l'ordre ordinaire des choses, telle est la condition naturelle de l'humanité. Cette loi a subi une exception (car les exceptions confirment la règle) à l'origine des temps. Le premier homme ne reçut ni des sens ni des choses sa perfection intellectuelle, mais Dieu mit dans son esprit les images du monde corporel : voilà ce que notre saint auteur nous apprendra plus tard, XCIV, 3 et IIIe p., LX, 2. Adam devoit prendre les rênes de la nature dès son entrée dans le monde; il ne pouvoit donc en dépendre d'aucune manière.

(2) Dès le commencement de cette question, notre saint auteur nous a dit que, dans les corps terrestres, la puissance n'est pas remplie, complétée, ni partant immobilisée par la forme. Il suffit d'ouvrir les yeux pour en trouver la preuve : ce papier, par exemple, ne peut-il pas redevenir tout ce qu'il a été, de l'étoffe, du fil, un végétal, puis du charbon, de l'eau, de l'air, puis un million de choses encore? Mais les corps célestes ne subissent point ces variations sans cesse renaissantes : ici la forme est fixe, stable, permanente, déterminée sans retour; le soleil reste le soleil, les planètes ne disparoissent pas pour aire place à d'autres planètes, les étoiles ne succèdent pas aux étoiles par génération. Voilà ce qu'entendent les anciens, quand ils disent que la matière sidérale est incorruptible.

Nous savons que les substances spirituelles se divisent en deux catégories semblables : les intelligences inférieures vont complétant leurs facultés par des espèces qu'elles empruntent aux corps; mais les intelligences supérieures ont, dès l'origine, leurs facultés perfectionnées par des espèces naturelles. Tout le monde a compris cela; mais que devons-nous entendre par ces espèces naturelles? Saint Thomas nous dira plus tard, I-II, VI, 5 *ad* 2 : « Une chose est naturelle dans deux cas : d'abord quand elle procède de la nature comme principe actif, et c'est ainsi que la caléfaction est naturelle au feu; ensuite quand elle dérive de la nature comme principe passif, c'est-à-dire quand elle a la capacité de recevoir l'action qui la fait naître, et c'est ainsi que le mouvement est naturel aux corps célestes. » Eh bien, les espèces intelligibles sont-elles naturelles aux anges de la première ou dela seconde manière?

Plusieurs théologiens, par exemple Valentia, répondent : « Les espèces intelligibles ont été créées par la même action que la nature angélique; Dieu a constitué cette nature de telle sorte qu'elle pût les produire; elles sont un principe actif, des propriétés, pour ainsi dire des

---

Et hoc etiam ex ipso modo essendi hujusmodi substantiarum apparet. Substantiæ enim spirituales inferiores (scilicet animæ) habent *esse* affine corpori, in quantum sunt corporum formæ; et ideo ex ipso modo essendi competit eis ut à corporibus et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur; alioquin frustra corporibus unirentur. Substantiæ verò superiores (id est angeli) sunt à corporibus totaliter absolutæ, immaterialiter, et in *esse* intelligibili subsistentes; et ideo suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem effluxum, quo à Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali natura. Unde Augustinus dicit, II *Super Gen. ad lit.*, cap. 8, quòd « cætera quæ infra angelos sunt ita causantur, ut priùs fiant in cognitione rationalis creaturæ, ac deinde in genere suo. »

Je réponds aux arguments : 1° Effectivement les similitudes des choses existent dans l'intelligence des esprits célestes, mais d'où viennent-elles? Des créatures? Non, sans doute; elles viennent de Dieu, qui est la cause des êtres et qui renferme leurs types exemplaires dès le commencement. C'est pour cela que saint Augustin dit encore, à l'endroit cité : « Comme l'idée par laquelle les choses sont faites existe dans le Verbe de Dieu avant que ces choses soient créées, ainsi la même idée est connue par les intelligences célestes avant qu'elle soit réalisée dans la créature. »

2° On ne peut aller d'un extrême à l'autre que par le milieu. Or l'être de la forme existant dans l'imagination est sans matière, mais elle n'est pas affranchie des conditions matérielles; elle forme le milieu entre l'être de la forme qui est dans la matière, et l'être de la forme qui est dans l'entendement dégagée par l'abstraction de la matière et des conditions

forces qui perçoivent les choses. » D'autres docteurs, parmi lesquels Ferrari, disent, au contraire : « Les espèces intelligibles sont dans les esprits célestes, non pas des propriétés actives, mais des modalités passives, non pas des causes, mais des effets; Dieu les a créées dans le même instant, mais non par la même action que la nature angélique; il a fait cette nature de telle manière qu'elle pût les recevoir, puis il y a répandu les images représentatives des êtres.

Sur quoi s'appuient ces deux sentiments? Les docteurs allèguent, à défaut de preuves rationnelles, des témoignages plus ou moins catégoriques. Les défenseurs de la première opinion citent principalement l'article, que nous étudions en ce moment, de saint Thomas. « Notre Maître à tous, dit Serre, *in Summ.*, LV, 2, enseigne clairement que les espèces intelligibles ont été produites par le même acte que la nature angélique; car il affirme que, dans les esprits supérieurs, la puissance intellectuelle est complétée par les espèces de la même manière que la puissance matérielle l'est par la forme dans les corps sidéraux; il déclare formellement que les anges acquièrent leur perfection intellectuelle par les espèces représentant les choses, et que Dieu leur a données avec leur nature. — On voit donc, conclut Capréole, *in* II, *Dist.* III, *qu.* 2 *ad* 8, que les espèces intelligibles découlent de l'essence comme les facultés de l'ame découlent de sa nature. » Et Cajetan formule la même conséquence dans ces termes, q. LIV, 4 : « Les espèces des anges dérivent de l'intime constitution de leur être, comme les propriétés des corps dérivent de leur nature. »

Ceux qui combattent ce sentiment citent à leur tour saint Thomas. Nous lirons plus tard ce passage dans la *Somme*, LXXXIX, 1, ad 3 : « Les ames séparées du corps ne connoissent point par des espèces innées, mais par des espèces qu'elles reçoivent de la lumière divine, ainsi que les reçoivent les autres substances spirituelles. » — Sur quoi Ferrari s'écrie, *Contra Gentes*, II, 93 : « Quoi de plus clair? Les formes intelligibles des esprits purs, aussi bien que celles des âmes dégagées du corps, proviennent de la lumière divine; elles n'ont donc pas leur principe dans la nature angélique. »

Voilà les pièces du procès, que le lecteur prononce. Nous nous contentons, pour nous, de poser une question : les anges pourroient-ils renfermer à la fois les espèces, je ne dis pas de tous les êtres existants et possibles, mais seulement des actions que doivent faire tous les hommes dans tous les lieux, dans tous les temps, pendant les siècles, durant l'éternité? Ne seroit-ce pas là d'ailleurs une multitude sans bornes, un nombre innombrable, un infini actuel?

Ad primum ergo dicendum, quòd in mente angeli sunt similitudines creaturarum, non quidem ab ipsis creaturis acceptæ, sed à Deo, qui est creaturarum causa, et in quo primo similitudines rerum existunt. Unde Augustinus dicit in eodem lib. et cap., quòd « sicut ratio, qua creatura conditur, prius est in verbo Dei quàm ipsa creatura quæ conditur; sic et ejusdem rationis cognitio priùs fit in creatura intellectuali, ac deinde est ipsa conditio creaturæ. »

Ad secundum dicendum, quòd de extremo ad extremum non pervenitur nisi per medium. *Esse* autem formæ in imaginatione (quod est quidem sine materia, non tamen sine materialibus conditionibus), medium est inter *esse* formæ quæ est in materia, et *esse* formæ quæ est in intellectu

matérielles. Si grande donc que soit l'énergie de leur intelligence, les anges ne pourroient amener les formes matérielles à l'être intelligible, sans les amener d'abord à l'être des formes imaginaires; mais cela leur est impossible, puisqu'ils n'ont pas l'imagination, comme nous l'avons vu. Et quand ils auroient le pouvoir de saisir les choses matérielles pour en abstraire des espèces intelligibles, ils ne le feroient pas; car ils n'ont pas besoin d'aller chercher les images représentatives dans les corps, puisqu'ils les possèdent dans leur nature.

3° Il est vrai que la connoissance des anges se rapporte aussi bien aux choses éloignées qu'aux choses présentes; mais il ne s'ensuit pas que leur mouvement soit inutile. Pourquoi donc se transportent-ils d'un lieu dans un autre? Pour acquérir des connoissances? Non, mais pour agir là où ils n'étoient pas auparavant.

ARTICLE III.

Les anges supérieurs connoissent-ils par des espèces plus générales que les anges inférieurs.

Il paroît que les anges supérieurs ne connoissent pas par des espèces plus générales que les anges inférieurs. 1° Le général est abstrait des choses particulières. Or les anges ne connoissent point par des espèces abstraites des choses : donc on ne peut dire que leurs espèces intelligibles sont plus ou moins générales.

2° Ce qui est connu en particulier est plus parfaitement connu que ce qui l'est en général; car la connoissance en général est comme un moyen terme entre la puissance et l'acte (1). Si donc les anges supérieurs con-

(1) Entre la connoissance purement possible et la connoissance existante, entre l'intelligence qui peut savoir et l'intelligence qui sait.

per abstractionem à materia et à conditionibus materialibus. Unde quantumcunque sit potens intellectus angelicus, non posset formas materiales reducere ad *esse* intelligibile, nisi prius reduceret eas ad *esse* formarum imaginatarum; quod est impossibile, cùm careat imaginatione, ut dictum est. Dato etiam quòd posset abstrahere species intelligibiles à rebus materialibus, non tamen abstraheret, quia non indigeret eis, cùm habeat species intelligibiles connaturales.

Ad tertium dicendum, quòd cognitio angeli indifferenter se habet ad distans et propinquum secundùm locum; non tamen propter hoc motus ejus localis est frustra : non enim movetur localiter ad cognitionem accipiendam, sed ad operandum aliquid in loco.

ARTICULUS III.

Utrùm superiores angeli intelligant per species magis universales quàm inferiores.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd superiores angeli non intelligant per species magis universales quàm inferiores. Universale enim esse videtur quod à particularibus abstrahitur. Sed angeli non intelligunt per species à rebus abstractas : ergo non potest dici quòd species intellectùs angelici sint magis vel minùs universales.

2. Præterea, quod cognoscitur in speciali, perfectiùs cognoscitur quàm quod cognoscitur in universali, quia cognoscere aliquid in universali est quodammodo medium inter poten-

(1) De his etiam in II. *Sent.*, dist. 3, qu. 3, art. 2; et *Contra Gent.*, lib. II, cap. 96; et qu. 8, de verit., art. 10; et *Opusc.* III, cap. 78; et in lib. *De causis*, lect. 4, col. 4 et 5; et lect. 10, col. 2 et 3.

noissoient par des espèces plus générales que celles qui produisent la connoissance dans les anges inférieurs, il s'ensuivroit que la science des premiers est moins parfaite que la science des derniers, ce qui ne peut s'admettre.

3° La même chose ne peut être la similitude propre de plusieurs. Or si l'ange supérieur connoissoit, par une seule forme générale, des choses différentes que l'ange inférieur connoît par plusieurs formes particulières, il n'emploieroit qu'une seule forme générale pour connoître des choses diverses. Donc il ne pourroit les connoître toutes d'une manière propre, spéciale : conséquence qui doit être rejetée.

Mais on lit dans saint Denis, *Cœlest. Hierarchia*, XII : « La science des anges supérieurs est plus générale que celle des anges inférieurs; » et dans le *Livre des Causes*, X : « Les anges supérieurs ont des formes intelligibles plus générales (1). »

(Conclusion. — Plus les anges sont supérieurs, plus ils connoissent par des espèces générales.)

Il faut dire ceci : il y a des êtres supérieurs parce qu'ils sont plus près de l'unité suprême. Dieu a la plénitude de la connoissance dans une seule chose, savoir dans son essence infinie, par laquelle il connoît tout. Cette plénitude intellectuelle a moins de perfection, moins de simplicité, moins d'unité dans les créatures. Ce donc que Dieu connoît par une seule

(1) Voici le passage en entier : « Toute intelligence est pleine de formes. Mais, parmi les intelligences, les unes ont des formes plus générales, et les autres des formes moins générales. Les formes unes et simples dans les intelligences supérieures sont multiples et divisées dans les intelligences inférieures. Les premières intelligences ont une grande vertu, parce que leur unité est resserrée par des nœuds étroits; mais les secondes ont une vertu débile, parce que leur unité est relâchée. Les intelligences près de la vérité pure ont moins d'étendue et plus de force; mais les intelligences éloignées de la pure vérité ont plus d'étendue et moins de force. La vertu intelligible dérive de la vérité pure; à mesure qu'elle s'éloigne de sa source, elle va, semblable à la lumière, s'élargissant toujours et perd en intensité ce qu'elle gagne en étendue.

---

tiam et actum. Si ergo angeli superiores cognoscunt per formas magis universales quàm inferiores, sequitur quòd angeli superiores habeant scientiam magis imperfectam quàm inferiores : quod est inconveniens.

3. Præterea, idem non potest esse propria ratio multorum. Sed si angelus superior cognoscat per unam formam universalem diversa, quæ inferior angelus cognoscit per plures formas speciales, sequitur quòd angelus superior utitur unâ formâ universali ad cognoscenda diversa. Ergo non poterit habere propriam cognitionem de utroque : quod videtur inconveniens.

Sed contra est, quod dicit Dionysius, XII. cap. *Angelicæ* (sive *cœlestis*) *hierarch.*, quòd « superiores angeli participant scientiam magis in universali, quàm inferiores; » et in lib. *de Causis* dicitur, proposit. X, quòd « angeli superiores habent formas magis universales. »

(Conclusio. — Angeli quantò superiores sunt, tantò per species universaliores intelligunt.)

Respondeo dicendum, quòd ex hoc sunt in rebus aliqua superiora, quòd sunt uni primo (quod est Deus) propinquiora et similiora. In Deo autem tota plenitudo intellectualis cognitionis continetur in uno, scilicet in essentia divina, per quam Deus omnia cognoscit. Quæ quidem intelligibilis plenitudo in intelligibilibus creaturis inferiori modo et minùs simpliciter invenitur. Unde oportet quòd ea quæ Deus cognoscit per unum, inferiores intellectus cognoscant per multa; et tantò ampliùs per plura, quantò ampliùs intellectus inferior fuerit. Sic

chose, les intelligences inférieures le connoissent par plusieurs, par un nombre d'autant plus grand qu'elles sont plus inférieures. Plus donc un ange est supérieur, plus il peut connoître par un petit nombre d'espèces l'universalité des choses; il faut donc que ses formes intelligibles soient plus générales, il faut qu'elles embrassent un plus grand nombre d'objets. La loi que nous venons de constater s'observe dans l'homme. Il y en a qui ne peuvent saisir la vérité que lorsqu'elle leur est expliquée minutieusement, en détail, cela vient de la foiblesse de leur esprit; mais il en est d'autres qui, ayant plus d'énergie dans l'intelligence, saisissent un grand nombre de choses par un seul aperçu.

Je réponds aux arguments: 1° Le général est abstrait des choses particulières, quand l'intelligence reçoit la connoissance de ces choses. Au contraire, lorsque l'intelligence ne reçoit pas la connoissance des choses particulières, le général n'en est point abstrait; mais il les précède à certain égard, soit selon l'ordre des causes, comme les types universels dans le Verbe de Dieu, soit au moins selon l'ordre des essences, comme les espèces universelles dans l'intelligence angélique.

2° On peut envisager la connoissance en général sous une double face: du côté de l'objet, comme n'embrassant que l'essence universelle des choses; puis du côté du moyen, comme percevant à l'aide d'une seule espèce universelle plusieurs choses. Sous le premier rapport, la connoissance en général est imparfaite, car celui qui, par exemple, sait seulement que l'homme est un animal le connoît imparfaitement; sous le second point de vue, la connoissance en général est plus parfaite, car celui qui connoît en particulier plusieurs choses par un seul moyen les connoît plus parfaitement que celui qui ne peut les percevoir que par un grand nombre d'espèces.

3° La même chose ne peut être la similitude adéquate de plusieurs

---

igitur quantò angelus fuerit superior, tantò per pauciores species universalitatem intelligibilium apprehendere poterit; et ideo oportet quòd ejus formæ sint universaliores, quasi ad plura se extendentes unaquæque earum. Et hoc per exemplum aliqualiter in nobis perspici potest. Sunt enim quidam qui veritatem intelligibilem capere non possunt, nisi eis particulatim per singula explicetur, et hoc ex debilitate intellectûs eorum contingit; alii verò, qui sunt fortioris intellectûs, ex paucis multa capere possunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd accidit universali ut à singularibus abstrahatur, in quantum intellectus illud cognoscens à rebus cognitionem accipit. Si verò sit aliquis intellectus à rebus cognitionem non accipiens, universale ab eo cognitum non erit abstractum à rebus, sed quodammodo ante res præexistens, vel secundùm ordinem causæ, sicut universales rerum rationes sunt in Verbo Dei; vel saltem ordine naturæ, sicut universales rerum rationes sunt in intellectu angelico.

Ad secundum dicendum, quòd cognoscere aliquid in universali, dicitur dupliciter. Uno modo ex parte rei cognitæ, ut scilicet cognoscatur solùm universalis natura rei: et sic cognoscere aliquid in universali est imperfectius; imperfectè enim cognosceret hominem qui cognosceret de eo solùm quòd est animal. Alio modo ex parte medii cognoscendi: et sic perfectius est cognoscere aliquid in universali; perfectior enim est intellectus qui per unum universale medium potest singula propria cognoscere, quàm qui non potest.

Ad tertium dicendum, quòd idem non potest esse plurium propria ratio adæquata; sed si sit excellens, potest idem accipi ut propria ratio et similitudo diversorum: sicut in homine est

choses, cela est vrai; mais elle peut en être, par sa perfection, la similitude propre. Ainsi la prudence universelle qui règle dans l'homme les actes de vertu, peut être regardée comme le modèle de la prudence particulière qui dirige dans le lion les actes de courage, et dans le renard les actes de précaution. Ainsi l'essence divine est le type propre de toutes les choses, si bien que les êtres lui ressemblent par leur nature. Il faut en dire autant des espèces universelles que renferme l'intelligence angélique; elles peuvent donner, grace à leur perfection, la connoissance particulière d'une foule de choses (1).

QUESTION LVI.

De la connoissance des anges relativement aux choses immatérielles.

Après cela, nous devons considérer la connoissance des anges dans son objet, d'abord relativement aux choses immatérielles, ensuite relativement aux choses matérielles.

On demande trois choses sur le premier point : 1° Les anges se connoissent-ils eux-mêmes? 2° Se connoissent-ils les uns les autres? 3° Connoissent-ils Dieu par leurs facultés naturelles?

(1) Tous les anges, même ceux des derniers ordres, ont-ils des espèces générales? Saint Thomas résout en deux mots cette question, *Contra Gentes*, II, 98; il dit : « Les espèces intelligibles ont leur plus haut point de perfection dans Dieu, qui comprend toutes les choses par une seule forme, et leur dernier degré dans l'homme, qui a besoin d'un espèce particulière pour chaque chose. » Si les espèces particulières de l'homme sont au dernier degré, les espèces de l'ange doivent être à un degré supérieur, et partant plus ou moins générales.

Les anges inférieurs forment comme le moyen terme entre les anges supérieurs et l'homme : leurs espèces doivent donc tenir le milieu entre les espèces particulières de l'homme et les espèces universelles de l'ange supérieur. Or qu'y a-t-il entre ces deux sortes d'espèces? Il y a des espèces moins générales.

L'intelligence humaine, unie par des liens naturels à la matière, reçoit la connoissance des choses corporelles, qui ne peuvent représenter qu'elles-mêmes, ni partant produire que des images particulières. Mais les intelligences angéliques, séparées de toute matière, com-

---

universalis prudentia, quantum ad omnes actus virtutum; et potest accidi ut propria ratio et similitudo particularis prudentiæ quæ est in leone, ad actus magnanimitatis; et ejus quæ est in vulpe ad actus cautelæ; et sic de aliis. Similiter essentia divina accipitur propter sui excellentiam ut propria ratio singulorum, quæ est in ea : unde singula ei similantur secundùm proprias rationes. Et eodem modo dicendum est de ratione universali quæ est in mente angeli, quòd per eam propter ejus excellentiam multa cognosci possunt propriâ cognitione.

QUÆSTIO LVI.

De cognitione angelorum respectu immaterialium, in tres articulos divisa.

Deinde quæritur de cognitione angelorum ex parte rerum quas cognoscunt. Et primò de cognitione rerum immaterialium; secundò, de cognitione rerum materialium.

Circa primum quæruntur tria : 1° Utrùm angelus cognoscat seipsum. 2° Utrùm unus cognoscat alium. 3° Utrùm angelus per sua naturalia cognoscat Deum.

ARTICLE I.

Les anges se connoissent-ils eux-mêmes?

Il paroît que les anges ne se connoissent pas eux-mêmes. 1° L'Aréopagite dit, *Cœl. Hier.*, VI, 4 : « Les anges ignorent leurs propriétés. » Or on ne peut connoître la substance sans en connoître les propriétés : donc les anges ne connoissent pas leur substance.

2° L'ange est une substance individuelle; autrement il ne pourroit agir, puisque l'acte est le propre des êtres existant individuellement en eux-mêmes. Or les choses individuelles, n'étant point intelligibles, ne peuvent être connues par l'intellection. Puis donc que les anges ont seulement la connoissance intellectuelle, ils ne peuvent se connoître.

3° L'intelligence est mue par l'objet intelligible; car connoître c'est en quelque sorte subir une action, suivant la remarque du Philosophe. Or rien ne se meut soi-même, rien ne subit sa propre action, comme on le voit dans les choses corporelles. Donc les anges ne peuvent se connoître eux-mêmes.

Mais saint Augustin dit, *Super Gen. ad lit.*, II, 8 : « L'ange se connoît lui-même dans sa confirmation, c'est-à-dire dans la lumière de la vérité (1). »

(Conclusion. — Puisque l'ange est un être subsistant intelligible, il se connoît lui-même.)

Il faut dire ceci : l'objet ne suit pas la même loi dans l'action imma-

plètement développées dès l'origine, reçoivent leur connoissance immédiatement de Dieu, qui peut représenter plusieurs choses par une seule, concentrer tout l'être dans un petit nombre de formes générales.

(1) Les anges se connoissent en vérifiant leur être, en percevant leur propre substance. Quelques manuscrits portent : « In suâ confirmatione; » les anges se connoissent dans leur confirmation. Ces deux leçons reviennent au même sens.

ARTICULUS I.

Utrùm angelus cognoscat seipsum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd angelus seipsum non cognoscat. Dicit enim Dionysius VI. cap. *Cœl. hierarch.*, IV, quòd « angeli ignorant proprias virtutes. » Cognitâ autem substantiâ cognoscitur virtus : ergo angelus non cognoscit suam essentiam.

2. Præterea, angelus est quædam substantia singularis; alioquin non ageret, cùm actus sint singularium subsistentium (2). Sed nullum singulare est intelligibile : ergo non potest intelligi; et ita cùm angelo non adsit nisi intellectiva cognitio, non poterit aliquis angelus cognoscere seipsum.

3. Præterea, intellectus movetur ab intelligibili, quia *intelligere* est *quoddam pati*, ut dicitur in III. *de Anima* (text. 12 sive cap. 4). Sed nihil movetur aut patitur à seipso, ut in rebus corporalibus apparet. Ergo angelus non potest intelligere seipsum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, *Super Gen. ad lit.*, lib. II, cap. 8, quòd « angelus in ipsâ suâ confirmatione (hoc est, in illustratione veritatis) cognoscit seipsum. »

(Conclusio. — Cùm angelus sit intelligibile subsistens, seipsum per substantiam suam intelligit.)

Respondeo dicendum, quòd (sicut ex suprà dictis patet) objectum aliter se habet in actione

(1) De his etiam infrà, qu. 87, art. 1; et *Contra Gent.*, lib. II, cap. 96, et lib. IV, cap. 11; et qu. 8, de verit., art. 6; et in lib. *De causis*, lect. 13.

(2) Colligitur ex lib. I *Metaph.*, cap. 1, ubi dicuntur circa singulare versari (τὸ καθέκαστον).

nente et dans la transitive, dans l'action qui ne sort pas de l'agent et dans celle qui passe à quelque chose d'extérieur. En effet, dans l'action transitive, l'objet ou la matière qui reçoit l'acte est séparé de l'agent, comme le fer chauffé l'est du feu, l'édifice de l'architecte. Mais dans l'action immanente, pour que l'effet se produise, il faut que l'objet soit uni à l'agent : ainsi la chose sensible doit être unie au sens, pour que la sensation s'opère. Dans ce dernier cas, l'objet uni à la puissance est à l'action comme la forme qui est le principe actif dans les autres agents; car de même que la chaleur est dans le feu le principe formel de la caléfaction, ainsi l'espèce représentative de la chose vue est dans l'œil le principe formel de la vision. Mais, il faut le remarquer, l'espèce de l'objet peut être seulement en puissance dans la faculté cognitive : l'intelligence alors ne connoît que potentiellement; et pour qu'elle ait la connoissance actuelle, il faut qu'elle passe à l'acte renfermé dans l'espèce intelligible. Mais supposé que l'intelligence ait toujours l'espèce en acte, elle pourra connoître par elle sans subir aucun changement, sans recevoir aucune perception préalable. On voit donc que l'entendement n'est pas mû par l'objet comme connoissant réellement, mais comme puissance qui peut connoître. Au surplus, la forme peut avoir un sujet d'adhésion ou subsister en elle-même, être une modalité accidentelle ou former une entité substantielle : elle reste toujours au même degré principe d'action; car si la chaleur étoit une substance, elle ne chaufferoit pas moins qu'elle chauffe comme accident. Qu'un être donc soit une forme intelligible existant en elle-même, constituant une substance, cela n'importe : il se connoîtra. Or l'ange, étant immatériel, est une forme existant en elle-même, substantielle et partant intelligible en acte; il se connoît donc par sa forme, qui est la substance (1).

(1) Dans toute action, l'objet doit être uni à l'agent; car on ne peut agir sur une chose sans la toucher. Comment s'opère cette union dans la connoissance? Quand un être connoît un autre

---

quæ manet in agente, et in actione quæ transit in aliquid exterius. Nam in actione quæ transit in aliquid exterius, objectum sive materia in quam transit actus est separata ab agente, sicut calefactum à calefaciente et ædificatum ab ædificante. Sed in actione quæ manet in agente, oportet, ad hoc quòd procedat actio, quòd objectum uniatur agenti, sicut oportet quòd sensibile uniatur sensui ad hoc quòd sentiat actu. Et ita se habet objectum unitum potentiæ ad hujusmodi actionem, sicut forma quæ est principium actionis in aliis agentibus; sicut enim calor est principium formale calefactionis in igne, ita species rei visæ est principium formale visionis in oculo. Sed considerandum est quòd hujusmodi species objecti quandoque est in potentia tantùm in cognoscitiva virtute, et tunc est cognoscens in potentia tantùm; et ad hoc quòd actu cognoscat, requiritur quòd potentia cognoscitiva reducatur in actum speciei. Si autem semper eam actu habeat, nihilominus per eam cognoscere potest, absque aliqua mutatione vel receptione præcedenti. Ex quo patet quòd moveri ab objecto non est de ratione cognoscentis in quantum est cognoscens, sed in quantum est potentia cognoscens. Nihil autem differt, ad hoc quòd forma sit principium actionis, quòd ipsa forma sit inhærens, et quòd sit per se subsistens; non enim minùs calor calefaceret, si esset per se subsistens, quàm calefacit inhærens. Sic igitur, etsi aliquid in genere intelligibilium se habeat ut forma intelligibilis subsistens, intelliget seipsum. Angelus autem cùm sit immaterialis, est quædam forma subsistens et per hoc intelligibilis in actu : unde sequitur quòd per suam formam, quæ est sua substantia, seipsum intelligat.

Je réponds aux arguments : 1° Le texte de saint Denis, tel que l'objection le formule, est altéré. Voici comment le traduit une version : « En outre ils connoissent (les anges) leurs propriétés. » Au lieu de cela, une version plus ancienne portoit : « De plus ils ignorent leurs propriétés. » On pourroit, à la rigueur, justifier la dernière leçon; car les esprits célestes ne connoissent point parfaitement leurs propriétés en tant qu'elles procèdent de l'ordre de la sagesse divine, qu'ils ne sauroient comprendre (1).

2° Si nous ne pouvons connoître intellectuellement les individus corporels, cela vient non de leur individualité, mais de la matière qui est le principe de leur individualisation. Eh bien, les êtres individuels qui existent sans matière, comme les anges, qu'est-ce qui pourroit empêcher de les connoître par intellection? Absolument rien (2).

3° L'intelligence potentielle peut seule être mue, excitée, mise en jeu par l'objet intelligible. L'intelligence angélique ne subit donc point cette impulsion, surtout quand elle se connoît elle-même. D'une autre part,

être, l'objet est uni à l'intelligence par les espèces qui le représentent; mais quand un être se connoît lui-même, l'objet est uni à l'intelligence immédiatement par sa substance, qui remplit les fonctions de l'espèce. L'ange se connoît donc, non par des espèces qui lui viennent du dehors, mais par sa propre substance. Cette dernière proposition forme proprement la thèse de notre saint auteur.

Durand dit, *in* II, *Dist.* VI, 6, 8 : « Tous les docteurs, les philosophes aussi bien que les théologiens, enseigent d'une voix unanime que les célestes esprits se connoissent par leur substance. » Il est pourtant un auteur qui prétend le contraire : Don Scot a trouvé dans cette matière l'occasion de faire briller la subtilité de son esprit; c'est assez dire qu'il l'a saisie avec empressement.

(1) Il est un moyen bien simple de trancher la question : c'est de recourir au texte original. Le voici : Πρoσέτι καὶ αὐτοὺς ἐγνωκέναι τᾶς οἰκείας δυνάμεις τε καὶ ἐλλάμψεις; à cela ils connoissent leurs propres vertus et leurs illuminations.

(2) Placée pour ainsi dire sur les confins de deux mondes, l'imagination reçoit les images par les organes et conséquemment sous des conditions matérielles; puis les dépouillant dans le creuset de l'abstraction, elle les sépare de la matière comme d'une enveloppe grossière : puis l'intelligence s'en empare, les divise, les réunit, les associe par groupes, les combine de mille manières. De là deux sortes de connoissance dans l'homme : d'abord la connoissance sensible qui, pour être dégagée de la matière, n'en subit pas moins des conditions matérielles; ensuite la connoissance intellectuelle, qui brave toute condition matérielle, en même temps qu'elle exclut la matière. Cela peut faire comprendre l'expression de *connoître intellectuellement* ou *par intellection*, expression qui répond directement au latin *intelligere.*

Ad primum ergo dicendum, quòd littera illa est antiquæ translationis, quæ corrigitur per novam, in qua dicitur : « Præterea et ipsos (scilicet angelos) cognovisse proprias virtutes. » Loco cujus habebatur in alia translatione : « Et adhuc eos ignorare proprias virtutes; » quamvis etiam littera antiquæ translationis salvari possit quantum ad hoc quòd angeli non perfectè cognoscunt suam virtutem secundùm quòd procedit ab ordine divinæ sapientiæ, qui est angelis incomprehensibilis.

Ad secundum dicendum, quòd singularium quæ sunt in rebus corporalibus, non est intellectus apud nos, non ratione singularitatis, sed ratione materiæ, quæ est in eis individuationis principium. Unde si aliqua singularia sunt sine materia subsistentia (sicut sunt angeli), illa nihil prohibet intelligibilia esse actu.

Ad tertium dicendum, quòd moveri et pati convenit intellectui secundùm quòd est in potentia. Unde non habet locum in intellectu angelico, maximè quantum ad hoc quòd intelligit

l'action de l'esprit diffère essentiellement de l'action que les corps exercent sur une matière extérieure.

ARTICLE II.

Les anges se connoissent-ils les uns les autres?

Il paroît que les anges ne se connoissent pas les uns les autres : 1° Le Philosophe dit à peu près ceci, *De anim.*, III, 4 : Si une substance appartenant à la nature sensible existoit dans l'intelligence humaine, elle l'empêcheroit de percevoir les choses extérieures : ainsi la pupile, colorée soit en blanc, soit en rouge, soit en noir, ôteroit à l'œil la faculté de saisir les autres couleurs (1). Or les mêmes lois fondamentales qui gouvernent l'intelligence humaine dans la connoissance des choses corporelles, régissent l'intelligence angélique dans la connoissance des choses immatérielles. Puis donc que l'ange renferme dans son intelligence une substance appartenant à la nature immatérielle, il ne peut connoître les autres anges.

2° Nous lisons dans le *Livre des Causes*, VIII : « Toute intelligence connoît ce qui est au-dessus d'elle, parce qu'elle en est l'effet, et ce qui est au-dessous, parce qu'elle en est la cause (2). » Or un ange ne produit pas un autre ange : donc ces esprits célestes ne se connoissent pas les uns les autres.

3° Un ange ne peut connoître un autre ange, ni par sa propre essence,

(1) Aristote parle d'après Anaxagore. Ce dernier philosophe disoit : « Il faut que l'ame soit simple et pure de tout mélange ; car si vous mettiez en elle une substance matérielle, elle ne pourroit plus percevoir les objets extérieurs. »

(2) Nous traduisons littéralement tout le passage : « Toute intelligence connoît ce qui est au-dessus et au-dessous d'elle : ce qui est au-dessous, parce qu'elle en est la cause ; ce qui est au-dessus, parce qu'elle en reçoit les effets bienfaisants. Elle trouve en elle la similitude de ces deux sortes de choses, parce qu'elle y trouve ou leur cause ou leur effet. » Ces deux derniers mots doivent se prendre dans un sens restreint : les êtres créés ne sont les uns aux autres que des causes et des effets particuliers, parce qu'ils ne se créent pas les uns les autres.

---

seipsum. Actio etiam intellectûs non est ejusdem rationis cum actione quæ in corporalibus invenitur in aliam materiam transeunte.

ARTICULUS II.

Utrùm unus angelus alium cognoscat.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd unus angelus alium non cognoscat. Dicit enim Philosophus in III. *de Anima*, quòd si intellectus humanus haberet in se aliquam naturam de numero rerum sensibilium, illa natura interiùs existens prohiberet apparere extranea; sicut etiam si pupilla esset colorata aliquo colore, non posset videre omnem colorem. Sed sicut se habet intellectus humanus ad cognoscendas res corporeas, ita se habet intellectus angelicus ad cognoscendas res immateriales. Cùm igitur intellectus angelicus habeat in se aliquam naturam determinatam de numero illarum naturarum, videtur quòd alias cognoscere non possit.

2. Præterea, in libro *de Causis* dicitur (proposit. 8), quòd « omnis intelligentia scit quod est supra se, in quantum est causata ab eo; et quod est sub se, in quantum est causa ejus. » Sed unus angelus non est causa alterius : ergo unus angelus non cognoscit alium.

3. Præterea, unus angelus non potest cognoscere alium per essentiam ipsius angeli co-

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. II, cap. 96; et qu. 8, de verit., art. 6.

ni par l'essence de cet ange, ni par une espèce. D'abord il ne peut le connoître par sa propre essence : en effet, la connoissance est en raison directe de la similitude ; or l'essence d'un ange ne ressemble à l'essence d'un autre ange que dans le genre, d'après ce que nous avons vu plus haut ; donc il ne pourroit en avoir par ce moyen qu'une connoissance générale, et non pas une connoissance particulière. Ensuite il ne peut le connoître par l'essence de cet ange : car le moyen de la connoissance doit être intrinsèquement dans l'intelligence ; or Dieu seul peut pénétrer et résider au fond des esprits (1). Enfin il ne peut le connoître par une espèce, pourquoi ? parce que l'espèce ne diffère pas de l'ange, puisqu'ils sont pareillement immatériels. Donc les anges ne peuvent se connoître les uns les autres d'aucune manière.

4° Si les anges se connoissoient les uns les autres, ils se connoîtroient ou par des espèces innées, ou par des espèces reçues des êtres. Or s'ils se connoissoient par des espèces innées, un ange qui seroit créé aujourd'hui ne pourroit être connu par ceux qui existent dès l'origine : s'ils se connoissoient par des espèces reçues des êtres, les anges supérieurs ne pourroient connoître les anges inférieurs, parce qu'ils n'en reçoivent rien. Donc les anges ne peuvent par aucun moyen se connoître les uns les autres.

Mais le *Livre des Causes* dit, VIII : « Toute intelligence connoît les choses incorruptibles (2). »

(CONCLUSION. — Les anges se connoissent les uns les autres par les espèces innées, qui représentent tous les êtres dans leur intelligence.)

(1) Saint Thomas dit, *Contra Gentes*, II, 98 : « L'objet intelligible doit être dans l'intelligence. Or aucune substance créée ne peut pénétrer dans l'intelligence d'un autre être : Dieu seul a ce privilége, Dieu qui est dans toutes les choses par son essence, par sa présence et par sa puissance. » Et *De veritate*, VIII, 7 : « La forme par laquelle s'opère la connoissance doit être dans l'intelligence ; or Dieu seul peut pénétrer au fond des intelligences : donc il peut seul être connu par son essence. »

(2) Pourquoi ? Parce qu'elle est pareillement incorruptible, et qu'elle trouve pour cela même la similitude de ces choses dans son essence.

---

gnoscentis, cùm omnis cognitio sit secundùm rationem similitudinis ; essentia autem angeli cognoscentis non est similis essentiæ angeli cogniti, nisi in genere, ut ex suprà dictis patet (qu. 50, art. 4, et qu. 55, art. 1) ; unde sequeretur quòd unus angelus non haberet de alio cognitionem propriam, sed generalem tantùm. Similiter etiam non potest dici quòd unus angelus cognoscat alium per essentiam angeli cogniti, quia illud quo intellectus intelligit, est intrinsecum intellectui ; sola autem Trinitas illabitur menti. Similiter etiam dici non potest quòd unus cognoscat alium per speciem, quia illa species non differt ab angelo intellecto, cùm utrumque sit immateriale. Nullo igitur modo videtur quòd unus angelus possit intelligere alium.

4. Præterea, si unus angelus intelligit alium, aut hoc esset per speciem innatam, et sic sequeretur, si Deus nunc de novo crearet aliquem angelum, quòd non posset cognosci ab his qui nunc sunt ; aut per speciem acquisitam à rebus, et sic sequeretur quòd angeli superiores non possent cognoscere inferiores, à quibus nihil accipiunt. Nullo igitur modo videtur quòd unus angelus alium cognoscat.

Sed contra est, quod dicitur in lib. *de Causis* (proposit. 11), quòd « omnis intelligentia scit res quæ non corrumpuntur. »

(CONCLUSIO. — Quilibet angelus cognoscit alios per inditas omnium rerum rationes in eo.)

Il faut dire ceci : comme le remarque saint Augustin, les choses que le Verbe de Dieu renfermoit de toute éternité ont découlé de lui, par une double émanation, d'abord dans l'intelligence angélique, ensuite dans la nature des choses. Elles ont découlé dans l'intelligence angélique, en ce que le Créateur a imprimé dans les esprits célestes les similitudes de toutes les choses qu'il a produites à l'être naturel. Et le Verbe de Dieu renfermoit non-seulement les types rationnels des choses corporelles, mais encore ceux des choses spirituelles. Le Verbe de Dieu a donc imprimé dans les esprits célestes les types de toutes les choses, soit corporelles, soit spirituelles : il a imprimé dans eux le type de leur espèce en lui donnant tout ensemble et l'être naturel et l'être intellectuel, de sorte que chaque ange existe dans la nature de son espèce et se connoît par elle; il a imprimé dans eux les types des choses spirituelles et corporelles en donnant à ces types seulement l'être intellectuel, si bien que l'ange connoît toutes les choses par ces espèces (1).

Je réponds aux arguments : 1° Les esprits célestes gardent, comme

(1) Les anges peuvent se connoître les uns les autres : ce point est acquis au débat; mais peuvent-ils se comprendre ? Cette nouvelle question reste en litige parmi les théologiens.

Les uns disent : « Aucun ange ne peut comprendre un autre ange. Pour avoir la compréhension d'une substance spirituelle, il faut connoître non-seulement toutes les choses qu'elle renferme, mais encore toutes celles qui peuvent sortir de sa nature, et partant toutes les déterminations de sa volonté. Eh bien, l'œil créé ne peut pénétrer dans le sanctuaire de l'esprit; puis les déterminations que peut former une intelligence immortelle, déterminations qui impliquent chacune des pensées diverses, des actes multiples, forment un infini actuel. » — Ce raisonnement prouve beaucoup trop : il prouve que les anges les plus sublimes, ces vastes intelligences qui président aux destinées des empires et des mondes, ne sauroient connoître complétement le dernier des simples mortels. Pour comprendre une substance spirituelle, il faut connoître ce qui constitue son essence, voilà tout. Or les actes et partant les déterminations de la volonté n'appartiennent pas à l'essence; tout cela forme des modalités accidentelles, rien de plus. L'ange supérieur pénètre toutes les facultés de l'ange inférieur; s'il ne sait pas tout ce qu'il fera dans le long cours des siècles, il sait tout ce qu'il peut faire. Nous n'en demandons pas davantage.

D'autres disent : « Tous les anges peuvent comprendre les autres anges. Dieu a gravé, dans les pures intelligences, les images qui représentent tous les habitants du monde spirituel. Direz-vous que ces images sont imparfaites? Non, sans doute; elles donnent donc la compréhension de leur objet. » Nous ne disons pas que les espèces angéliques sont imparfaites relativement, mais nous disons que toutes n'ont pas toute perfection; elles offrent la similitude de leur objet, mais toutes ne le représentent pas dans toute son étendue; elles

---

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit, II *Super Gen. ad lit.* (cap. 8), ea quæ in Verbo Dei ab æterno præexstiterunt, dupliciter ab eo fluxerunt : uno modo in intellectum angelicum, alio modo ut subsisterent in propriis naturis. In intellectum autem angelicum processerunt per hoc quòd Deus menti angelicæ impressit rerum similitudines, quas in *esse* naturali produxit. In Verbo autem Dei ab æterno extiterunt, non solùm rationes rerum corporalium, sed etiam rationes omnium spiritualium creaturarum. Sic igitur unicuique spiritualium creaturarum à Verbo Dei impressæ sunt omnes rationes rerum omnium, tam corporalium quàm spiritualium, ita tamen quòd unicuique angelo impressa est ratio suæ speciei, secundùm *esse* naturale et intellectuale simul, ita scilicet quòd in natura suæ speciei subsisteret, et per eam se intelligeret; aliarum verò naturalium tam spiritualium quàm corporalium rationes sunt eis impressæ secundùm *esse* intellectuale tantùm, ut videlicet per hujusmod species impressas tam creaturas corporales quàm spirituales cognoscerent.

Ad primum ergo dicendum, quòd naturæ spirituales angelorum ab invicem distinguuntur

nous l'avons vu, des rapports d'ordre et de similitude dans leur distinction. La nature d'un ange ne peut donc l'empêcher de connoître un autre ange; car toutes ces intelligences sont unies par des liens naturels d'affinité, et ne diffèrent que par des degrés différents de perfection.

2° Si l'idée de cause et d'effet donnoit à un ange la connoissance d'un autre ange, elle la lui donneroit par voie de similitude, en vertu du principe que l'effet et la cause se ressemblent. Vous pouvez donc ôter aux anges la causalité : pourvu que vous leur laissiez la similitude, ils se connoîtront les uns les autres (1).

3° Les anges se connoissent réciproquement par les espèces qu'ils ont les uns des autres. Ces espèces diffèrent de leur objet, non par l'être matériel et immatériel, mais par l'être naturel et intelligible. En effet, l'ange même est une forme subsistante dans l'être naturel, mais son espèce dans un autre ange n'offre que l'être intelligible : ainsi la forme de la couleur a l'être naturel sur la muraille, mais elle n'a que l'être perceptible dans le milieu qu'elle traverse.

4° Dieu fait tous les êtres sur le plan général qu'il s'est proposé de remplir. Si donc il avoit voulu créer un plus grand nombre d'anges ou

peuvent donc en donner la connoissance, et non la compréhension. Le Créateur a tracé son image dans notre être spirituel : s'ensuit-il que nous pouvons le comprendre?

Enfin d'autres docteurs, et c'est le très-grand nombre, disent ceci : « Les anges supérieurs peuvent comprendre les anges inférieurs, mais les anges inférieurs ne peuvent comprendre les anges supérieurs. Les espèces intelligibles ont leur mesure dans l'essence intelligente. Or l'essence de l'ange supérieur dépasse en étendue l'essence de l'ange inférieur : le premier peut donc embrasser intellectuellement le dernier dans tout son être. Nous devons dire précisément le contraire de l'ange inférieur : son essence intellectuelle et partant ses espèces intelligibles sont moins étendues, moins générales que l'ange supérieur : il ne peut donc le saisir tout entier. D'ailleurs comprendre, c'est connoître une chose aussi parfaitement qu'elle peut être connue. Eh bien, l'ange inférieur connoît moins parfaitement l'ange supérieur que cet ange ne se connoît lui-même : donc il ne le comprend pas.

(1) Notre saint auteur semble s'exprimer d'une manière dubitative ; mais il faut nécessairement refuser la causalité aux anges : la causalité complète aux anges supérieurs à l'égard des anges inférieurs, car ils ne les produisent pas à l'existence; la causalité partielle aux anges inférieurs à l'égard des anges supérieurs, car ils n'agissent pas sur eux par l'illumination.

---

ordine quodam, sicut suprà dictum est (qu. 50, art. 4). Et sic natura unius angeli non prohibet intellectum ipsius à cognoscendis aliis naturis angelorum, cùm tam superiores quàm inferiores habeant affinitatem cum natura ejus, differentiâ existente tantùm secundùm diversos gradus perfectionis.

Ad secundum dicendum, quòd ratio *causæ* et *causati* non facit ad hoc quòd unus angelus alium cognoscat, nisi ratione similitudinis, in quantum causa et causatum sunt similia. Et ideo si inter angelos ponatur similitudo absque causalitate, remanebit in uno cognitio alterius.

Ad tertium dicendum, quòd unus angelus cognoscit alium per speciem ejus in intellectu suo existentem, quæ differt ab alio angelo, cujus similitudo est, non secundùm *esse* materiale et immateriale, sed secundùm *esse* naturale et intentionale. Nam ipse angelus est forma subsistens in *esse* naturali, non autem species ejus quæ est in intellectu alterius angeli; sed habet ibi *esse* intelligibile tantùm, sicut etiam et forma coloris in pariete habet *esse* naturale, in medio autem deferente habet *esse* intentionale tantùm.

Ad quartum dicendum, quòd Deus unamquamque creaturam facit proportionatam universo, quod facere disposuit. Et ideo si Deus intendisset facere plures angelos vel plures

d'autres espèces d'êtres, il auroit imprimé dans les intelligences angéliques un plus grand nombre d'espèces : ainsi l'architecte qui construit auroit jeté des fondements plus larges, s'il avoit eu le dessein de donner à l'édifice des proportions plus étendues. On voit que la création de nouveaux anges rentre dans l'ordre universel, qui a présidé à la formation des espèces angéliques.

ARTICLE III.

Les anges peuvent-ils connoître Dieu par leurs facultés naturelles?

Il paroît que les anges ne peuvent connoître Dieu par leurs facultés naturelles. 1° Saint Denis dit, *De div. Nom.*, I, 4 : « Dieu est au-dessus des esprits célestes par sa vertu incompréhensible; » et ensuite : « Et parce qu'il est au-dessus de tous les êtres, il est en dehors de toute connoissance. »

2° Dieu est séparé de l'intelligence angélique par une distance infinie. Or une intelligence infinie ne peut être franchie : donc les anges ne peuvent connoître Dieu par leurs facultés naturelles.

3° Saint Paul dit I *Cor.* XIII, 12 : « Nous voyons maintenant à travers un miroir et en énigme, mais alors nous verrons face à face (1). » D'après

(1) Comme nos connoissances ont leur première source dans les sens; comme les choses visibles nous révèlent les choses invisibles, ainsi que l'enseigne saint Paul, *Rom.*, I, 20, nous connoissons Dieu, non pas immédiatement par son essence, mais d'une manière médiate par les créatures qui nous offrent les similitudes de ses perfections : *Nous voyons maintenant à travers un miroir.* D'une autre part, les images du Créateur sont enveloppées profondément dans la matière; nous déchiffrons péniblement, laborieusement le livre que le monde présente à nos regards; le langage de la nature est obscur, mystérieux, problématique : nous voyons non-seulement à travers un miroir, mais *en énigme.* Telle est la triste destinée de l'ame enveloppée d'une portion de boue. Mais quand nous serons « délivrés de ce corps de mort, » quand il sera déposé dans la terre ou qu'il aura « ressuscité spirituel, » quand « viendra ce qui est parfait, » nous percevrons Dieu lui-même aux rayons de la lumière de gloire; son essence adorable sera constamment présente aux regards de notre intelligence : *alors nous verrons face à face.*

---

naturas rerum, plures species intelligibiles mentibus angelicis impressisset : sicut si ædificator voluisset facere majorem domum, fecisset majus fundamentum. Unde ejusdem rationis est quòd Deus adderet aliquam creaturam universo, et aliquam speciem intelligibilem angelo.

ARTICULUS III.

Utrùm angeli per sua naturalia Deum cognoscere possint.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd angeli per sua naturalia Deum cognoscere non possunt. Dicit enim Dionysius I. cap. *De div. Nomin.*, quòd « Deus est super omnes cœlestes mentes in incomprehensibili virtute collocatus; » et postea subdit, quòd « quia est supra omnem substantiam, ab omni cognitione est segregatus. »

2. Præterea, Deus in infinitum distat ab intellectu angeli. Sed in infinitum distantia non possunt attingi : ergo videtur quòd angelus per sua naturalia non possit Deum cognoscere.

3. Præterea, I. *Cor.*, XIII, dicitur : « Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem. » Ex quo videtur quòd sit duplex Dei cognitio : una, qua videtur per

(1) De his etiam in II. *Sent.*, dist. 23, qu. 2, art. 1; ut et IV. *Sent.*, dist. 49, qu. 2, art. 6 et 7; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 49 et 52; et qu. 8, de verit., art. 3; et *ad Rom.*, 1, lect. 6.

cette parole, on peut connoître Dieu de deux manières; d'abord par son essence, *face à face;* ensuite par les créatures, *à travers un miroir.* Or les anges ne peuvent connoître Dieu naturellement de la première manière, nous l'avons prouvé dans une autre occasion; ils ne le connoissent pas non plus de la seconde, car ils ne reçoivent point son idée des choses sensibles, saint Denis l'enseigne formellement. Donc les anges ne peuvent connoître Dieu par leurs facultés naturelles.

Mais l'intelligence des anges est plus pénétrante et plus vigoureuse que celle de l'homme. Or l'homme peut connoître Dieu par ses facultés naturelles; car saint Paul disoit des Gentils, *Rom.*, I, 19 : « Ce qui est connu de Dieu est manifeste en eux. » Donc, à plus forte raison, les anges peuvent-ils connoître naturellement leur divin Auteur.

(Conclusion. — Les anges peuvent naturellement connoître Dieu d'une certaine manière.)

Il faut dire ceci : les anges peuvent avoir quelque connoissance de Dieu par leurs lumières naturelles. Pour comprendre cette doctrine, il faut considérer qu'une chose peut être connue de trois manières. D'abord par la présence de son essence dans l'esprit, comme l'œil voit la lumière dans son orbite, ainsi que l'ange se connoît lui-même. Ensuite par la présence de sa similitude aussi dans l'intelligence, comme l'œil voit la pierre par l'image qui la représente en lui. Enfin par la similitude reçue, non pas immédiatement de la chose connue, mais d'un autre objet qui la réfléchit, comme nous voyons un homme dans un miroir. Or nous avons prouvé, dans une discussion précédente, qu'aucune créature ne peut naturellement connoître Dieu de la première manière, par son essence (1). Après cela nous connoissons dans cette vie terrestre Dieu de

(1) Saint Thomas, *Somme*, XII, 4, pose cette proposition : « L'intelligence créée ne peut voir l'essence divine par ses propres forces; » puis il prouve que nos sens perçoivent natu-

---

sui essentiam, secundùm quam dicitur videri facie ad faciem; alia, secundùm quòd videtur in speculo creaturarum. Sed primam Dei cognitionem angelus habere non potuit per sua naturalia, ut suprà ostensum est (qu. 12, art. 4); visio autem specularis angelis non convenit, quia non accipiunt divinam cognitionem à rebus sensibilibus, ut dicit Dionysius, VII. cap. *De div. Nomin.* Ergo angeli per sua naturalia Deum cognoscere non possunt.

Sed contra : angeli sunt potentiores in cognoscendo quàm homines. Sed homines per sua naturalia Deum cognoscere possunt, secundùm illud *Rom.*, I : « Quod notum est Dei, manifestum est in illis. » Ergo multò magis angeli.

(Conclusio. — Possunt angeli per suas naturales vires Deum aliqualiter cognoscere.)

Respondeo dicendum, quòd angeli aliquam cognitionem de Deo habere possunt per sua naturalia. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd aliquid tripliciter cognoscitur. Uno modo per præsentiam suæ essentiæ in cognoscente, sicut si lux videatur in oculo; et sic dictum est (art. 1) quòd angelus intelligit seipsum. Alio modo, per præsentiam suæ similitudinis in potentia cognoscitiva, sicut lapis videtur ab oculo per hoc quòd similitudo ejus resultat in oculo. Tertio modo, per hoc quòd similitudo rei cognitæ non accipitur immediatè ab ipsa re cognita, sed à re aliqua in qua resultat, sicut videmus hominem in speculo. Primæ igitur cognitioni assimilatur divina cognitio, quâ per essentiam suam videtur; et hæc cognitio Dei non potest adesse creaturæ alicui per sua naturalia, ut suprà dictum est (qu. 12, art. 4). Tertiæ autem cognitioni assimilatur cognitio qua nos cognoscimus Deum in via.

la troisième manière, par sa similitude qui se reflète dans les créatures, selon cette parole, *Rom.*, I, 20 : « Les perfections invisibles de Dieu sont devenues visibles par les choses qui ont été faites, » et voilà pourquoi saint Paul dit que nous voyons notre divin Auteur dans un miroir. Quant aux anges, ils connoissent naturellement Dieu de la deuxième manière, à l'aide d'un procédé qui tient le milieu entre le premier et le troisième : ils le connoissent par une espèce qu'ils ont reçue de sa main charitable. Puisque l'image de Dieu est empreinte dans l'essence même de l'ange, c'est par son essence que l'ange connoît Dieu, par son essence qui est l'image de Dieu. Cependant il ne voit pas dans son être l'essence même de Dieu, parce qu'aucune image créée ne suffit pour la représenter. Sa connoissance se rapproche donc plus de la connoissance à travers un miroir, que de la connoissance face à face, car la nature angélique est comme un miroir qui offre l'image divine (1).

Je réponds aux arguments : 1° Saint Denis parle, dans le passage objecté, de la connoissance compréhensive : ses paroles le montrent clai-

rellement les images particulières des choses matérielles; notre intelligence, les notions générales des choses pareillement matérielles; l'intelligence angélique, les êtres qui n'existent pas dans la matière; enfin l'intelligence divine, l'être subsistant par soi. Mais ces trois premières facultés cognitives ne peuvent d'elles-mêmes sortir du domaine que nous venons de leur assigner : les sens s'efforceroient vainement de saisir les notions générales des choses matérielles ; l'intelligence humaine, d'atteindre les êtres qui n'existent pas dans la matière; et l'intelligence angélique, de soulever le voile qui couvre l'essence adorable.

(1) Les anges connoissent-ils Dieu naturellement, par leur essence même ou par une espèce imprimée dans cette essence? Saint Thomas vient de se prononcer formellement sur cette question : « Puisque l'image de Dieu est empreinte dans l'essence même de l'ange, c'est par son essence que l'ange connoît Dieu. » Presque tous les docteurs, Alexandre de Hales, Henri de Gant, Ferrari, Cajetan, Valentia, Serre, enseignent la même doctrine; ils disent : « Puisque l'ange est le plus parfait des êtres créés, il est aussi la plus parfaite image de Dieu ; aucune autre espèce intelligible ne pourroit le représenter avec autant de fidélité. »

Don Scot et Marsile prétendent, au contraire, que l'ange connoît Dieu, non par sa propre substance, mais par une autre espèce. Le premier dit : « La nature angélique ne peut représenter Dieu dans tout son être; si donc les intelligences supérieures ne le connoissoient point par un autre moyen, elles ne le connoîtroient pas clairement, entièrement, substantiellement. » Tout cela est vrai, et puis? Les saints Pères enseignent-ils donc une autre doctrine? Saint Denis dit, *Cœlest. Hier.*, IV : « Nul ne peut voir le secret de Dieu ; » et *De div. Nom.*, IX : « Le fond de Dieu est une vertu cachée, incompréhensible à toutes les créatures. » Saint Jean Chrysostôme, *Hom.* XIV, *In Joan.*, I : « Ni les prophètes, ni les anges, ni les archanges n'ont vu ce qu'est Dieu. » Saint Cyrille, *In Joan.*, I, 22 : « Le Fils seul peut voir le Père. » Saint Augustin, *Epist.* CXII, applique aux anges, aussi bien qu'à l'homme, cette parole de saint Jean, I, 18 : « Personne n'a vu Dieu ; » puis il ajoute : « Aucune intelligence créée ne peut, par ses propres forces, pénétrer l'essence infinie ; mais Dieu se

---

per similitudinem ejus in creaturis resultantem; secundùm illud *Rom.*, I : « Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur; » unde et dicimur Deum videre in speculo. Cognitio autem qua angelus per sua naturalia cognoscit Deum, media est inter has duas, et similatur illi cognitioni quâ videtur res per speciem ab ea acceptam. Quia enim imago Dei est in ipsa natura angeli impressa, per suam essentiam angelus Deum cognoscit, in quantum est similitudo Dei. Non tamen ipsam essentiam Dei videt, quia nulla similitudo creata est sufficiens ad repræsentandam divinam essentiam. Unde ista conditio magis tenet se cum speculari, quia et ipsa natura angelica est quoddam speculum divinam similitudinem repræsentans.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dionysius loquitur de cognitione comprehensionis, ut ex

rement (1). Or aucune créature ne connoît Dieu compréhensivement, totalement.

2° De ce que l'ange est séparé de Dieu par une distance infinie, il s'ensuit qu'il ne peut ni le comprendre ni voir naturellement son essence, mais il ne s'ensuit pas qu'il ne puisse le connoître d'aucune manière. De même que Dieu est infiniment éloigné de l'ange, ainsi la connoissance que Dieu a de lui-même est infiniment éloignée de la connoissance qu'en a l'ange (2).

3° La connoissance que l'ange a de Dieu est entre la connoissance par essence ou face à face, et la connoissance par les créatures ou à travers un miroir; mais elle se rapproche plus, comme nous l'avons dit, de ce dernier mode de connoissance que du premier.

QUESTION LVII.

De la connoissance des anges relativement aux choses matérielles.

Après ce qui précède, nous devons rechercher quelles sont les choses matérielles que les anges connoissent.

On demande cinq choses à ce sujet : 1° Les anges connoissent-ils les choses matérielles ? 2° Connoissent-ils les choses individuelles ? 3° Con-

manifeste quand il veut, comme il veut, à qui il veut. » Si les anges pouvoient naturellement voir la substance du souverain Etre, les démons jouiroient du bonheur céleste, puisqu'ils ont conservé leurs facultés naturelles.

En résumé, Dieu se voit lui-même dans son essence ; l'ange voit par ses propres lumières l'image de Dieu pareillement dans son essence ; enfin l'homme voit l'image de Dieu dans les créatures.

(1) Le texte porte : « Dieu est au-dessus des esprits célestes par sa vertu *incompréhensible.* » Nous avons cité de l'Aréopagite, dans la note précédente, deux passages qui sont conçus dans le même sens.

(2) Par cela même que la connoissance des anges ressemble de près ou de loin à celle que Dieu a de lui-même, elle est une véritable connoissance.

---

pressè ejus verba ostendunt. Et sic à nullo intellectu creato cognoscitur.

Ad secundum dicendum, quòd propter hoc quòd intellectus et essentia angeli in infinitum distant à Deo, sequitur quòd non possit eum comprehendere, nec per suam naturam ejus essentiam videre; non tamen sequitur quòd propter hoc nullam habeat ejus cognitionem, quia sicut Deus in infinitum distat ab angelo, ita cognitio quam Deus habet de seipso, in infinitum distat à cognitione quam angelus habet de eo.

Ad tertium dicendum, quòd cognitio quam naturaliter angelus habet de Deo, est media inter utramque cognitionem; et tamen magis se tenet cum una, ut suprà dictum est.

QUÆSTIO LVII.

De angelorum cognitione respectu rerum materialium, in quinque articulos divisa.

Deinde quæritur de his materialibus quæ ab angelis cognoscuntur.

Et circa hoc quæruntur quinque : 1° Utrùm angeli cognoscant naturas rerum naturalium. 2° Utrùm cognoscant singularia. 3° Utrùm cognoscant futura. 4° Utrùm cognoscant cogita-

noissent-ils les choses futures? 4° Connoissent-ils les pensées des cœurs? 5° Enfin connoissent-ils les mystères de la grâce (1)?

ARTICLE I.

Les anges connoissent-ils les choses matérielles?

Il paroît que les anges ne connoissent pas les choses matérielles. 1° Le connu est une perfection du connoissant. Or les choses matérielles ne peuvent être une perfection des anges, puisqu'elles sont au-dessous d'eux. Donc les anges ne connoissent pas les choses matérielles.

2° Comme le dit la Glose, sur II *Cor.*, XII, 2, la vision intellectuelle perçoit les choses qui sont dans l'âme par leur essence (2). Or les choses matérielles ne sont par leur essence ni dans l'âme humaine ni dans l'intelligence angélique : donc elles ne peuvent être connues par la vision intellectuelle, mais uniquement par la vision imaginaire qui saisit les similitudes des corps, et par la vision sensible qui perçoit les corps eux-mêmes. Eh bien, les anges n'ont ni la vision imaginaire ni la vision sensible, mais seulement la vision intellectuelle : donc ils ne peuvent connoître les choses matérielles.

3° Comme les choses matérielles ne sont pas intelligibles en acte, elles

(1) Les choses matérielles ont des propriétés communes et des propriétés particulières. Les propriétés communes forment les essences, et les propriétés particulières constituent les accidents individuels.

Les accidents se rapportent à l'être ou à l'action. Quand ils se rapportent à l'être, ils forment les choses existantes et les choses futures.

Ensuite les accidents qui se rapportent à l'action peuvent concerner les actions que les créatures produisent ou celles qu'elles subissent. Or les principales actions que les créatures produisent ici-bas sont les pensées et les affections de l'homme, et les plus éminentes de celles qu'elles subissent sont les mystères de la grâce.

Notre saint auteur devoit donc examiner si les anges connoissent les créatures inférieures dans leur essence, dans leur individualité, dans leur futurition, dans leurs pensées et dans les mystères que la grâce produit en elles.

(2) La Glose, commentant cette parole de l'Apôtre : « Je connois un homme qui... fut ravi jusqu'au troisième ciel; » dit : « Ce troisième ciel est révélé par la vision intellectuelle... Or la vision intellectuelle ne perçoit ni les corps ni leurs formes extérieures, mais les choses qui sont dans l'âme par leur essence, comme la charité, la joie, la paix, la foi et les choses pareilles. »

---

tiones cordium. 5° Utrùm cognoscant omnia mysteria gratiæ.

ARTICULUS I.

Utrùm angeli cognoscant res materiales.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd angeli non cognoscant res materiales. Intellectum enim est perfectio intelligentis. Res autem materiales non possunt esse perfectiones angelorum, cùm sint infra ipsos. Ergo angeli non cognoscunt res materiales.

2. Præterea, visio intellectualis est eorum quæ sunt in anima per sui essentiam, ut dicitur in Glossa, II. *ad Cor.*, XII. Sed res materiales non possunt esse in anima hominis vel in mente angeli, per suas essentias : ergo non possunt intellectuali visione cognosci, sed solùm imaginariâ, qua apprehenduntur similitudines corporum, et sensibili, quæ est de ipsis corporibus. In angelis autem non est visio imaginaria et sensibilis, sed solùm intellectualis : ergo angeli materialia cognoscere non possunt.

3. Præterea, res materiales non sunt intelligibiles in actu, sed sunt cognoscibiles appre-

(1) De his etiam infrà, qu. 83, art. 3; et *Contra Gent.*, lib. II, cap. 87; et qu. 8, de verit., art. 8; et qu. 10, art. 4; et qu. 20, art. etiam 4 circa finem.

ne peuvent être perçues que par les sens et par l'imagination. Or les anges n'ont ni l'imagination ni les sens : donc ils ne peuvent connoître les choses matérielles.

Mais tout ce que la vertu inférieure peut, la vertu supérieure le peut semblablement. Or l'intelligence humaine, qui est dans l'ordre de la nature inférieure à l'intelligence angélique, peut connoître les choses matérielles. Combien donc plus l'intelligence angélique ne peut-elle pas les connoître ?

(Conclusion. — Puisque les anges sont supérieurs aux choses matérielles, ils peuvent les connoître par les espèces intelligibles qu'ils renferment dans leur essence.)

Il faut dire ceci : dans l'ordre universel, les êtres supérieurs sont plus parfaits que les êtres inférieurs; et ce que les êtres inférieurs renferment d'une manière défectueuse et partielle et multiple, les êtres supérieurs le contiennent éminemment et dans une certaine totalité et avec simplicité. En Dieu, comme au sommet des choses, tout préexiste suréminemment selon l'être simple, infiniment un : c'est la doctrine de saint Denis. Et puisque les anges sont plus près de Dieu que les autres créatures, puisqu'ils lui ressemblent davantage, ils participent, comme le dit encore l'Aréopagite, en plus de choses et plus parfaitement de la perfection divine. Ainsi les choses matérielles existent dans les anges d'une manière plus simple et plus immatérielle qu'en elles-mêmes, mais plus imparfaitement qu'en Dieu. Or, d'une part, quand une chose est dans une autre, elle y est non d'après son propre mode d'être, mais d'après le mode de la chose qui la contient (1); d'une autre part, les anges sont intellectuels de leur nature : les choses matérielles existent donc en eux par leurs espèces intelligibles; ils les connoissent donc

(1) Le liquide se plie à toutes les proportions du vase qui le contient, et les choses matérielles sont dans l'intelligence sous la forme d'idées spirituelles. Partout le supérieur commande et l'inférieur obéit.

---

hensione sensûs et imaginationis, quæ non sunt in angelis. Ergo angeli materialia non cognoscunt.

Sed contra : quicquid potest inferior virtus, potest virtus superior. Sed intellectus hominis, qui est ordine naturæ infra intellectum angeli, potest cognoscere res materiales. Ergo multò fortiùs intellectus angeli.

(Conclusio. — Angeli, cùm superiores rebus materialibus et corporalibus sint, materialia omnia cognoscunt per species intelligibiles existentes in eis, in quantum in illis sunt intelligibiliter.)

Respondeo dicendum, quòd talis est ordo in rebus, quòd superiora in entibus sunt perfectiora inferioribus; et quod in inferioribus continetur deficienter, et partialiter et multipliciter, in superioribus continetur eminenter, et per quamdam totalitatem et simplicitatem. Et ideo in Deo, sicut in summo rerum vertice, omnia supersubstantialiter præexistunt secundùm ipsum suum simplex *esse*, ut Dionysius dicit in lib. *De div. Nomin.*, cap. 1 et 2. Angeli autem inter cæteras creaturas sunt Deo propinquiores et similiores; unde et plura participant ex bonitate divina, et perfectiùs, ut Dionysius dicit, IV. cap. *Cœl. hierarch.* Sic igitur omnia materialia in ipsis angelis præexistunt simpliciùs quidem et immaterialiùs quàm in ipsis rebus, multipliciùs autem et imperfectiùs quàm in Deo. Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est; angeli autem secundùm suam naturam sunt intellectuales : et ideo sicut Deus per suam essentiam materialia cognoscit, ita angeli ea

par ces espèces, de même que Dieu les connoît par son essence (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le connu est une perfection du connoissant par l'espèce intelligible qui le représente; les espèces intelligibles des choses matérielles peuvent donc devenir un acte, une perfection de l'intelligence angélique.

2° Ni les sens ni l'imagination ne perçoivent l'essence des choses; mais ils perçoivent, les sens les accidents extérieurs des corps, l'imagination leurs similitudes. L'intelligence, au contraire, perçoit les essences des choses; son objet propre est ce que sont les êtres, dit le Philosophe; et jamais elle ne se trompe dans ce domaine, non plus que les sens dans la sphère de leur activité (2). Les essences des choses sont donc dans l'intelligence de l'homme ou de l'ange comme le connu est dans le connoissant, et non selon leur être réel. Il est pourtant des choses qui ont dans l'esprit l'être réel et l'être intelligible : la vision intellectuelle les saisit dans ces deux manières d'être.

3° Si l'ange concevoit les choses matérielles par ces choses mêmes, il seroit contraint de les rendre actuellement intelligibles en les dégageant de leur enveloppe grossière. Mais il ne parvient pas à leur connoissance de cette manière : il les connoît par des espèces intelligibles qui sont gravées dans sa nature, de même que l'homme les connoît par des espèces qu'il rend intelligibles à l'aide de l'abstraction.

(1) Les êtres supérieurs contiennent les êtres inférieurs selon le mode de leur nature : donc les anges, êtres intellectuels, contiennent les choses matérielles d'une manière intelligible; donc ils peuvent les connoître.

(2) L'intelligence conçoit infailliblement les propriétés essentielles du triangle et du cercle, par exemple; mais elle peut se tromper dans les rapports qu'elle établit entre ces deux figures géométriques. De même l'œil perçoit d'une manière certaine les sensations des couleurs; mais il peut se tromper aussi dans les rapports de ces sensations avec les objets extérieurs. Toutes nos facultés cognitives sont infaillibles dans le domaine qui leur est départi; elles ne deviennent sujettes à l'erreur que lorsque la présomption, l'orgueil, si l'on peut dire ainsi, les pousse hors du cercle de leurs attributions. En tout et partout, « qui s'élève sera abaissé. »

---

cognoscunt per hoc quòd sunt in eis per suas intelligibiles species.

Ad primum ergo dicendum, quòd intellectum est perfectio intelligentis secundùm speciem intelligibilem quam habet in intellectu : et sic species intelligibiles quæ sunt in intellectu angeli, sunt perfectiones et actus intellectûs angelici.

Ad secundum dicendum, quòd sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia tantùm; similiter neque imaginatio, sed apprehendit solas similitudines corporum. Intellectus autem solùs apprehendit essentias rerum; unde in III. *de Anima* dicitur (text. 26), quòd objectum intellectûs est *quod quid est;* circa quod non errat, sicut neque sensus circa proprium sensibile. Sic ergo essentiæ rerum materialium sunt in intellectu hominis vel angeli, ut intellectum est in intelligente, et non secundùm *esse* suum reale. Quædam verò sunt quæ sunt in intellectu vel in anima, secundùm utrumque *esse :* et utrorumque est visio intellectualis.

Ad tertium dicendum, quòd si angelus acciperet cognitionem rerum materialium ab ipsis rebus materialibus, oporteret quòd faceret eas *intelligibiles actu,* abstrahendo eas. Non autem accipit cognitionem earum à rebus materialibus, sed per species actu intelligibiles rerum sibi connaturales, rerum materialium notitiam habet, sicut intellectus noster secundùm species quas intelligibiles facit abstrahendo.

ARTICLE II.

Les anges peuvent-ils connoître les choses individuelles?

Il paroît que les anges ne peuvent connoître les choses individuelles. 1° Aristote dit, *Post.*, I, 43 : « Les sens ont pour objet les choses individuelles, et l'intelligence les choses universelles. » Or l'intelligence constitue, comme nous l'avons vu, toutes les facultés cognitives des anges. Donc les anges ne peuvent connoître les choses individuelles.

2° La connoissance s'opère par une certaine assimilation du connoissant au connu (1). Or l'ange ne peut s'assimiler aux choses individuelles; car il est un pur esprit, comme nous l'avons dit ailleurs, et la matière forme le principe de l'individualité. Donc l'ange ne peut connoître les choses individuelles.

3° Si les anges connoissoient les choses individuelles, ils les connoîtroient par des espèces particulières ou par des espèces générales. Or ils ne les connoissent point par des espèces particulières; car, autrement, il leur en faudroit un nombre infini. Ils ne les connoissent pas non plus par des espèces générales; car le général ne fait point connoître suffisamment le particulier, puisqu'il n'en donne qu'une connoissance potentielle (2). Donc les anges ne connoissent pas les choses individuelles ou particulières.

Mais nul ne peut garder ce qu'il ne connoît pas. Or les anges gardent chaque homme individuellement, selon cette parole, *Ps.* XCI, 11 : « Il a commandé à ses anges de vous garder dans toutes vos voies (3). » Donc les anges connoissent les êtres individuels.

(1) L'esprit a la similitude des objets par leur idée.

(2) L'idée d'animal raisonnable ne me fait point connoître Pierre, Paul, Jacques; mais elle me met à même de les connoître.

(3) Saint Augustin applique cette parole à Jésus-Christ, disant : « Les anges gardoient le

---

ARTICULUS II.

Utrùm angelus cognoscat singularia.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd angelus singularia non cognoscat. Dicit enim Philosophus in I. *Post.* (text. 43), quòd « sensus est singularium, ratio verò vel intellectus universalium. » In angelis autem non est vis cognoscitiva nisi intellectus, ut ex superioribus patet (qu. 54, art. 5). Ergo singularia non cognoscunt.

2. Præterea, omnis cognitio est per assimilationem aliquam cognoscentis ad cognitum. Sed non videtur quòd possit esse aliqua assimilatio angeli ad singulare, in quantum est singulare; cùm angelus sit immaterialis, ut suprà dictum est (qu. 50, art. 2), singularitatis verò principium sit materia. Ergo angelus non potest cognoscere singularia.

3. Præterea, si angelus scit singularia, aut per species singulares, aut per species universales, non per singulares, quia sic oporteret quòd haberet species infinitas; neque per universales, quia universale non est sufficiens principium cognoscendi singulare in quantum es singulare, cùm in universali singularia non cognoscantur nisi in potentia. Ergo angelus non cognoscit singularia.

Sed contra : nullus potest custodire quod non cognoscit. Sed angeli custodiunt homines singulares; secundùm illud *Psalm.* LX : « Angelis suis mandavit de te ut custodiant te, etc. » Ergo angeli cognoscunt singularia.

(1) De his etiam in II. *Sent.*, dist. 3, qu. 3, art. 3; et *Contra Gent.*, lib. II, cap. 98; qu. 8, de verit., art. 11, et qu. 10, art. 5; et *Opusc.* XV, cap. 13 et 15.

(Conclusion. — Les anges connoissent, par des espèces reçues de Dieu, les choses telles qu'elles existent en elles-mêmes, et non dans les causes générales.)

Il faut dire ceci : quelques auteurs avancent que les esprits célestes n'ont aucune connoissance des choses individuelles. Cette assertion déroge à la foi catholique. La croyance universelle enseigne que les anges administrent les choses d'ici-bas ; et c'est là ce que l'Apôtre écrit aux *Hébreux*, I, 14 : « Ne sont-ils pas tous des esprits chargés d'un ministère, envoyés pour servir ceux qui doivent recueillir l'héritage du salut? » Or, puisque l'action n'appartient qu'aux êtres individuels, si les intelligences supérieures ne les connoissoient pas, comment pourroient-elles régler, gouverner ce qui se fait sur la terre? « Ne dites donc pas, conclut l'*Ecclésiaste*, V, 5 ; ne dites pas devant l'ange : Il n'y a point de providence. » L'assertion posée plus haut contredit aussi les enseignements de la philosophie : car les sages enseignent que les anges meuvent les globes célestes, et qu'ils les meuvent par l'intelligence et par la volonté (1).

Verbe fait chair, non sans doute pour le protéger contre le péril, mais pour l'entourer de leurs hommages. » Cassiodore dit la même chose.

Théodoret pense, au contraire, que le texte du Psalmiste doit s'entendre de tous les hommes, et justifie son interprétation par d'autres passages de l'Ecriture. Il cite, *Ps.* XXXIII, 8 : « L'ange du Seigneur environnera ceux qui le craignent, et il les délivrera ; » puis, *Gen.*, XLVIII, 16 : « Que l'ange qui m'a délivré de tous maux, bénisse ces enfants ; » puis encore, *Ibid.*, XXIV, 7 : « Le Seigneur Dieu du ciel... enverra lui-même son ange devant vous ; » puis il conclut ainsi : « Nous voyons partout, dans l'Ecriture, que Dieu charge spécialement un ange de veiller sur chaque homme. » Saint Bernard entend de la même manière le texte que nous commentons ; il dit : « Dieu a commandé à ses anges de vous garder dans toutes vos voies : dans quelles voies? Dans tous vos périls, dans tous vos besoins, dans toutes vos prières, dans tous vos vœux. » Nous ne remarquerons pas, car tout le monde le voit, que cette dernière interprétation n'est point incompatible avec la première.

(1) Au reste, l'Ecriture sainte atteste partout les vastes et profondes connoissances des purs esprits. Les apparitions des bons anges à Abraham, à Loth, à Tobie, à Abacuch, à Daniel, à la bienheureuse Vierge Marie, à saint Joseph ; puis les tentatives criminelles des mauvais anges, leurs ruses pour séduire les hommes, leurs combats contre la vérité, les ravages qu'ils exercent dans le monde : tout cela prouve que les intelligences incorporelles pénètrent la nature entière.

Qu'on ouvre seulement l'*Apocalypse*. Dans ce livre, dit Bossuet, « on voit les anges aller sans cesse du ciel à la terre et de la terre au ciel ; ils portent, ils interprètent, ils exécutent les ordres de Dieu, et les ordres pour le salut comme les ordres pour le châtiment, puisqu'ils impriment la marque salutaire sur le front des élus de Dieu (*Apoc.*, VII, 3) ; puisqu'ils atterrent le dragon qui vouloit engloutir l'Eglise (XII, 7) ; puisqu'ils offrent sur l'autel

(Conclusio. — Angeli cognoscunt singularia non in causis universalibus, sed ut sunt in seipsis per species influxas à Deo.)

Respondeo dicendum, quòd quidam totaliter subtraxerunt angelis singularium cognitionem. Sed hoc primò quidem derogat catholicæ fidei, quæ ponit hæc inferiora administrari per angelos, secundùm illud *Hebr.*, I : « Omnes sunt administratorii spiritus. » Si autem singularium notitiam non haberent, nullam providentiam habere possent de his quæ in hoc mundo aguntur, cùm actus singularium sint. Et hoc est contra illud quod dicitur *Eccli.*, V : « Ne dicas coram angelo : Non est providentia. » Secundò etiam derogat philosophiæ documentis, secundùm quæ ponuntur angeli motores cœlestium orbium, et quòd eos moveant secundùm intellectum et voluntatem.

D'autres disent que ces sublimes intelligences connoissent les choses individuelles, mais dans les causes générales qui produisent les effets particuliers, comme l'astronome connoît une éclipse future par les révolutions sidérales. Cette opinion présente les mêmes inconvénients que la précédente. Connoître une chose individuelle dans les causes générales, ce n'est pas la connoître dans son caractère propre, comme individuelle, c'est-à-dire avec les circonstances de temps et de lieu : car l'astronome qui prévoit une éclipse par la supputation des mouvements célestes, n'en a qu'une connoissance générale ; quand il la voit de ses yeux, alors seulement il la connoît d'une manière particulière, comme existant à telle heure et dans telle région du ciel. Eh bien, l'administration, le gouvernement et l'impulsion motrice exigent la connoissance individuelle des choses, avec les circonstances de temps et de lieu (1).

Voici donc ce qu'il faut enseigner. Comme l'homme connoît toutes les choses par diverses facultés, les choses générales et immatérielles par l'intelligence, et les choses individuelles et corporelles par les sens, de même l'ange les connoît toutes par une seule faculté intellective. Une loi générale de la création, c'est que plus une chose est élevée parmi les êtres, plus sa vertu est une et simple, plus elle comprend d'objets dans sa sphère d'action : ainsi, chez l'homme, le sens commun (2), qui est supérieur aux sens particuliers, perçoit par une seule et même puissance tout ce que les cinq sens extérieurs perçoivent séparément; bien plus, il

d'or, qui est Jésus-Christ, les parfums qui sont les prières des saints (VIII, 3)...
» Tous les anciens ont cru, dès les premiers siècles, que les anges s'entremettoient dans toutes les actions de l'Eglise (Tert., *De bapt.*, V, 6) ; ils ont reconnu un ange qui présidoit au baptême, un ange qui intervenoit dans l'oblation et la portoit sur l'autel sublime, qui est Jésus-Christ; un ange qu'on appeloit l'*Ange d'oraison*, (*Ibid. De orat*, XII), qui présentoit à Dieu les vœux des fidèles : et tout cela est fondé principalement sur le chapitre VIII de l'*Apocalypse*, où l'on voit clairement la nécessité de reconnoître ce ministère angélique. » (Bossuet, *Préface sur l'Apocalypse.*)

(1) Cette dernière erreur est enseignée par Avicene, *Tractat. de fluxu entis*, IV ; et la première l'est par Averroès, *Metaph.*, XII, 51. Celui-ci va jusqu'à dire que Dieu lui-même ne connoît point les choses individuelles.

(2) On voit qu'il s'agit là du sens interne qui saisit et conserve les sensations de l'ouïe, de la vue, de l'odorat, du goût et du toucher.

Et ideo alii dixerunt quòd angelus habet quidem cognitionem singularium, sed in causis universalibus, ad quas reducuntur particulares omnes effectus, sicut si astrologus judicet de aliqua eclipsi futura per dispositiones cœlestium motuum. Sed hæc positio prædictà inconvenientià non evadit : quia sic cognoscere singulare in causis universalibus, non est cognoscere ipsum ut est singulare, hoc est, ut est hic et nunc : astrologus enim cognoscens eclipsim futuram per computationem cœlestium motuum, scit eam in universali, et non prout est hic et nunc, nisi per sensum accipiat. Administratio autem et providentia et motus sunt singularium, prout sunt hic et nunc.

Et ideo aliter dicendum est, quòd sicut homo cognoscit diversis viribus cognitivis omnium rerum genera, intellectu quidem universalia et immaterialia, sensu autem singularia et corporalia : ita angelus per unam intellectivam virtutem utraque cognoscit. Hoc enim rerum ordo habet quòd quantò aliquid est superius, tantò habeat virtutem magis unitam et ad plura se extendentem, sicut in ipso homine patet, quòd sensus communis, qui est superior quàm sensus proprius, licèt sit unica potentia, omnia

perçoit des choses qui échappent à tous les autres sens, la différence du rouge et du doux, par exemple. L'univers entier justifie cette observation. Puis donc que l'ange est dans l'ordre de la nature supérieur à l'homme, n'est-il pas absurde de dire que l'homme connoît par des facultés diverses des choses que l'ange ne connoît point par sa seule intelligence? C'est ainsi que le Philosophe dit : De quel droit refusez-vous à Dieu la connoissance de la discorde, tandis que vous l'accordez forcément à l'homme (1)?

Mais comment les esprits célestes connoissent-ils les individus? Dieu a produit les choses dans l'intelligence angélique de la même manière qu'il les a produites en elles-mêmes. Or en produisant les choses en elles-mêmes, il a créé non-seulement leur essence générale, mais encore les principes de leur individualisation : car il est l'auteur de toute la substance, de la matière aussi bien que de la forme; puis il connoît les êtres comme il les crée, vu que sa science est la cause de leur existence. De même donc que Dieu est la cause et la similitude de toutes les choses par son essence, et qu'il les connoît par elle dans leur individualité tout aussi bien que dans leur nature générale : de même les anges les connoissent dans leurs propriétés particulières, non moins que dans leurs propriétés communes, par les espèces qu'ils ont reçues de Dieu, car ces espèces sont comme des représentations multiples de l'Essence une et simple (2).

(1) Empédocle, partant du principe que les semblables se connoissent par les semblables, disoit : « Dieu ne connoît point la discorde, puisqu'il ne la renferme pas dans son être. » Aristote lui répondoit, *De animâ*, I, 80 : « Puisque nous connoissons la discorde, si Dieu ne la connoissoit pas, il seroit moins sage et plus ignorant que l'homme. » Nous devons entendre ici par *discorde*, la répulsion dans les êtres matériels et l'antipathie dans les êtres spirituels.

(2) Tous les scholastiques partagent cette doctrine; Don Scot seul prétend que les anges connoissent les choses particulières par des espèces qu'ils acquièrent successivement. Ce bel esprit allègue les objections que réfute notre saint auteur; puis apportant une nouvelle preuve : « Si les espèces angéliques représentoient tous les accidents des êtres, dit-il, elles représenteroient des choses contradictoires, comme le noir et le blanc, le chaud et le

---

cognoscit quæ quinque sensibus exterioribus cognoscuntur; et quædam alia quæ nullus sensus exterior cognoscit, scilicet differentiam albi et dulcis. Et simile etiam est in aliis considerare. Unde cùm angelus naturæ ordine sit supra hominem, inconveniens est dicere quòd homo quâcunque suâ potentiâ cognoscat aliquid quod angelus per unam vim suam cognoscitivam (scilicet intellectum) non cognoscat. Unde Aristoteles pro inconvenienti habet, ut litem quam nos scimus, Deus ignoret; ut patet in I. *de Anima*, et in III. *Metaph.*

Modus autem quo intellectus angeli singularia cognoscit, ex hoc considerari potest, quòd sicut à Deo effluunt res ut subsistant in propriis naturis, ita etiam ut sint in cognitione angelica. Manifestum est autem quòd à Deo effluit in rebus non solùm illud quod ad naturam universalem pertinet, sed etiam ea quæ sunt individuationis principia : est enim causa totius substantiæ rei, et quantum ad materiam, et quantum ad formam; et secundùm quòd causat, sic cognoscit, quia scientia ejus est causa rei, ut ostensum est (qu. 14, art. 8). Sicut igitur Deus per essentiam suam, per quam omnia causat, est similitudo omnium, et per eam omnia cognoscit non solùm quantum ad naturas universales, sed etiam quantum ad singularitatem : ita angeli per species à Deo inditas cognoscunt non solùm quantum ad naturam universalem, sed etiam secundùm earum singularitatem, in quantum sunt quædam repræsentationes multiplicatæ illius unicæ et simplicis essentiæ.

Je réponds aux arguments : 1° Le Philosophe parle, dans le passage objecté, de l'intelligence humaine, qui ne connoît les choses que par l'abstraction et qui rend générales les idées qu'elle dégage de leurs conditions matérielles. Mais les anges ne connoissent pas les choses de cette manière, comme nous l'avons vu dans une question précédente. Il n'y a donc point parité entre ces deux modes de connoissance.

2° L'ange n'est point assimilé dans la connoissance aux choses matérielles essentiellement, comme le sont deux objets dans le genre, ou dans l'espèce, ou dans l'accident; mais il y est assimilé en ce que l'être supérieur a la similitude de l'être inférieur, ainsi que le soleil a celle du feu. C'est de cette manière que se trouve en Dieu la similitude de toutes les choses avec la matière et la forme, car tout ce qui est dans les choses préexiste en Dieu comme dans sa cause. Et c'est encore de cette sorte que les espèces angéliques, images dérivées de l'essence infinie, sont des similitudes représentant les choses dans la forme et dans la matière.

3° Les espèces angéliques sont universelles; et cependant elles représentent les choses dans leurs propriétés générales et dans leurs propriétés particulières, dans leur essence et dans leur individualité. Mais comment une seule et même forme peut-elle retracer l'image d'entités diverses? Nous l'avons dit dans une question précédente.

froid. » Cajetan répond à cela : Les espèces angéliques représentent des choses contradictoires: dans des temps différents, oui; dans le même temps, non. Quand elles ont été formées, les espèces angéliques représentoient les choses comme Dieu les concevoit; quand les esprits célestes les considèrent pour y découvrir de nouvelles connoissances, elles retracent les choses comme elles existent dans ce moment-là.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus loquitur de intellectu nostro qui non intelligit res nisi abstrahendo; et per ipsam abstractionem à materialibus conditionibus, id quod abstrahitur fit universale. Hic autem modus intelligendi non convenit angelis, ut suprà dictum est (qu. 55, art. 2). Et ideo non est eadem ratio.

Ad secundum dicendum, quòd secundùm suam naturam angeli non assimilantur rebus materialibus, sicut assimilatur aliquid alicui secundùm convenientiam in genere vel in specie, aut in accidente; sed sicut superius habet similitudinem cum inferiori, ut sol cum igne. Et per hunc etiam modum in Deo est similitudo omnium, et quantum ad formam et quantum ad materiam; in quantum in ipso præexistit, ut in causa, quicquid in rebus invenitur. Et eadem ratione, species intellectûs angeli, quæ sunt quædam derivatæ similitudines à divina essentia, sunt similitudines rerum, non solùm quantum ad formam, sed etiam quantum ad materiam.

Ad tertium dicendum, quòd cognoscunt singularia per formas universales, quæ tamen sunt similitudines rerum, et quantum ad principia universalia et quantum ad individuationis principia. Quomodo autem per eamdem speciem possint multa cognosci, ut suprà dictum est (qu. 55).

ARTICLE III.

Les anges connoissent-ils les choses futures?

Il paroît que les anges connoissent les choses futures. 1° Les anges ont beaucoup plus de pénétration, de perspicacité que l'homme. Or il est des hommes qui peuvent connoître les choses futures : combien donc plus les anges ne le peuvent-ils pas?

2° Le présent et l'avenir ne diffèrent que dans le temps. Or l'esprit angélique est au-dessus du temps; car l'intelligence a pour mesure la perpétuité, comme le dit le *Livre des Causes*. Donc le présent et l'avenir ne diffèrent pas pour l'esprit angélique; donc les anges connoissent indifféremment l'avenir et le présent.

3° L'ange ne connoît point par des espèces reçues des choses, mais par des espèces générales imprimées dans leur nature. Or les espèces générales représentent également le passé, le présent et le futur. Donc les anges connoissent indifféremment les choses qui se rapportent à ces trois parties du temps.

4° L'éloignement dans le temps ne diffère pas, relativement à la connoissance, de l'éloignement dans le lieu. Or les anges connoissent les choses éloignées dans le lieu : donc ils connoissent aussi les choses éloignées dans le temps à venir.

Mais on ne peut accorder aux anges ce qui est l'attribut propre de la Divinité. Or connoître l'avenir, c'est l'attribut propre de la Divinité, conformément à cette parole, *Is.*, XLI, 23 : « Annoncez-nous les choses qui doivent arriver dans l'avenir, et nous saurons que vous êtes dieux (1). » Donc on ne peut accorder aux anges la connoissance de l'avenir.

(1) Le prophète adresse cette parole aux idoles : Annoncez l'avenir, leur dit-il; prouvez l'infaillibilité de vos prédictions par l'événement; alors, mais alors seulement, nous croirons

---

ARTICULUS III.

Utrùm angeli cognoscant futura.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd angeli cognoscant futura. Angeli enim potentiores sunt in cognoscendo quàm homines. Sed homines aliqui cognoscunt multa futura : ergo multò fortiùs angeli.

2. Præterea, præsens et futurum sunt differentiæ temporis. Sed intellectus angeli est supra tempus; parificatur enim intelligentia æternitati (id est ævo), ut dicitur in libro *de Causis* (proposit. II). Ergo quantum ad intellectum angeli non differunt præteritum et futurum, sed indifferenter cognoscit utrumque.

3. Præterea, angelus non cognoscit per species acceptas à rebus, sed per species innatas universales. Sed species universales æqualiter se habent ad præteritum, præsens et futurum. Ergo videtur quòd angeli indifferenter cognoscant præterita, præsentia et futura.

4. Præterea, sicut aliquid dicitur distans secundùm tempus, ita secundùm locum. Sed angeli cognoscunt distantia secundùm locum : ergo etiam cognoscunt distantia secundùm tempus futurum.

Sed contra : id quod est proprium signum divinitatis, non convenit angelis. Sed cognoscere futura est proprium signum divinitatis, secundùm illud *Isai.*, XLI : « Annuntiate quæ ventura sunt in futurum, et sciemus quòd dii estis vos. » Ergo angeli non cognoscunt futura.

(1) De his etiam infrà, qu. 86, art. 4; et II. 2, qu. 95, art 1; ut et I. *Sent.*, dist. 38, art. 5; et II. *Sent.*, dist. 7, qu. 2, art. 2; et *Contra Gent.*, lib. I, cap. 67, ut et lib. III,

(CONCLUSION. — Les anges connoissent avec certitude les futurs qui dérivent nécessairement de leurs causes ; ils connoissent par conjecture les futurs qui dérivent ordinairement de leurs causes ; ils ne connoissent d'aucune manière les futurs qui dérivent rarement de leurs causes ; enfin Dieu seul connoît les futurs en eux-mêmes.)

Il faut dire ceci : on peut envisager l'avenir sous deux rapports : dans ses causes et dans lui-même. Sous le premier rapport, on peut connoître avec certitude les futurs qui sortent nécessairement de leurs causes : c'est ainsi que nous savons de science certaine que le soleil se lèvera demain. Ensuite on peut connoître par conjecture les futurs qui sortent ordinairement de leurs causes : c'est ainsi que le médecin prévoit la guérison du malade. De cette manière l'ange lit dans l'avenir plus clairement que l'homme, parce qu'il connoît mieux les causes des événements ; tout comme le médecin, pour revenir à notre exemple, pronostique d'autant plus sûrement les crises morbides qu'il a plus de connoissances étiologiques. Enfin l'on ne peut connoître les futurs qui sortent rarement de leurs causes : c'est ainsi que les choses fortuites et contingentes échappent à toute prévision (1). Maintenant, sous le second rapport, la créature ne

que vous êtes de vrais dieux. Donnée par saint Jérôme et par saint Cyrille, cette interprétation trouve sa justification dans la fin du verset : « Faites du bien et du mal, si vous le pouvez, continue l'Esprit saint ; alors nous discuterons et jugerons entre nous. » Pour prouver que je suis Dieu, je fais du bien à mes élus et du mal à leurs ennemis : agissez de même, si vous le pouvez ; alors nous verrons qui l'emporte en puissance. — Le prophète Daniel, II, prouve aussi manifestement que Dieu seul connoît l'avenir. Le livre de la *Sagesse* dit, VIII, 8 : « Si quelqu'un désire la profondeur de la science, c'est elle (la Sagesse éternelle) qui sait le passé et qui juge de l'avenir. » Saint Paul, *Rom.*, I, 1 et 2, prouve que l'Evangile est vrai, parce qu'il a été annoncé par les prophètes. Tous les Pères sont unanimes sur ce point : « La prédiction de l'avenir, dit Origène, *Contra Cels.*, VI, est le caractère de la parole de Dieu ; » — « elle est, poursuit saint Chrysostôme, *Hom.* XVIII, l'œuvre de Dieu seul. »

(1) Ailleurs, *De veritate*, VIII, 12, saint Thomas pose ainsi la distinction des futurs : « Ils dépendent, dit-il, de causes nécessaires, de plusieurs causes contingentes ou d'une seule. Quand ils dépendent de causes nécessaires, ils arrivent toujours ; quand de plusieurs causes contingentes, ils arrivent ordinairement ; quand d'une seule cause, ils peuvent arriver ou ne pas arriver. » Si l'on désiroit plus de précision encore, il nous semble qu'on pourroit distinguer les causes nécessaires ou physiques, les causes physiologiques et morales, puis les causes libres. Les causes physiques renferment formellement leurs effets ; les causes

(CONCLUSIO. — Futura necessaria in suis causis per certitudinem ab angelis cognoscuntur ; futura verò ut in pluribus, per conjecturam ; futura verò ut in paucioribus, penitus ignota sunt ; omnia verò futura in seipsis à solo Deo cognoscuntur.)

Respondeo dicendum, quòd futurum dupliciter potest cognosci. Uno modo, in causa sua : et sic futura quæ ex necessitate ex causis suis proveniunt, per certam scientiam cognoscuntur, ut « solem oriri cras. » Quæ verò ex causis proveniunt ut in pluribus, cognoscuntur non per certitudinem, sed per conjecturam, sicut medicus præcognoscit sanitatem infirmi. Et iste modus cognoscendi futura adest angelis, et tantò magis quàm nobis, quantò rerum causas et universaliùs et perfectiùs cognoscunt ; sicut medici qui acutiùs vident causas, meliùs de futuro statu ægritudinis prognosticantur. Quæ verò proveniunt ex causis suis ut in paucioribus, penitus

cap. 154 ; et qu. 8, de verit., art. 12 ; et qu. 15, de malo, art. 7 ; et *Opusc.* III, cap. 135 et 136.

peut connoître les futurs en eux-mêmes, de quelque manière qu'ils dérivent de leurs causes, soit nécessairement, soit ordinairement, soit rarement. Au contraire, Dieu saisit immédiatement les choses dans l'avenir, parce qu'il voit tout dans son éternité qui renferme et concentre en elle, comme en un point simple, la totalité du temps; ses regards embrassent comme présent tout ce qui se fait dans le long cours des âges; il perçoit toutes les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, comme nous l'avons dit en parlant de sa science infinie. Mais l'intelligence angélique, non plus que toute intelligence créée, n'est pas dans l'éternité divine; elle ne peut donc percevoir l'avenir directement, le connoître tel qu'il est dans son existence.

Je réponds aux arguments : 1° Il est vrai que les hommes peuvent connoître les choses futures dans leurs causes ou par une révélation divine, et les anges les connoissent beaucoup plus parfaitement encore de ces deux manières.

2° L'intelligence angélique est au-dessus du temps qui mesure le mouvement des corps, tout le monde le reconnoît; mais le temps n'en est pas moins dans l'intelligence angélique par la succession des conceptions; et c'est pour cela que saint Augustin dit, *Super Gen. ad litt.*, VIII : « Dieu meut la créature spirituelle par le temps (1). » Eh bien, si les anges perçoivent successivement les choses, n'est-il pas clair qu'ils n'ont point présent à l'esprit tout ce qui se passe dans tout le temps?

3° Les espèces angéliques se rapportent également aux choses passées, présentes et futures, cela est vrai; mais les choses futures, présentes et

physiologiques et morales les renferment problématiquement; les causes libres ne les renferment d'aucune manière avant de les produire, puisqu'elles n'existent elles-mêmes actuellement qu'au moment de l'action. On peut donc découvrir l'avenir avec certitude dans les causes nécessaires, et par conjecture dans les causes physiologiques et morales; mais on ne peut les découvrir d'aucune façon dans les causes libres.

(1) Le grand prélat explique sa pensée en l'appliquant à l'homme, il dit, *Ibid.*, XX : « Dieu meut l'esprit humain par le temps, en lui rappelant les choses qu'il a oubliées et en lui apprenant celles qu'il ne connoît pas. »

---

sunt ignota, sicut casualia et fortuita. Alio modo cognoscuntur futura in seipsis : et sic solius Dei est futura cognoscere, non solùm quæ ex necessitate proveniunt, vel ut in pluribus, sed etiam casualia et fortuita; quia Deus videt omnia in sua æternitate, quæ cùm sit simplex, toti tempori adest, et ipsum concludit. Et ideo unus Dei intuitus fertur in omnia quæ aguntur per totum tempus, sicut in præsentia, et videt omnia ut in seipsis sunt, sicut suprà dictum est (qu. 14), cùm de Dei scientia ageretur. Angelicus autem intellectus, et quilibet intellectus creatus, deficit ab æternitate divina : unde non potest ab aliquo intellectu creato cognosci futurum, ut est in suo *esse*.

Ad primum ergo dicendum, quòd homines non cognoscunt futura, nisi in causis suis, vel Deo revelante : et sic angeli multò subtiliùs futura cognoscunt.

Ad secundum dicendum, quòd licèt intellectus angeli sit supra tempus quo mensurantur corporales motus, est tamen in intellectu angeli tempus secundùm successionem intelligibilium conceptionum; secundùm quod dicit Augustinus, VIII. *Super Genes., ad lit.*, quòd « Deus movet spiritualem creaturam per tempus. » Et ita cùm sit successio in intellectu angeli, non omnia quæ aguntur per totum tempus, sunt ei præsentia.

Ad tertium dicendum, quòd licèt species quæ sunt in intellectu angeli (quantum est de se) æqualiter se habeant ad præsentia, præterita

passées ne se rapportent pas également aux espèces angéliques. En effet, les choses présentes ont une nature, une réalité qui les assimile à leurs types, en sorte que les anges peuvent les connoître; mais les choses futures n'ont pas encore la nature qui les assimile à leurs images représentatives, si bien que les célestes intelligences ne peuvent les connoître.

4° Les choses éloignées dans le lieu existent réellement dans la nature et présentent une espèce dont la ressemblance est dans l'ange; mais il n'en est point ainsi des choses futures, comme nous venons de le dire. Il n'y a donc point parité.

ARTICLE IV.

Les anges connoissent-ils les pensées des cœurs?

Il paroît que les anges connoissent les pensées des cœurs. 1° Commentant cette parole, *Job*, XXVIII, 17 : « Ni l'or ni le crystal ne lui seront égalés (à la Sagesse dans la vie future), » saint Grégoire dit, *Moral.*, XVIII, 27, en parlant des élus ressuscités : « Ils se verront intimement les uns les autres, de la même manière qu'ils se verront eux-mêmes; et connoissant toutes les pensées, ils pénétreront aussi le fond des consciences. » Or les élus ressuscités seront semblables aux anges, comme le dit l'évangéliste (1). Donc les anges peuvent voir les choses cachées dans la conscience de l'homme.

2° Ce que les figures sont aux corps, les espèces intelligibles le sont à l'intelligence. Or quand on voit le corps, on voit la figure : donc on voit l'espèce intelligible quand on voit la substance intellectuelle; donc un ange, en voyant un autre ange ou l'ame humaine, voit leurs pensées.

(1) Comme les Sadducéens, qui nioient la résurrection des corps, demandoient au divin Maître à qui devoit appartenir, dans la vie future, une femme qui avoit eu sept maris, il

---

et futura, tamen præsentia, præterita et futura non æqualiter se habent ad species; quia ea quæ præsentia sunt, habent naturam per quam assimilantur speciebus quæ sunt in mente angeli, et sic per eas cognosci possunt; sed quæ futura sunt, nondum habent naturam per quam illis assimilentur; unde per eas cognosci possunt.

Ad quartum dicendum, quòd distantia secundùm locum sunt in rerum natura, et participant aliquam speciem, cujus similitudo est in angelo : quod non est verum de futuris, ut dictum est. Et ideo non est simile.

ARTICULUS IV.

Utrùm angeli cognoscant cogitationes cordium.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd angeli cognoscant cogitationes cordium. Dicit enim Gregorius in *Moral.* (lib. XVIII, cap. 27), super illud *Job*, XXVIII : « Non æquabitur ei aurum vel vitrum, » quòd tunc (scilicet in beatitudine resurgentium) « unus erit conspicabilis alteri, sicut ipse sibi; et cùm uniuscujusque intellectus attenditur, simul conscientia penetratur. » Sed resurgentes erunt similes angelis, sicut habetur *Matth.*, cap. 22. Ergo unus angelus potest videre id quod est in conscientia alterius.

2. Præterea, sicut se habent figuræ ad corpora, ita se habent species intelligibiles ad intellectum. Sed viso corpore videtur ejus figura : ergo visâ substantiâ intellectuali, videtur species intelligibilis quæ est in ipsa; ergo cùm angelus videat alium angelum et etiam animam, videtur quòd possit videre cogitationem utriusque.

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. I, cap. 68, ut et lib. III, cap. 154; et qu. 8, de verit., art. 13; et qu. 16, de malo, art. 8.

3° Les choses qui sont dans notre intelligence ressemblent plus à l'ange que celles qui sont dans notre imagination; car les premières sont intellectuelles en acte, tandis que les secondes ne le sont qu'en puissance. Or les choses qui sont dans notre imagination peuvent, ainsi que les choses corporelles, être connues par les anges, puisque l'imagination est une faculté du corps. Donc les anges peuvent connoître les pensées de l'intelligence.

Mais ce qui est propre à Dieu n'appartient point aux anges. Or il est propre à Dieu de connoître les pensées des cœurs; car il est écrit, *Jérém.*, XVIII, 19 : « Le cœur de tous les hommes est corrompu, il est impénétrable : qui pourra le connoître? Moi qui suis le Seigneur, qui sonde les cœurs et éprouve les reins (1). » Donc il n'appartient pas aux anges de pénétrer les secrets des cœurs.

(Conclusion. — Les anges connoissent naturellement les pensées

leur fut répondu, *Matth.*, XXII, 30 : « Dans la résurrection, les hommes n'auront point de femmes, ni les femmes de maris; mais ils seront comme les anges de Dieu dans le ciel. » La différence des sexes ne sera pas détruite, parce qu'elle est bonne, comme tout ce que Dieu a créé; mais les corps ressuscités seront spirituels, dit l'Apôtre (I. *Cor.*, XV, 43); ils seront au-dessus des voluptés terrestres, poursuit l'évangéliste (*Luc*, XX, 34 et suiv.); et comme le nombre des élus sera rempli, l'union des sexes, n'ayant plus de but, cessera. Ainsi les hommes revêtus de corps spiritualisés, glorifiés, vivront comme de pures intelligences dans la céleste patrie : « Quand nous serons immortels, incorruptibles, dit saint Denis, *De div. Nom.*, I, nous nous contemplerons les uns les autres par de chastes regards, dans la lumière intelligible, et voilà pourquoi l'Evangile dit que nous serons comme les anges. »

(1) Nous pourrions citer une foule de semblables passages. III *Rois*, VIII, 39 : « Vous seul connoissez le fond des cœurs de tous les enfants des hommes. » *Job*, XVI, 20 : « Voici que mon témoin est dans le ciel; et celui qui connoît le fond de mon cœur réside en ces lieux sublimes. » *Ps.*, VII, 10 : « Vous conduirez le juste, ô Dieu qui sondez les cœurs et les reins. » *Ibid.*, XLIII, 22 : « Dieu n'en demandera-t-il pas compte? car il connoît les choses cachées dans les cœurs. » I *Paralip.*, XXVIII, 9 : « Le Seigneur sonde les cœurs, et il pénètre toutes les pensées des esprits. » La tradition n'est pas moins formelle à cet égard : « Les démons ne savent pas ce qui est caché dans les intelligences, dit Origène, *in Job*, I; » — « car on ne peut attribuer qu'à Dieu, poursuit saint Cyrille, *in Joan.*, II, 19, cette parole du Psalmiste : Il sonde les cœurs et les reins. » — « Celui-là seul peut voir la pensée, qui a créé l'intelligence, écrit encore saint Chrysostôme, *Hom.* IV, *in Joan.* »

On oublie quelquefois cet enseignement. Le contradicteur des doctrines généralement reçues, Don Scot imagine que les anges pourroient naturellement connoître les pensées et les affections des cœurs, mais que Dieu les en empêche; Thomas de Strasbourg croit qu'ils les connoissent dans l'acte spirituel, mais non dans l'acte moral : c'est-à-dire qu'ils découvrent bien les idées et les sentiments qui me préoccupent, mais qu'ils ne peuvent discerner si j'y donne ou non mon consentement; Okan pense qu'ils les connoissent dans leur nature, mais non dans leur objet : qu'ils savent, par exemple, que je réfléchis ou que j'aime, mais qu'ils ignorent à quoi je donne mon attention ou mon amour; Henri de Gand dit qu'ils les

3. Præterea, ea quæ sunt in intellectu nostro sunt similiora angelo quàm ea quæ sunt in phantasia; cùm hæc sint intellecta in actu, illa verò in potentia tantùm. Sed ea quæ sunt in phantasia possunt cognosci ab angelo, sicut corporalia, cùm phantasia sit virtus corporis. Ergo videtur quòd angelus possit cognoscere cogitationes intellectûs.

Sed contra est, quòd proprium Dei non convenit angelis. Sed cognoscere cogitationes cordium est proprium Dei, secundùm illud *Jerem.*, XVII : « Pravum est cor hominis et inscrutabile, et quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans corda, etc. » Ergo angeli non cognoscunt secreta cordium.

(Conclusio. — Cognoscunt angeli cordium

des cœurs dans leurs effets; mais Dieu seul les connoît dans l'esprit.)

Il faut dire ceci : les pensées des cœurs peuvent être connues de deux manières : dans leurs effets et dans l'intelligence. Or les anges connoissent naturellement les pensées de la première manière; car elles se révèlent quelquefois, non-seulement par des actes extérieurs, mais encore par des changements qui surviennent dans le corps. Il est vrai qu'il faut, pour les surprendre ainsi, d'autant plus de pénétration, d'autant plus de subtilité, que leurs effets sont moins appréciables; mais si le médecin peut connoître par le battement du pouls certaines affections morales, combien donc plus les anges et même les démons n'ont-ils pas cette sorte de discernement, combien plus ne peuvent-ils pas saisir les faits intimes de l'ame dans les modifications extérieures des phénomènes vitaux? Aussi l'évêque d'Hippone dit-il, *De divinat. dæmon.*, V : « Les démons peuvent pénétrer avec toute facilité, non-seulement les desseins qu'exprime la parole, mais encore ceux que la pensée conçoit, lorsqu'ils se révèlent par certains signes dans le corps. » L'illustre pontife déclare au livre des *Rétractations*, il est vrai, que nous ne connoissons pas les moyens par lesquels les mauvais anges surprennent les secrets de l'homme; mais

connoissent dans leur substance, mais non dans leur but : qu'ils voient bien que je roule quelque dessein dans mon esprit, mais qu'ils ne pénètrent pas le but que je me propose d'atteindre; Durand assure qu'ils les connoissent dans leur but, mais non dans le temps : qu'ils discernent bien le terme ou la fin, mais qu'ils ne peuvent juger si je désire y parvenir dans le présent ou dans l'avenir; Hervée soutient qu'ils les connoissent dans le temps, mais en général : qu'ils savent que je veux obtenir une fin tout à l'heure, demain, dans un an, mais qu'il leur est impossible de préciser, de déterminer cette fin; enfin quelques orateurs nous disent sans restriction : « Veillez sur vous : les anges voient le fond des cœurs et les pensées les plus cachées. » Nous ne réfuterons pas ces opinions; les unes doivent le jour à l'ignorance, les autres se détruisent elles-mêmes, toutes décèlent autant de confiance dans l'esprit particulier que de mépris pour les doctrines communes. Sans doute les sublimes intelligences qui connoissent toutes lois du monde physique et moral, les purs esprits qui peuvent pénétrer à travers le corps jusqu'aux confins de l'âme, surprennent la pensée des cœurs au moindre signe, pour peu qu'elle se produise au dehors; mais quand rien ne la manifeste à la lumière du jour, ni la voix, ni le geste, ni la physionomie, ni les phénomènes vitaux, leurs regards ne peuvent la découvrir. Il y a là, dans le fonds de nous-mêmes, un sanctuaire inviolable, où le souverain Maître peut seul pénétrer sans notre consentement. Si Dieu crée l'âme humaine par un acte spécial à des époques différentes, tandis qu'il a créé les anges tous à la fois dès l'origine, est-ce pour la livrer sans défense à la merci des créatures? Il en a une si grande estime, qu'il se croit seul digne de l'habiter.

---

cogitationes in suis effectibus; ut autem in seipsis sunt, Deo tantùm sunt naturaliter cognita.)

Respondeo dicendum, quòd cogitatio cordis dupliciter potest cognosci. Uno modo in suo effectu : et sic non solùm ab angelo, sed etiam ab homine cognosci potest; et tantò subtiliùs, quantò effectus hujusmodi fuerit magis occultus. Cognoscitur enim cogitatio interdum non solùm per actum exteriorem, sed etiam per immutationem. Et etiam medici aliquas affectiones animi per pulsum cognoscere possunt; et multò magis angeli, vel etiam dæmones, quantò subtiliùs hujusmodi immutationes occultas corporales perpendunt. Unde Augustinus dicit in lib. *De divinatione dæmonum*, cap. 5, quòd « aliquando hominum dispositiones non solùm voce prolatas, verùm etiam cogitatione conceptas, cùm signa quædam in corpore exprimunt ex animo, totâ facilitate perdiscunt; » quamvis in lib. *Retractationum* hoc dicat, « non esse asserendum quo modo fiat. »

cette déclaration ne détruit point le témoignage que nous venons de lire. — Ensuite Dieu seul peut connoître les pensées dans l'intelligence, et les affections dans la volonté, et si l'on veut en savoir la raison, la voici. La volonté de la créature raisonnable n'est soumise qu'au souverain Etre; lui seul peut agir sur elle immédiatement, lui qui en est l'objet principal et la dernière fin, et nous montrerons cela plus clairement dans la suite. Les choses donc qui dépendent uniquement de la volonté ou qui n'existent que dans cette faculté spirituelle, Dieu seul les connoît, Or, que l'homme considère dans un moment donné telle ou telle chose, cela dépend uniquement de sa volonté ; car, possédant la science habituelle et les espèces intelligibles en lui-même, il peut s'en servir quand il veut, comme il veut. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre, I. *Cor.*, II, 11 : « Ce qui appartient à l'homme personne ne le sait, si ce n'est l'esprit de l'homme, qui est en lui. »

Je réponds aux arguments : 1° Pourquoi l'homme ne peut-il découvrir la pensée de l'homme ? Parce que deux obstacles s'y opposent, la masse du corps et la volonté qui garde ses secrets. Le premier de ces obstacles est détruit dans la résurrection de la chair et n'existe point dans les anges; le second reste dans la vie future et se trouve maintenant dans les anges; mais la clarté des corps ressuscités représente l'état des esprits dans les divers degrés de la grâce et de la gloire, et voilà comment les âmes bienheureuses peuvent se voir les unes les autres.

2° L'ange voit les espèces d'un autre ange, parce qu'elles répondent à la noblesse de sa substance par leur généralité plus ou moins étendue ; mais il ne voit point sa pensée par cela même, car il ignore quand il se sert de ces espèces, comment il les considère, à laquelle il accorde son attention.

3° L'appétit brutal n'est pas maître de ses actions, mais il suit l'impulsion d'une cause étrangère, soit corporelle, soit spirituelle. Puis donc que

---

Alio modo possunt cognosci cogitationes, prout sunt in intellectu, et affectiones prout sunt in voluntate; et sic solus Deus cogitationes cordium et affectiones voluntatum cognoscere potest. Cujus ratio est : quia voluntas rationalis creaturæ soli Deo subjacet, et ipse solus in eam operari potest, qui est principale ejus objectum ut ultimus finis, et hoc magis infrà patebit (qu. 63 et 105). Et ideo ea quæ ex voluntate sola dependent, vel quæ in voluntate sola sunt, soli Deo sunt nota. Manifestum est autem quòd ex sola voluntate dependet quòd aliquis actu aliqua consideret, quia cùm aliquis habet habitum scientiæ vel species intelligibiles in eo existentes, utitur eis cùm vult. Et ideò dicit Apostolus, I. *Cor.*, II, quòd « quæ sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est. »

Ad primum ergo dicendum, quòd cogitatio unius hominis non cognoscitur ab alio propter duplex impedimentum, scilicet propter grossitiem corporis et propter voluntatem claudentem sua secreta. Primum autem obstaculum tolletur in resurrectione, nec est in angelis; sed secundùm impedimentum manebit post resurrectionem, et est modò in angelis; et tamen qualitatem mentis, quantum ad quantitatem gratiæ et gloriæ, repræsentabit claritas corporis, et sic unus mentem alterius videre poterit.

Ad secundum dicendum, quòd etsi unus angelus species intelligibiles alterius vidat, per hoc quòd modus intelligibilium specierum secundùm majorem et minorem universalitatem proportionatur nobilitati substantiarum, non tamen sequitur quòd unus cognoscat quomodo alius illis intelligibilibus speciebus utitur actualiter considerando.

Ad tertium dicendum, quòd appetitus brutalis non est dominus sui actûs, sed sequitur impressionem alterius causæ cor-

les anges connoissent les choses matérielles et leurs propriétés, ils peuvent aussi connoître par elles les appétits sensitifs et les perceptions imaginaires de la bête, d'autant plus que ces ébranlements internes, ces sensations se révèlent souvent par des actes extérieurs. Mais il ne s'ensuit pas que les esprits célestes connoissent de même les appétits sensitifs et les perceptions imaginaires de l'homme, quand ces mouvements procèdent de l'intelligence et de la volonté; car la partie inférieure de l'âme participe à la raison en ce qu'elle lui obéit, comme le remarque le Philosophe. Et quand ils découvriroient ce qui est dans l'appétit sensitif ou dans l'imagination de l'homme, encore ne pourroient-ils découvrir ce qui est dans son intelligence et dans sa volonté; car ces deux facultés ne sont soumises ni à l'imagination ni à l'appétit sensitif, mais elles s'en servent librement, souverainement.

ARTICLE V.

Les anges connoissent-ils les mystères de la grâce?

Il paroît que les anges connoissent les mystères de la grace. 1° Le plus sublime des mystères est l'incarnation de Jésus-Christ. Or les anges ont connu ce mystère dès le commencement; car saint Augustin dit, *Sup.Gen.ad lit.*, V, 19 : « L'incarnation a été cachée en Dieu dès l'origine des siècles, non pas toutefois qu'il n'ait été connu des puissances et des principautés célestes ; » et saint Paul, I. *Timoth.*, III, 16 : « Ce grand mystère de piété... a été découvert aux anges. » Donc les anges connoissent les mystères de la grace.

2° La sagesse infinie renferme les types de tous les mystères de la grace. Or les anges voient la sagesse infinie, qui est l'essence de Dieu. Donc les anges connoissent les mystères de la grace.

---

poralis vel spiritualis. Quia igitur angeli cognoscunt res corporales et dispositiones earum, possunt per hæc cognoscere quod est in appetitu et in apprehensione phantastica brutorum animalium, et etiam secundùm quò in eis quandoque appetitus sensitivus procedit in actum sequens aliquam impressionem corporalem, sicut in brutis semper est. Non tamen oportet quòd angeli cognoscant motum appetitûs sensitivi et apprehensionem phantasticam hominis, secundùm quòd moventur à voluntate et ratione, quia etiam inferior pars animæ participat aliqualiter rationem, sicut obediens imperanti, ut dicitur in I. *Ethicor.* (cap. ult.). Nec tamen sequitur, si angelus cognoscit quod est in appetitu sensitivo vel phantasia hominis, quòd cognoscat id quod est in cogitatione vel voluntate; quia intellectus et voluntas non subjacent appetitui sensitivo et phantasiæ, sed potest eis diversimodè uti.

ARTICULUS V.

Utrùm angeli cognoscant mysteria gratiæ.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd angeli mysteria gratiæ cognoscant. Quia inter omnia mysteria excellentius est mysterium incarnationis Christi. Sed hoc angeli cognoverunt à principo ; dicit enim Augustinus, *Super Gen. ad lit.*, cap. 19, quòd « sic fuit hoc mysterium absconditum à sæculis in Deo ut tamen innotesceret Principibus et Potestatibus in cœlestibus ; » et dicit Apostolus, I. *ad Timoth.*, III, quòd « apparuit angelis illud magnum sacramentum pietatis. » Ergo angeli mysteria gratiæ cognoscunt.

2. Præterea, rationes omnium mysteriorum gratiæ in divina sapientia continentur. Sed angeli vident ipsam Dei sapientiam, quæ est ejus essentia. Ergo angeli mysteria gratiæ cognoscunt.

(1) De his etiam infrà, qu. 64, art. 1 ad 4, et qu. 106, art. 4 ad 2; et *ad Ephes.*, III, lect. 3.

3° Les prophètes sont instruits par les anges, comme l'enseigne saint Denis. Or les prophètes ont connu les mystères de la grace; car nous lisons, *Amos*, III, 7 : « Le Seigneur Dieu ne fait rien sans avoir auparavant révélé son secret à ses serviteurs les prophètes. »

Mais on n'apprend pas ce que l'on connoît. Or les anges, même ceux qui appartiennent aux premiers ordres, cherchent à découvrir les divins mystères de la grace et les apprennent; car l'Aréopagite dit, *Cœl. Hier.*, VII : « L'Ecriture sainte nous montre plusieurs d'entre les célestes intelligences adressant des questions au Messie pour en apprendre ce qu'il a fait en notre faveur, et Jésus les instruit sans intermédiaire. » C'est ce que nous voyons dans le prophète *Isaïe*, LXIII, 1, où les anges demandent : « Quel est celui qui vient d'Edom ? » et Jésus-Christ leur répond : « C'est moi qui annonce la justice (1). » Donc les anges ne connoissent pas les mystères de la grace.

(Conclusion. — Comme les mystères de la grace dépendent uniquement de la volonté de Dieu, les anges ne peuvent les connoître par leur connoissance naturelle, mais seulement par leur connoissance surnaturelle et béatifique, dans le Verbe divin.)

Il faut dire ceci : les anges ont deux sortes de connoissance : les unes naturelles et les autres surnaturelles. Leurs connoissances naturelles sont

(1) Le prophète peint un héros victorieux, qui entre dans le ciel portant une robe couverte de sang. Frappés de ce spectacle, les anges demandent : « Quel est celui-ci, qui vient » des régions de la terre? Et le triomphateur, qui est Jésus-Christ, répond lui-même : « C'est moi, » dont la parole est l'accomplissement de la justice. Et les habitants du ciel lui demandent encore, *ubi supra*, 2 : « Pourquoi donc votre robe est-elle rouge, et vos vêtements comme *les habits* de ceux qui foulent le vin dans le pressoir? » Et l'Exécuteur de la justice répond, *Ibid.*, 3 : « J'ai été seul à fouler le vin, sans qu'aucun homme d'entre tous les peuples fût avec moi. Je les ai foulés dans ma fureur; je les ai foulés aux pieds de ma colère : et leur sang a rejailli sur ma robe, et tous mes vêtements en sont tachés. » Mais quand le suprême Réparateur a-t-il écrasé ses ennemis? Quand *leur sang a-t-il rejailli sur* sa *robe?* Quelques Pères répondent : Dans les combats de la passion; d'autres : Dans la guerre contre les impies durant les siècles; d'autres encore : Dans l'extermination des méchants à la fin des temps; mais le plus grand nombre, réunissant toutes les époques, disent avec raison, ce nous semble, que Jésus s'engraisse du commencement à la fin des dépouilles de ses ennemis. Car « il est éternellement posé pour la ruine et la résurrection de plusieurs (*Luc* II, 34). »

---

3. Præterea, prophetæ per angelos instruuntur, ut patet per Dionysium, IV. cap. *Angelicæ* (sive *Cœlestis*) *hierarch* Sed prophetæ mysteria gratiæ cognoverunt; dicitur enim *Amos*, III : « Non faciet Dominus verbum nisi revelaverit secretum suum ad servos suos prophetas. » Ergo angeli mysteria gratiæ cognoscunt.

Sed contra est, quòd nullus discit illud quod cognoscit. Sed angeli etiam supremi quærunt de divinis mysteriis gratiæ, et ea discunt; dicitur enim VII. cap. *Cœlest. hierarch.*, quòd « sacra Scriptura inducit quasdam cœlestes essentias ad ipsum Jesum quæstionem facientes, et addiscentes scientiam divinæ ejus operationis pro nobis, et Jesum eas sine medio docentem ; » ut patet *Isai.*, LXIII, ubi quærentibus angelis : « Quis est iste qui venit de Edom ? » respondet Jesus : « Ego qui loquor justitiam. » Ergo angeli non cognoscunt mysteria gratiæ.

(Conclusio. — Mysteria gratiæ, cùm ex sola divina voluntate dependeant, non possunt naturali cognitione ab angelo cognosci, sed tantùm supernaturali et beatificâ cognitione in verbo ab angelis cognoscuntur.)

Respondeo dicendum, quòd in angelis est cognitio duplex. Una quidem naturalis, secun-

celles qu'ils ont d'eux-mêmes par leur essence, et des autres choses par leurs espèces intelligibles. Or les anges ne peuvent connoître de cette manière les mystères de la grace. En effet, ces mystères adorables dépendent seulement de la volonté de Dieu. Eh bien, nous avons vu que les anges ne peuvent pénétrer les pensées qui ont leur unique source dans la volonté d'autres anges : combien donc plus ne sont-ils pas à même de découvrir les mystères qui ont leur seule raison d'être dans la libre volonté de Dieu? C'est là le raisonnement de saint Paul, I. *Cor.*, II, 11 : « Qui des hommes sait, dit-il, ce qui est de l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme, qui est en lui? Ainsi ce qui est de Dieu, nul ne le connoît que l'Esprit de Dieu. » — Ensuite les connoissances surnaturelles des anges sont celles qui les rendent bienheureux, leur faisant voir le Verbe et les choses dans le Verbe. Or les anges connoissent par cette vision les mystères de la grace, non pas tous les mystères ni tous les anges également, mais selon qu'il a plu à Dieu de les leur revéler, conformément à cette parole de l'Apôtre, *ubi Supra.*, 10 : « Dieu nous l'a révélé par l'Esprit saint (1). » Les anges supérieurs, pénétrant plus avant dans la sagesse divine par la contemplation, découvrent des mystères plus nombreux tout ensemble et plus élevés, qu'ils manifestent aux anges inférieurs en les illuminant. Puis certains de ces mystères éclairent les habitants du ciel dès le commencement de leur création; d'autres leur sont révélés plus tard, selon que l'exigent les offices et les missions dont les revêt leur souverain Maître.

Je réponds aux arguments : 1° On peut considérer l'incarnation sous deux rapports : en genéral et en particulier. Or ce mystère a été révélé d'une manière générale à tous les anges dès le commencement de leur

(1) Saint Paul dit, *Ibid.*, 7, 8 et 9 : « Nous prêchons la sagesse de Dieu, sagesse mystérieuse et cachée..., que nul des princes de ce monde (des philosophes) n'a connue..., et que l'œil n'a point vue, ni l'oreille entendue, ni le cœur conçue. — Mais s'il en est ainsi, comment l'avez-vous connue, cette sagesse, ô grand Apôtre? — Comment? *Dieu nous l'a révélée par le Saint-Esprit;* il nous l'a révélée à nous ses apôtres, non pas à tous.

---

dùm quam cognoscunt res tum per essentiam suam, tum etiam per species innatas ; et hac cognitione mysteria gratiæ angeli cognoscere non possunt. Hæc enim mysteria ex pura Dei voluntate dependent ; si enim unus angelus non potest cognoscere cogitationes alterius ex voluntate ejus dependentes, multò minùs potest cognoscere ea quæ ex sola Dei voluntate dependent. Et sic argumentatur Apostolus, I. *Cor.*, II : « Quæ sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est ; ita et quæ sunt Dei, nemo novit nisi spiritus Dei. » Est autem et alia angelorum cognitio, quæ eos beatos facit, qua vident Verbum et res in Verbo. Et hac quidem visione cognoscunt mysteria gratiæ, non quidem omnia nec æqualiter omnes ; sed secundùm quòd Deus voluerit eis revelare, secundùm illud Apostoli, I. *Cor.*, II : « Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum. » Ita tamen quòd superiores angeli perspicaciùs divinam sapientiam contemplantes, plura mysteria et altiora in ipsa Dei visione cognoscunt, quæ inferioribus manifestant, eos illuminando. Et horum etiam mysteriorum quædam à principio suæ creationis cognoverunt, quædam verò postmodum (secundùm quòd eorum officiis congruit) edocentur.

Ad primum ergo dicendum, quòd de mysterio incarnationis Christi dupliciter contingit loqui. Uno modo in generali ; et sic omnibus revelatum est à principio suæ beatitudinis. Cujus ratum est : quia hoc est

béatitude, et voici pourquoi. L'incarnation forme le premier objet, comme le principe de toutes les missions que les anges remplissent auprès des hommes ; car « ils sont tous, comme le dit saint Paul, *Hébr.*, I, 14, des esprits chargés d'un ministère, envoyés pour servir ceux qui doivent recueillir l'héritage du salut. » Eh bien, l'œuvre du salut ne s'accomplit-elle point par le mystère de l'incarnation? Il falloit donc que toutes les intelligences supérieures le connussent en général dès le commencement. — Ensuite tous les anges ne l'ont pas connu dans le principe d'une manière particulière, dans ses conditions spéciales; même ceux qui appartiennent aux ordres supérieurs n'en ont appris certaines particularités que dans la suite des temps : c'est ce qu'enseigne saint Denis dans le passage que nous avons rapporté plus haut (1).

(1) Ainsi tous les anges, dès l'origine, ont connu d'une manière générale, par la révélation surnaturelle, l'incarnation du Verbe; mais ils ne l'ont pas connue d'une manière particulière, avec les circonstances de temps, de lieux, de personnes : tous ont su, même les démons, dit saint Thomas, *Opusc.* I, 26, que le Fils de Dieu prendroit la nature humaine pour sauver les enfants d'Adam; mais ils n'ont pas tous compris la merveilleuse économie de cet ineffable mystère. Les Pères n'enseignent pas une autre doctrine. Cependant ils semblent la contredire en se divisant comme en deux classes : les uns accordent et les autres refusent aux anges la connoissance de l'incarnation. Le prince des théologiens tranche d'un mot cette difficulté dans l'*Opuscule* que nous citions à l'instant même : les Pères qui disent que les anges ont connu l'incarnation du Verbe, veulent dire qu'ils l'ont connue en général; et ceux qui enseignent qu'ils ne l'ont pas connue, entendent qu'ils ne l'ont pas connue en particulier.

Mais les esprits célestes ont-ils pu découvrir l'incarnation du Verbe après son accomplissement? Un docteur qui sait tout excepté ce qu'il dit quand il parle théologie, Don Scot assure que tous les anges ont, par le fait de leur nature, des facultés suffisantes pour découvrir les mystères de la grâce lorsqu'ils sont accomplis, mais que Dieu les cache aux regards des mauvais anges. Les théologiens qui cherchent moins à faire briller leur esprit qu'à mettre en lumière la vérité, distinguent deux sortes de mystères de la grâce : ceux qui sont surnaturels dans leur cause seulement, et ceux qui sont surnaturels dans leur cause et dans leur objet. Les premiers produisent un effet naturel par une vertu divine, comme la guérison miraculeuse d'une maladie, la résurrection d'un mort, la virginité permanente de la Mère admirable; les seconds opèrent un effet surnaturel également par une vertu divine, comme la justification du pécheur ou l'incarnation du Fils de Dieu. Eh bien, les hommes peuvent connoître naturellement, quand ils sont accomplis, les mystères de la grace surnaturelle dans leur cause seulement : combien donc plus les anges ne peuvent-ils pas arriver à leur connoissance? Mais les mystères doublement surnaturels, et dans leur cause et dans leur objet, dépendent uniquement de la volonté de Dieu : la créature ne peut donc les connoître par ses propres facultés.

Comment donc les anges ont-ils connu le Verbe incarné? Tous l'ont connu comme il a voulu se manifester à leurs yeux, les bons plus parfaitement que les mauvais. Écoutons un grand docteur : « Les démons connoissoient le Seigneur revêtu de l'infirmité de la chair; car ils lui disoient : Qu'y a-t-il entre nous et toi, Jésus de Nazareth? Es-tu venu nous perdre avant le temps? Ils le connoissoient donc, mais ils le connoissoient sans la charité; ils redoutoient sa justice, ils ne l'aimoient pas. Ils le connoissoient autant qu'il l'a voulu, il l'a voulu

---

quoddam generale principium, ad quod omnia eorum officia ordinantur; omnes enim sunt « administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt salutis (ut dicitur *ad Hebr.*, I) ; quod quidem fit per incarnationis mysterium, unde opportuit de hoc mysterio omnes à principio communiter edoceri. Alio modo possumus loqui de mysterio incarnationis, quantum ad speciales conditiones; et sic non omnes angeli à principio de omnibus sunt edocti ; imò quædam etiam superiores angeli postmodum didicerunt, ut patet per authoritatem Dionysii inductam.

2° Sans doute les anges bienheureux contemplent la sagesse divine, mais ils ne la comprennent pas. Ils ne peuvent donc connoître toutes les choses qu'elle renferme.

3° Tout ce que les prophètes ont appris d'en haut sur le mystère de la grace, a été révélé aux anges d'une manière beaucoup plus parfaite ; et s'ils savoient en général ce que Dieu devoit faire pour le salut du genre humain, les apôtres ont connu sur la rédemption plusieurs choses qu'ils ignoroient; nous le voyons dans ces mots de saint Paul, *Ephés.*, III, 4 et 5 : « Vous pouvez, en lisant, comprendre l'intelligence que j'ai du mystère du Christ, qui, dans les autres générations, n'a point été découvert aux enfants des hommes comme il est maintenant révélé par l'Esprit aux saints apôtres. » Parmi les prophètes eux-mêmes, ceux qui sont venus les derniers ont reçu des lumières que n'avoient point les premiers; car Davit dit, *Ps.*, CXVIII, 100 : « J'ai connu plus de choses que les anciens; » et nous lisons dans saint Grégoire, *Hom.*, XVI : « Les connoissances divines vont s'augmentant avec les âges (1). »

autant qu'il le falloit. Il s'est manifesté aux anges saints comme le Verbe dont ils jouissent à travers les siècles, aux anges mauvais comme le vengeur redoutable qui venoit délivrer les elus de leur tyrannie. Il s'est donc révélé aux démons, non comme la vie éternelle et comme la lumière immuable qui éclaire les intelligences par la foi et purifie les cœurs par la vertu, mais dans certains effets de sa puissance cachée, dans des signes plus accessibles à la perception de ces esprits malins qu'aux faibles regards de l'homme. Lorsqu'il jugea convenable de supprimer ces miracles et de rentrer pour un temps dans un secret plus profond, le prince des démons, tombant dans le doute, le tenta pour s'assurer s'il étoit le Christ. Il le tenta autant que le Seigneur le lui permit, dans la mesure nécessaire pour réduire son humanité aux conditions de modèle proposé à la nôtre. Après la tentation, quand les anges le servirent, comme il est écrit, les bons et les saints anges qui font trembler les mauvais, les démons reconnurent de plus en plus sa grandeur, voyant qu'il commandoit souverainement, que nul n'osoit lui résister, tout débile qu'il parût dans l'infirmité de la chair. » (Saint Augustin, *De civit. Dei*, IX. 21.)

(1) Le prophète Ezéchiel, transporté dans une vision divine sur une haute montagne, près de Jérusalem, voit, ch. XL, un homme dont le regard brille comme un métal poli, occupé à mesurer le nouveau temple du Seigneur. Plus l'architecte céleste avance dans son opération, plus les proportions de l'édifice sacré prennent de développement, allant d'une, de deux coudées jusqu'à trente, quarante, soixante. C'est là-dessus que saint Grégoire écrit les paroles que nous venons de lire : « Les connoissances divines vont s'augmentant avec les âges : Moïse a connu plus de choses que Abraham, et David plus que Moïse. »

D'un autre part, saint Thomas enseigne que la révélation chrétienne a fait pénétrer les esprits célestes plus avant dans les secrets de la rédemption ; commentant la parole citée dans

---

Ad secundum dicendum, quòd licèt angeli beati divinam sapientiam contemplentur, non tamen eam comprehendunt : et ideo oportet quòd cognoscant quicquid in ea latet.

Ad tertium dicendum, quòd quicquid prophetæ cognoverunt de mysterio gratiæ per revelationem divinam, multò excellentiùs est angelis revelatum. Et licèt prophetis ea quæ Deus facturus erat circa salutem humani generis, in generali revelaverit, quædam tamen specialia apostoli circa hoc cognoverunt, quæ prophetæ non cognoverant; secundùm illud *Ephes.*, III : « Potestis legentes intelligere prudentiam meam in mysterio Christi quod aliis generationibus non est agnitum, sicut revelatum est sanctis apostolis ejus. » Inter ipsos etiam prophetas, posteriores cognoverunt quod priores non cognoverant; secundùm illud *Psalm.* CXVIII : « Super senes intellexi ; » et Gregorius dicit quòd « per successiones temporum crevit divinæ cognitionis augmentum. »

QUESTION LVIII.

Du mode de la connoissance des anges.

Parlons maintenant du mode de la connoissance angélique.

On demande sept choses sur ce sujet : 1° L'intelligence des anges est-elle quelquefois en puissance et quelquefois en acte? 2° Les anges peuvent-ils connoître plusieurs choses à la fois? 3° Connoissent-ils les choses d'une manière discursive? 4° Connoissent-ils par la composition et la division des idées? 5° Sont-ils sujets à l'erreur dans leur connoissance? 6° Ont-ils la connoissance matutinale et la connoissance vespertinale? 7° Enfin la connoissance matutinale et la connoissance vespertinale sont-elles une seule et même chose (1).

le texte, que le mystère du Christ est révélé plus clairement sous la loi nouvelle que sous l'ancienne, il dit, *Lect.*, 3 : « Les anges ont appris plusieurs choses, non par les apôtres, mais dans les apôtres. »

On voit donc que le progrès dans la connoissance de la vérité sous la conduite du Docteur infaillible et de ses représentants s'accomplit, non-seulement dans l'Eglise terrestre, mais encore dans l'Eglise céleste.

(1) L'homme ignore bien des choses dans l'ordre naturel et dans l'ordre surnaturel, puis il ne pense pas toujours aux choses qu'il sait : *Son intelligence est en puissance* sous ces deux rapports.

Quand il connoît les choses, il peut en percevoir plusieurs simultanément sous une idée générale ; quand il les ignore, il ne peut *en percevoir qu'une seule à la fois.*

Ainsi borné dans sa perception, il va du connu à l'inconnu, remonte de l'effet à la cause, part du principe pour arriver à la conséquence, il avance, pour ainsi dire le flambeau du raisonnement à la main, dans le domaine de la vérité : *Sa connoissance est discursive.*

Ce n'est pas tout : il a déjà connu le sujet, que l'attribut échappe encore à sa faible vue. Aussi voyez-le se traînant laborieusement dans ses opérations intellectuelles : il met les choses en regard les unes des autres pour découvrir leurs rapports de convenance ou de disconvenance; puis il les groupe ou les sépare, à l'aide du jugement, dans des propositions affirmatives ou négatives : *Il parvient à la connoissance par la composition ou la division des idées.*

L'homme a donc trois opérations cognitives : la perception, le jugement et le raisonnement. Or la perception suit des lois naturelles, fixes, immuables ; puis elle saisit les idées simples, sans parties, qui n'ont qu'une manière d'être : elle ne peut donc tomber dans l'erreur. Mais le jugement et le raisonnement peuvent, au contraire, s'écarter du vrai, soit parce qu'ils sont l'œuvre de la volonté libre, soit parce qu'ils opèrent sur des idées multiples qui offrent une foule de combinaisons. *L'homme est sujet à l'erreur.*

Enfin tant qu'il voit sous le flambeau de la lumière terrestre, il perçoit les choses parvenues à leur terme, dans leur nature, comme au crépuscule du soir : *il a la connoissance vespertinale.* Mais quand la lumière de gloire l'inondera de ses ineffables clartés, il verra les

---

QUÆSTIO LVIII.

De modo cognitionis angelicæ, in septem articulos divisa.

Post hæc considerandum est de modo angelicæ cognitionis.

Et circa hoc quæruntur septem : 1° Utrùm intellectus angeli quandoque sit in potentia, quandoque in actu. 2° Utrùm angelus possit simul intelligere multa. 3° Utrùm intelligat discurrendo. 4° Utrùm intelligat componendo et dividendo. 5° Utrùm in intellectu angeli possit esse falsitas. 6° Utrùm cognitio angeli possit dici *matutina* et *vespertina*. 7° Utrùm sit eadem cognitio *matutina* et *vespertina*, vel diversæ.

ARTICLE I.

L'intelligence des anges est-elle quelquefois en puissance et quelquefois en acte?

Il paroît que l'intelligence des anges est quelquefois en puissance. 1° Le mouvement est, selon le Philosophe, l'acte de l'être existant en puissance. Or l'intelligence des anges se meut dans la connoissance, comme l'enseigne saint Denis. Donc cette intelligence est quelquefois en puissance.

2° On désire les choses qu'on n'a pas, mais qu'on peut avoir : donc celui qui désire connoître une chose ne la connoît pas, mais il a seulement la puissance de la connoître. Or nous lisons, I. *Pierre*, I, 12 : « Que

choses dans le Verbe, dans leur premier principe, pour ainsi dire à leur aurore : la foi sera remplacée, dans son intelligence, *par la connoissance matutinale.* — Parlons maintenant des anges.

Les anges ne pensent pas toujours aux choses naturelles et ne connoissent pas toutes les choses surnaturelles : *leur intelligence est en puissance* sous ce rapport; mais ils connoissent toutes les choses naturelles et pensent toujours aux choses surnaturelles qu'ils ont découvertes dans le Verbe : *leur intelligence est en acte* sous ce point de vue.

Comme de vastes images tracées par la main de Dieu même représentent chacune, aux regards de leur esprit, tout un ordre d'êtres dans leurs propriétés essentielles, avec leurs modalités accessoires et leurs rapports réciproques, *ils peuvent saisir de prime abord plusieurs choses à la fois.*

Ils ne partent donc point du connu pour arriver à l'inconnu, de l'effet pour remonter à la cause; de même qu'ils remplissent par leur présence de vastes espaces, pareillement leur regard embrasse tout un large horizon intellectuel ; et puisqu'ils voient la conséquence dans le principe, à quoi pourroit leur servir le raisonnement? *Ils n'ont pas la connoissance discursive.*

Ils ne confrontent pas non plus les choses pour découvrir leur similitude ou leur dissemblance; ils perçoivent dans le sujet tous les attributs qu'il réclame ou qu'il repousse; dès lors ils n'associent ni ne séparent les notions, à l'aide du jugement, dans des propositions affirmatives ou négatives : *ils ne connoissent point par la composition ou la division des idées.*

On voit que la perception constitue toutes leurs facultés cognitives. Eh bien, nous savons que la perception, s'exerçant selon des lois naturelles sur des eléments simples, ne peut tomber dans l'erreur : *les anges sont donc infaillibles.*

Disons encore qu'ils voient les choses dans le Verbe ou dans leur nature, dans leur premier principe ou dans leur terme : de là deux sortes de connoissance dans les esprits célestes : *la connoissance matutinale et la connoissance vespertinale.*

Voilà ce que nous allons voir dans saint Thomas. L'intelligence de l'homme est perception, jugement et raisonnement; l'intelligence de l'ange est perception; l'intelligence de Dieu est son essence.

ARTICULUS I.

Utrùm intellectus angeli quandoque sit in potentia, quandoque in actu.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd intellectus angeli quandoque sit in potentia. Motus enim est actus existentis in potentia, ut dicitur III. *Physic.*, text. 6. Sed mentes angelicæ intelligendo moventur, ut dicit Dionysius, IV. cap. *De div. Nomin.* Ergo mentes angelicæ quandoque sunt in potentia.

2. Præterea, cùm desiderium sit rei non habitæ (possibilis tamen haberi), quicunque desiderat aliquid intelligere, est in potentia

(1) De his etiam I, 2, qu. 50, art. 5; et *Contra Gent.* lib. II, cap. 95 et 96; et qu. 8, de verit., art. 5; et qu. 16, de malo, art. 5 etiam, et art. 6, tum in cap., tum ad 4.

les anges désirent de contempler (1). » Donc l'intelligence des anges a quelquefois seulement la puissance de connoître.

3 Le *Livre des Causes* dit, VIII : « L'intelligence connoît selon le mode de sa substance. » Or la substance des anges a quelque chose de potentiel; donc leur connoissance est quelquefois en puissance.

Mais on lit dans saint Augustin, *Super Gen. ad lit.*, II, 8 : « Les anges, depuis le moment de leur création, jouissent éternellement du Verbe par une sainte et pieuse contemplation. » Or l'intelligence qui contemple n'est pas en puissance, mais en acte. Donc l'intelligence angélique n'est pas en puissance.

(Conclusion. — L'intelligence angélique ne considère pas toujours actuellement les choses qu'elle connoît naturellement; mais elle considère toujours actuellement les choses qu'elle connoît dans le Verbe.)

Il faut dire ceci : l'intelligence peut, comme le remarque le Philosophe, être en puissance de deux manières : avant la connoissance, quand elle n'a pas encore perçu les choses; après la connoissance, quand elle ne considère pas les choses. Or l'intelligence angélique n'est jamais en puissance, de la première manière, à l'égard des choses qu'elle connoît naturellement. Comme la capacité d'être est totalement remplie dans les corps supérieurs par leur existence actuelle, ainsi la capacité de connoître est comblée tout entière dans les esprits célestes par leurs espèces innées ;

(1) Voici le passage en entier : « Il leur fut révélé (aux prophètes) que ce n'étoit pas pour eux-mêmes, mais pour vous qu'ils étoient dispensateurs des choses que vous ont annoncées ceux qui vous ont évangélisés par l'Esprit saint envoyé du ciel, que les anges désiroient contempler. » La Vulgate rapporte la dernière phrase incidente à *Esprit saint : Spiritu sancto misso de cælo, in quem desiderant angeli perspicere;* dans cette version, le texte sacré signifie que les anges désirent toujours avec une nouvelle ardeur de voir leur souverain Maitre. Au contraire, le grec rapporte la phrase incidente aux *choses* qu'ont annoncées les apôtres de l'Évangile : Εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν; alors le passage veut dire que les anges ont désiré de voir les mystères de l'Évangile. La première lection est admise par notre saint auteur, comme on le verra dans la réponse à l'objection; le lecteur trouvera peut-être la seconde plus simple et plus naturelle, surtout s'il la compare aux paroles que saint Paul écrivoit aux *Éphésiens*, III, 4 et 5.

ad illud. Sed I. *Petr.*, I, dicitur : « In quem desiderant angeli prospicere. » Ergo intellectus angeli quandoque est in potentia.

3. Præterea, in libro *de Causis* dicitur (proposit. 8), quòd « intelligentia intelligit secundùm modum suæ substantiæ. » Sed substantia angeli habet aliquid de potentia permixtum: ergo quandoque intelligit in potentia.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, II. *Super Gen. ad lit.*, cap. 8, quòd « angeli ex quo creati sunt, in ipsa verbi æternitate, sanctâ et piâ contemplatione perfruuntur. » Sed intellectus contemplans non est in potentia, sed in actu : ergo intellectus angeli non est in potentia.

(Conclusio. — Angeli quæ naturaliter cognoscunt, non semper sunt in actu considerantes; sed quo ad cognitionem in Verbo, semper sunt actu considerantes.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in III. *De anima* text. 8, et in VIII. *Physic.*, text. 32, intellectus dupliciter est in potentia : uno modo sicut ante *addiscere* vel *invenire*, id est, antequam habeat habitum scientiæ; alio modo dicitur esse in potentia, sicut cùm jam habet habitum scientiæ, sed non considerat. Primo igitur modo intellectus angeli nunquam est in potentia, respectu eorum ad quæ ejus cognitio naturalis se extendere potest : sicut enim corpora superiora (scilicet cœlestia) non habent potentiam ad *esse* quæ non sit completa per actum, ita cœ-

mais rien n'empêche qu'ils ne soient en puissance relativement aux choses qu'ils connoissent par la révélation divine, tout comme les corps supérieurs peuvent ne pas être éclairés dans un moment donné par la lumière du soleil. Ensuite l'intelligence angélique peut être en puissance, de la seconde manière, par rapport aux choses qu'elle connoît naturellement, car elle ne les considère pas toujours; mais elle ne peut être en puissance à l'égard du Verbe éternel et des choses qu'elle découvre en lui, car elle le contemple incessamment. L'ineffable vision du Verbe constitue la béatitude des anges; or la béatitude ne consiste pas, comme le remarque le Philosophe, dans la possession habituelle, mais dans la jouissance actuelle (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le terme de *mouvement* ne désigne pas, dans l'objection, l'acte de l'être imparfait, c'est-à-dire potentiel ; mais il exprime l'acte de l'être parfait, existant actuellement; car il renferme toujours ce dernier sens, comme le remarque le Philosophe, quand on l'emploie pour dénoter la connoissance ou la sensation.

2° Si les anges désirent de voir leur divin Auteur, ce n'est pas qu'ils soient privés de sa vision béatifique, mais c'est qu'ils n'en sont jamais rassasiés. On peut dire aussi qu'ils brûlent de voir Dieu plus complète-

(1) Tout cela renferme deux propositions fondamentales : d'abord les anges ne peuvent ignorer les choses dont ils trouvent la similitude gravée dans leur substance, mais ils n'y pensent pas toujours ; ensuite ils peuvent ignorer les choses dont la connoissance dépend de la révélation divine, mais ils pensent toujours à celles qu'ils découvrent dans le Verbe.

Ajoutons qu'ils ont toujours la connoissance actuelle, la conscience d'eux-mêmes. A toute heure ils trouvent leur substance présente à leur intelligence : ils se perçoivent donc à toute heure, de même que l'œil toujours ouvert percevroit toujours les objets mis sous sa vue.

Nous pouvons dire aussi qu'ils ont toujours devant l'esprit les corps qu'ils meuvent et les hommes dont la garde leur est confiée; car les soins de la vigilance continuelle et l'impulsion du mouvement sans terme réclament incessamment l'acte de la pensée, l'attention de l'intelligence.

Enfin les anges pensent toujours, comme l'enseigne saint Thomas, *Contra Gentes*, II, 94, soit à une chose, soit à une autre. Dans tous les êtres vivants s'accomplit une fonction nécessaire, qui ne peut cesser qu'avec la vie. Eh bien, quelle est cette opération vitale dans l'ange? C'est la pensée, c'est l'intellection.

---

cœlestes intellectus (scilicet angeli) non habent aliquam intelligibilem potentiam quæ non sit totaliter completa per species intelligibiles eis connaturales; sed quantum ad ea quæ eis divinitus revelantur, nihil prohibet intellectus eorum esse in potentia, quia sic etiam corpora cœlestia sunt in potentia quandoque ut illuminentur à sole. Secundo verò modo intellectus angeli potest esse in potentia ad ea quæ cognoscit naturali cognitione: non enim omnia quæ naturali cognitione cognoscit, semper actu considerat; sed quantum ad cognitionem Verbi et eorum quæ in Verbo videt, nunquam hoc modo est in potentia, quia semper actu intuetur Verbum et ea quæ in Verbo videt. In hac enim visione eorum beatitudo consistit, beatitudo autem non consistit in habitu, sed in actu, ut dicit Philosophus in I. *Ethic.*, cap. 8.

Ad primum ergo dicendum, quòd motus ibi non sumitur secundùm quòd est actus imperfecti (id est, existentis in potentia), sed secundùm quòd est actus perfecti (id est, existentis in actu). Sic enim *intelligere* et *sentire* dicuntur motus, ut dicitur in III. *De anima* (text. 28).

Ad secundum dicendum quòd desiderium illud angelorum non excludit rem desideratam, sed ejus fastidium. Vel dicuntur desiderare Dei visionem quantum ad novas revelationes quas pro opportunitate negotiorum à Deo recipiunt.

Ad tertium dicendum, quòd in substantia

ment, par des lumières plus abondantes, à l'aide des nouvelles révélations qu'ils reçoivent quand ils sont chargés de missions nouvelles.

3° La substance des anges n'a point de potentialité privée d'acte, et nous devons en dire autant de leur intelligence.

ARTICLE II.

Les anges peuvent-ils connoître plusieurs choses à la fois ?

Il paroît que les anges ne peuvent connoître plusieurs choses à la fois. 1° Le Philosophe dit, *Topic.*, II, 4 : « On peut savoir plusieurs choses, mais on n'en peut connoître qu'une à la fois (1). »

2° L'intelligence reçoit, dans la connoissance, la forme de l'espèce intelligible, de même que les corps reçoivent la forme de la figure. Or le même corps ne peut recevoir en même temps les formes de figures diverses : donc l'intelligence ne peut non plus connoître à la fois des choses différentes.

3° La connoissance est une espèce de mouvement. Or le mouvement n'a pas plusieurs termes: donc on ne peut connoître plusieurs choses à la fois par le même acte intellectuel.

Mais saint Augustin dit, *Super Gen. ad lit.*, IV, 32 : « Les anges peuvent très facilement connoître à la fois, par un seul acte, tout ce qu'ils veulent. »

Conclusion. — Les anges connoissent à la fois toutes les choses qu'ils

(1) *Savoir* énonce la science habituelle; *connoître*, pris dans le sens de percevoir, de concevoir, implique la science actuelle. De le Suessane, commentant l'axiôme d'Aristote, dit : « Nous savons un nombre de choses pour ainsi dire infini, mais nous n'en concevons, nous n'en connoissons actuellement qu'une seule. » Et Aphrodisée : « La perception, la connoissance est un acte transitif de l'âme; et comme on ne peut prononcer plusieurs discours à la fois, de même on ne peut percevoir, connoître en même temps plusieurs choses, car la conception est comme un discours que l'intelligence se parle à elle-même. »

---

angeli non est aliqua potentia denudata ab actu; et similiter nec intellectus angeli sic est in potentia quòd sid absque actu.

ARTICULUS II.

Utrùm angelus simul possit multa intelligere.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd angelus non possit simul multa intelligere. Dicit enim Pilosophus II. *Topicor.*, cap. 4, quòd « contingit multa scire, sed unum tantùm intelligere. »

2. Præterea, nihil intelligitur nisi secundùm quòd intellectus formatur per speciem intelligibilem, sicut corpus formatur per figuram. Sed unum corpus non potest formari diversis figuris. Ergo unus intellectus non potest simul intelligere diversa intelligibilia.

3. Præterea, intelligere est motus quidam. Nullus autem motus terminatur ad diversos terminos : ergo non contingit simul multa intelligere.

Sed contra est, quod dicit Augustinus, IV, *Super Genes. ad lit.* : « Potentia spiritualis mentis angelicæ cuncta quæ voluerit, facillimè simul comprehendit. »

(Conclusio. — Cognoscunt angeli omnia simul in Verbo et quæcunque per unam speciem;

(1) De his etiam infrà, qu. 85, art. 4; et 1 *Sent.*, dist. 3, qu. 3, art. 4; et III, *Sent.*, dist. 14, art. 2; qu. 3, c. 4; et *Contra Gent.*, lib. I, cap. 55; et qu. 8, de verit., art. 14; et *Quodl.* IX qu. I, art. 2.

découvrent dans le Verbe et toutes celles qui peuvent être représentées par une seule espèce; mais ils connoissent séparement les choses qui sont représentées par des espèces différentes.)

Il faut dire ceci : comme l'unité du mouvement réclame l'unité du but, semblablement l'unité de l'opération requiert l'unité de l'objet. Or certaines choses, par exemple le continu, l'étendue, peuvent être conçues comme multiples et comme unes. Quand on les conçoit comme multiples, chacune séparément, elles ne sont connues toutes ensemble, à l'aide d'une seule opération, ni par les sens ni par l'intelligence; quand on les conçoit comme unes, sous l'idée d'un tout, elles sont connues, soit par les sens soit par l'intelligence, à l'aide d'une seule opération, simultanément. C'est ainsi que notre esprit embrasse du même regard le sujet et l'attribut parce qu'ils sont les parties d'une seule proposition, et les deux termes d'une équation parce qu'ils constituent les éléments d'une seule comparaison. On voit donc que plusieurs choses ne peuvent être connues à la fois comme distinctes; mais qu'elles peuvent l'être toutes ensemble comme ne constituant qu'un seul objet intelligible. Or les objets sont intelligibles selon qu'ils sont représentés dans l'intelligence par leur similitude. Les anges connoissent donc par une seule espèce intelligible, qui est l'essence infinie, toutes les choses qu'ils découvrent dans le Verbe, ils les connoissent par conséquent toutes à la fois, simultanément; et nous-mêmes, quand nous habiterons la céleste patrie, nous jouirons de cette ineffable prérogative : « Nos pensées, dit saint Augustin, *De Trin.*, XV, 16, ne seront plus mobiles, allant et venant d'une vérité à une autre; mais nous verrons simultanément, d'un seul coup d'œil, tous les objets de nos connoissances. » Quant aux choses que les anges découvrent dans leur essence, ils les connoissent toutes ensemble lors-

---

repræsentari possunt; non possunt autem simul omnia cognoscere quæ per diversas species innatas repræsentantur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ad unitatem motùs requiritur unitas termini, ita ad unitatem operationis requiritur unitas objecti. Contingit autem aliqua accipi ut plura et ut unum, sicut partes alicujus continui. Si enim unaquæque per se accipiatur, plures sunt; unde non unâ operatione nec simul accipiuntur per sensum et intellectum. Alio modo accipiuntur secundùm quòd sunt unum in toto; et sic simul et unâ operatione cognoscuntur, tam per sensum quàm per intellectum; dum totum continuum consideratur, ut dicitur in III. *De anima* (1). Et sic etiam intellectus noster simul intelligit subjectum et prædicatum, prout sunt partes unius propositionis, et duo comparata, secundùm quòd conveniunt in una comparatione. Ex quo patet quòd multa secundùm quòd sunt distincta, non possunt simul intelligi; sed secundùm quòd uniuntur in uno intelligibili, sic simul intelliguntur. Unumquodque autem est intelligibile in actu secundùm quòd ejus similitudo est in intellectu. Quæcunque igitur per unam speciem intelligibilem cognosci possunt, cognoscuntur ut unum intelligibile, et ideo simul cognoscuntur. Quæ verò per diversas species intelligibiles cognoscuntur, ut diversa intelligibilia capiuntur. Angeli igitur eâ cognitione qua cognoscunt per Verbum, omnia cognoscunt unâ intelligibili specie, quæ est essentia divina; et ideo quantùm ad talem cognitionem omnia simul cognoscunt, sicut et in patria « non erunt volubiles nostræ cogitationes ab aliis in alia euntes atque redeuntes; sed omnem scientiam nostram simul

(1) Colligitur ex textu 23, ac deinceps, ubi dicitur nihil prohibere quod cùm intelligitur longitudo indivisibile intelligatur quod in longitudine ipsâ inest.

qu'elles sont représentées par une seule espèce; mais ils les connoissent séparément, les unes après les autres, quand elles sont représentées par plusieurs espèces (1).

Je réponds aux arguments : 1° Connoître plusieurs choses comme n'en faisant qu'une, c'est en quelque sorte ne connoître qu'un seul objet

2° L'intelligence est informée par l'espèce intelligible qu'elle renferme en elle-même. Rien n'empêche donc qu'elle ne connoisse plusieurs choses par une seule espèce ; car cette espèce peut représenter plusieurs objets, tout comme le même corps peut ressembler par une seule figure à plusieurs corps.

3° Il faut donner ici la même réponse qu'au premier argument.

(1) On peut concevoir simultanément, par un seul acte intellectuel, plusieurs choses comme unes : tous les docteurs admettent cette proposition ; mais peut-on connoître de la même manière plusieurs choses comme multiples : cette question divise l'Ecole en deux partis. Notre illustre auteur enseigne, comme nous l'avons vu tout-à-l'heure, que « plusieurs choses ne peuvent être connues à la fois comme distinctes. » Et précédemment il nous a dit : « L'intelligence reçoit, dans la connoissance, la forme de l'espèce intelligible, de même que les corps reçoivent la forme des figures. Or le même corps ne peut recevoir en même temps les formes de figures diverses. » Nous lisons aussi, *in Metaph.*, IV, 4, tex. 10, lect. 7 : « On ne peut connoître les choses qu'en les distinguant de toute autre. Or distingner les choses de toute autre, c'est les concevoir comme unes : donc on ne peut connoître les choses qu'en les concevant comme unes. D'ailleurs les termes expriment les choses comme l'intelligence les connoît. Eh bien, les termes qui n'expriment pas une seule chose ne signifient rien : donc l'intelligence qui ne connoît pas un objet comme une seule chose, ne connoît rien. »

Malgré cette démonstration, quelques auteurs disent que l'on peut connoître à la fois, sous une seule idée, plusieurs choses comme multiples. Ces théologiens, Durand, Grégoire de Rimini, Soto, Valentia et puis... vous l'avez deviné, Don Scot; ces théologiens répondent à peu près ceci à saint Thomas : Sans doute les corps ne peuvent revêtir en même temps plusieurs figures opposées, les lois physiques s'y opposent; mais rien n'empêche que l'intelligence n'ait des conceptions diverses, des intellections différentes. — Rien ne l'empêche? C'est la question. Je dis, moi, qu'une conception représentant dans le même moment le triangle et le quarré, n'est pas moins impossible que le quarré triangulaire.

Ils disent encore : L'œil voit en même temps des couleurs et des figures diverses : pourquoi donc l'esprit ne pourroit-il pas concevoir simultanément des choses multiples. — Cet argument suppose encore ce qui est en question. L'œil voit le rouge et le blanc? Oui, mais comment le voit-il? Par un seul acte visuel? Je réponds que non, et je m'assure que le lecteur a prévenu ma réponse.

Concluons donc que les anges connoissent simultanément, par une seule conception, des milliers de choses comme composant un seul tout, mais non comme formant des objets distincts.

---

uno conspectu videbimus, » ut Augustinus dicit in XV. *de Trin.*, cap. 16. Eâ verò cognitione qua cognoscunt res per species innatas, omnia illa simul possunt intelligere quæ unâ specie cognoscuntur, non autem illa quæ diversis.

Ad primum ergo dicendum, quòd intelligere multa ut unum, est quodammodò unum intelligere.

Ad secundum dicendum, quòd intellectus formatur per intelligibilem speciem quam apud se habet; et ideo sic potest unâ specie intelligibili multa simul intelligibilia intueri, sicut unum corpus per unam figuram potest simul multis corporibus assimilari.

Ad tertium dicendum, sicut ad primum.

ARTICLE III.

Les anges connoissent-ils les choses d'une manière discursive?

Il paroît que les anges connoissent les choses d'une manière discursive. 1° Connoître d'une manière discursive, c'est connoître une chose par une autre. Or les anges connoissent une chose par une autre, puisqu'ils acquièrent la connoissance des créatures par le Verbe. Donc les anges connoissent d'une manière discursive (1).

2° Ce que peut la vertu inférieure, la vertu supérieure le peut également. Or l'intelligence humaine peut connoître par le raisonnement et découvrir les causes dans les effets, ce qui constitue la connoissance discursive. Combien donc plus l'intelligence angélique ne le peut-elle pas, puisqu'elle est dans l'ordre de la nature supérieure à l'intelligence humaine?

3° Isidore dit, *De Summo Bono*, I : « Les démons connoissent beaucoup de choses par l'expérience. » Or la connoissance expérimentale est discursive; car on lit dans le Philosophe, *Part.*, II, text. ult. et *Metaph.*, I, 1 : « Les aperçus généraux résultent des souvenirs. » Donc la connoissance des anges est discursive.

Mais saint Denis prononce cette parole, *De div. Nom.*, VII : « Les anges n'acquièrent pas la connoissance par des raisonnements diffus, en déduisant les propositions particulières des principes généraux.

(1) *Discursif* (de *discurrere*, courir çà et là) implique mouvement. Dans la signification première, étymologique du mot, comme nous allons l'employer dans cet article, *discourir* signifie aller du connu à l'inconnu; c'est remonter des effets aux causes, partir du principe pour arriver à la conséquence; c'est parvenir à la vérité par la voie de l'induction, sous le flambeau du raisonnement. La connoissance discursive est constituée fondamentellement par l'idée de cause : elle a lieu quand une chose est connue, non pas après ou dans une autre, mais par une autre.

ARTICULUS III.

Utrùm angelus cognoscat discurrendo

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd angelus cognoscat discurrendo. Discursus enim intellectûs attenditur secundùm hoc quòd unum per aliud cognoscitur. Sed angeli cognoscunt unum per aliud, cognoscunt enim creaturas per Verbum. Ergo intellectus angeli cognoscit discurrendo.

2. Præterea, quicquid potest virtus inferior, potest et virtus superior. Sed intellectus humanus potest syllogizare, et in effectibus causas cognoscere, secundùm quæ discursus attenditur. Ergo intellectus angeli, qui superior est ordine naturæ multò magis hoc potest.

3. Præterea, Isidorus dicit (I. *De Summo Bono* vel *Sentent*, cap. 12), quòd « dæmones per experientiam multa cognoscunt. » Sed experimentalis cognitio est discursiva : « ex multis enim memoriis fit unum universale, » ut dicitur in fine *Posterior*, et in principio *Metaphys.* (2). Ergo cognitio angelorum est discursiva.

Sed contra est, quod Dionysius dicit, VII. cap. *De div. Nomin.*, quòd « angeli non congregant divinam cognitionem à sermonibus diffusis (3), neque ab aliquo communi ad ista specialia simul aguntur. »

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 42 et cap. 71; et qu. 8, de verit. art. 13; et qu. 24, art. 3.

(2) Sub symbolo militum qui paulatim exercitum faciunt.

(3) Vel *diffusis rationibus*, ut ex græco διεξοδικῶν λόγων, § 2; novus interpres reddit : Quidni *rationibus discursivis* ut unum ex alio colligant?

(CONCLUSION. — Les anges perçoivent sans discourir, indépendamment de l'induction, toutes les choses qu'ils connoissent.)

Il faut dire ceci : les anges occupent, parmi les substances spirituelles, le même rang que les corps célestes parmi les substances matérielles, et c'est pour cela que saint Denis leur donne le même qualificatif en les appelant *esprits célestes*. Or, tandis que les corps terrestres parviennent à leur dernière perfection par le changement et le mouvement, les corps célestes possèdent toute leur perfection dès le premier moment de leur existence, par le fait même de leur nature. Semblablement les intelligences inférieures, je veux dire les intelligences humaines acquièrent leur perfection dans la connoissance de la vérité par un certain mouvement, en discourant, c'est-à-dire en allant du connu à l'inconnu ; car si elles connoissoient toutes les conclusions par cela même qu'elle connoissent les principes, qu'auroient-elles besoin de raisonner, de comparer, de procéder par voie d'induction dans la recherche du vrai ? Aussi les anges n'ont-ils point recours à ces laborieuses opérations de notre faible intelligence : sitôt qu'ils ont reçu par la lumière naturelle les idées premières dont ils portent l'empreinte dans leur essence, ils découvrent immédiatement toutes les vérités qu'elles renferment. C'est pour cela qu'on les appelle *intellectuels* : car nous saisissons par *intellection* les choses que nous percevons de première vue, naturellement ; et *l'intelligence* se constitue, pour ainsi dire, par les premiers principes (1). Mais comme l'ame humaine parvient à la connoissance de la vérité par le raisonnement, nous la disons *raisonnable*. Ce qualificatif, dont nous sommes si

(1) *Intelligere* (de *inter* et *legere*, lire à travers) ne veut pas dire comprendre, comme on le traduit presque toujours ; il signifie proprement discerner, voir des yeux de l'esprit. L'intelligence et l'intellection, c'est la vue et la vision spirituelle. L'ange est intellectuel et l'homme est raisonnable, cela veut dire : l'ange voit ; mais l'homme raisonne, discourt, parvient à la vérité par de longs et larges détours.

Notre langue a recueilli les mots que nous venons de décrire, *intelligence, intellection, intellectuel* ; elle s'est pareillement empressée d'inscrire dans son vocabulaire *intelligent* et *intelligible* : pourquoi donc a-t-elle dédaigné le verbe *intelligere* ? Ce caprice bizarre nous a coûté déjà bien de sueurs.

(CONCLUSIO. — Angeli quæcunque cognoscunt, sine discursu apprehendunt.)

Respondeo dicendum, quòd sicut sæpiùs dictum est, angeli illum gradum tenent in substantiis spiritualibus, quem corpora cœlestia in substantiis corporeis : nam et *cœlestes mentes* à Dionysio dicuntur. Est autem hæc differentia inter cœlestia et terrena corpora, quòd corpora terrena per mutationem et motum adipiscuntur suam ultimam perfectionem, corpora verò cœlestia statim ex ipsâ suâ naturâ suam ultimam perfectionem habent. Sic igitur et inferiores intellectus (scilicet hominum) per quemdam motum et discursum intellectualis operationis perfectionem in cognitione veritatis adipiscuntur, dum scilicet ex uno cognito in aliud cognitum procedunt ; si autem statim in ipsa cognitione principii noti inspicerent, quasi notas, omnes conclusiones consequentes, in eis discursus locum non haberet. Et hoc est in angelis, quia statim in illis quæ primò naturaliter cognoscunt, inspiciunt omnia quæcunque in eis cognosci possunt. Et ideo dicuntur *intellectuales*, quia etiam apud nos ea quæ statim naturaliter apprehenduntur, *intelligi* dicuntur, unde *intellectus* dicitur habitus primorum principiorum. Animæ verò humanæ, quæ veritatis notitiam per quemdam discursum acquirunt, *rationales* vocantur. Quod quidem contingit ex debilitate intellectualis luminis in eis ; si enim

fiers, est le titre de notre foiblesse; car si nous avions la plénitude de la lumière intellectuelle, comme les anges, nous découvririons tout d'abord, au premier coup d'œil, toutes les vérités que renferment les principes, toutes les conséquences qu'on peut en déduire par le raisonnement.

Je réponds aux arguments : 1° *Discourir* implique un certain mouvement. Or tout mouvement va d'un point à un autre, avec priorité et postériorité. Le procédé discursif part donc d'une vérité connue pour arriver, toujours avec priorité et postériorité, à la connoissance d'une vérité inconnue. Mais quand, en envisageant une chose, j'en perçois une autre simultanément; par exemple, quaud je connois un objet en en voyant l'image dans un miroir, ma connoissance n'est pas discursive. Or les anges connoissent les choses dans le Verbe de cette façon.

2° Les anges peuvent raisonner, car ils connoissent éminemment les lois du syllogisme; ils peuvent aussi voir les effets dans les causes et les causes dans les effets; mais toutes ces opérations, les raisonnements, les inductions, ne sauroient leur révéler aucune chose qu'ils ne connoissent déjà (1).

3° Ni les anges ni les démons n'ont l'expérience dans le sens propre du mot; elle leur est attribuée figurément, parce qu'ils connoissent les choses sensibles; mais cette connoissance n'est pas discursive.

(1) Il suit de là que les anges ne peuvent avoir la connoissance discursive. Notre saint auteur vient de nous dire qu'ils savent d'avance tout ce que le raisonnement pourroit leur révéler; et dans la réponse précédente il nous a dit que, pour avoir la connoissance discursive, il faut découvrir une chose qu'on ne savoit pas. L'homme a donc une sorte de connoissance que n'a pas l'ange? C'est vrai; mais qu'en conclurez-vous? Quand le génie a pénétré d'un seul regard une vérité que je trouve par de longues et pénibles investigations, il ne peut plus la découvrir comme moi; et quand j'ai vu les couleurs de mes yeux, je ne puis plus en acquérir la connoissance comme l'aveugle par le toucher.

---

haberent plenitudinem intellectualis luminis, sicut angeli, statim in primo aspectu principiorum totam virtutem eorum comprehenderent, intuendo quicquid ex eis syllogizari posset.

Ad primum ergo dicendum, quòd discursus quemdam motum nominat. Omnis autem motus est de uno priori in aliud posterius : unde discursiva cognitio attenditur secundùm quòd ex aliquo prius noto devenitur in cognitionem alterius posteriùs, noti quod priùs erat ignotum. Si autem uno inspecto simul aliud inspiciam, sicut in speculo inspicitur simul imago rei et res, non est propter hoc cognitio discursiva. Et hoc modo cognoscunt angeli res in Verbo.

Ad secundum dicendum, quòd angeli syllogizare possunt tanquam syllogismum cognoscentes; et in causis effectus vident, et in effectibus causas : non tamen ita quòd cognitionem veritatis ignotæ acquirant syllogizando ex causis in causata, et ex causatis in causas.

Ad tertium dicendum, quòd experientia in angelis et dæmonibus dicitur secundùm quamdam similitudinem, prout scilicet cognoscunt sensibilia præsentia, tamen absque omni discursu.

ARTICLE IV.

Les anges connoissent-ils par la composition et la division des idées?

Il paroît que les anges connoissent par la composition et la division des idées. 1° Où il y a multiplicité de concepts, là se trouve nécessairement composition et division d'idées, comme le dit le Philosophe. Or il y a multiplicité de concepts dans l'intelligence angélique, puisque les choses différentes y sont représentées par plusieurs espèces. Donc les anges connoissent par la composition et la division des idées (1).

2° La négation est plus éloignée de l'affirmation que toutes les choses ne le sont les unes des autres, car la première distinction des choses repose sur l'affirmation et la négation (2). Or il y a des choses que les anges ne conçoivent pas, comme nous l'avons vu, par une seule espèce, mais par plusieurs. Donc ils conçoivent aussi l'affirmation et la négation par plusieurs concepts; donc ils connoissent par la composition et la division des idées.

3° Le langage est le signe de la conception. Or les anges, parlant aux hommes, ont souvent énoncé, comme on le voit dans l'Ecriture, des

(1) Composer ou diviser les idées, c'est, logiquement parlant, réunir ou séparer le sujet et l'attribut, c'est former des propositions affirmatives ou négatives, c'est porter un jugement. Les anges ne font rien de tout cela : ils ne soumettent point leurs concepts à un nouvel examen pour en découvrir les rapports de convenance ou de disconvenance, d'affinité ou de répulsion ; mais ils découvrent immédiatement, dans le sujet, tous les attributs qu'il appelle ou qu'il repousse. Nous avons vu, dans l'article précédent, que les esprits célestes ne vont point du principe à la conséquence par les procédés du raisonnement; nous allons voir maintenant qu'ils ne partent point de l'attribut pour arriver à la connoissance du sujet par la voie du jugement.

(2) L'affirmation et la négation, c'est l'être et le non-être. Or l'être et le non-être diffèrent plus l'un de l'autre, qu'un être quelconque ne peut différer de tout autre être.

ARTICULUS IV.

Utrùm angeli intelligant componendo et dividendo.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd angeli intelligant componendo et dividendo. Ubi enim est multitudo intellectorum, ibi est compositio intellectuum, ut dicitur in III. *De anima* (2). Sed in intellectu angeli est multitudo intellectorum, cùm per diversas species diversa intelligat, et non omnia simul. Ergo in intellectu angeli est compositio et divisio.

2. Præterea, plus distat negatio ab affirmatione, quàm quæcunque naturæ oppositæ, quia prima distinctio est per affirmationem et negationem. Sed aliquas naturas distantes angelus non cognoscit per unum, sed per diversas species, ut ex dictis patet. Ergo oportet quòd affirmationem et negationem cognoscat per diversa, et ita videtur quòd angelus intelligat componendo et dividendo.

3. Præterea, locutio est signum intellectûs. Sed angeli hominibus loquentes proferunt affirmativas et negativas enuntiationes (quæ sunt signa compositionis et divisionis in intellectu), ut ex multis locis sacræ Scripturæ apparet.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 3, quæst. 2, art. 2; et quæst. 16, de malo, art. 6, ad 19.

(2) Colligitur ex textu 21, ubi paulò aliter opponendo cognitionem indivisibilium cognitioni compositorum : *Indivisibilium intellectio in iis est circa quæ non est falsum. In quibus autem jam falsum est et verum, est et quædam compositio conceptuum* (sive intellectuum, νοημάτων), *velut unum existentium, etc.*

propositions affirmatives ou négatives. Donc ils connoissent par la composition et la division des idées (1).

Mais saint Denis dit, *De div. Nom.*, VII : « Les anges se distinguent par la simplicité de leurs sublimes connoissances. » Or la simplicité des connoissances exclut la composition et la division des idées. Donc les anges ne connoissent point par cette double opération intellectuelle.

(CONCLUSION. — Les anges ne connoissent point par la composition et la division des idées.)

Il faut dire ceci : comme l'intelligence met la conséquence en regard du principe dans le raisonnement, de même elle établit une sorte de parallèle entre l'attribut et le sujet dans la composition et la division des idées, dans le jugement. Car si notre esprit voyoit tout d'abord la vérité de la conséquence dans le principe, nous ne chercherions point à la découvrir par le procédé discursif, à l'aide du raisonnement; et si nous percevions du premier coup d'œil, en concevant l'essence du sujet, tous les attributs qui lui conviennent ou lui répugnent, nous ne nous efforcerions pas de les surprendre à la lumière du jugement, par la composition et la division des idées. D'où vient-il donc que nous appelons à notre aide ces deux sortes d'opérations intellectuelles, le raisonnement et le jugement? Cela vient d'une seule cause, de ce que nous parvenons à la connoissance par la méthode discursive et par la combinaison des idées, de ce que nous ne découvrons pas tout d'un coup, dans nos premières perceptions,

(1) L'ange du Seigneur dit à Agar, *Gen.*, XVI, 10 : « Je multiplierai votre postérité de telle sorte, qu'elle sera innombrable. » De même, *Ibid.*, XXI, 17; XXII, 15; XXXI, 11. Un ange dit aussi à Balaam, *Nomb.*, XXII, 32 : « Je suis venu pour m'opposer à vous, parce que votre voie est corrompue et m'est contraire. » Un autre ange rappelle le peuple à la pénitence, I *Rois*, II, 4; un autre exhorte Gédéon de délivrer ses frères, *Ibid.*, VI, 12; un autre annonce la naissance et la force de Samson, *Ibid.*, XV, 13; un autre parle longuement à Tobie et lui donne toute sorte d'instructions, *Tob.*, V, 15 et *passim;* un autre commande au prophète Habacuc de porter des vivres à Daniel dans la fosse aux lions, *Daniel*, XIV, 33; un autre répond à une foule de questions qui lui sont adressées, *Zachar.*, I; d'autres annoncent la naissance du Sauveur, *Matth.*, et *Luc*, I, etc. Mais voilà déjà trop de citations; car il est clair que les anges ne peuvent proférer trois mots, pas même un seul, dans un langage humain, sans énoncer une proposition affirmative ou négative.

Ergo videtur quòd angelus intelligat componendo et dividendo.

Sed contra est, quod Dionysius dicit, VII, *De div. Nomin.*, quòd « virtus intellectualis angelorum resplendet perspicaci divinorum intellectorum simplicitate. » Sed simplex intelligentia est sine compositione et divisione, ut dicitur in III. *De anima* (text. 21). Ergo angelus intelligit sine compositione et divisione.

(CONCLUSIO. — Angeli non cognoscunt componendo et dividendo.)

Respondeo dicendum, quòd sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium, ita in intellectu componente et dividente comparatur prædicatum ad subjectum. Si enim intellectus noster statim in ipso principio videret conclusionis veritatem, nunquam intelligeret discurrendo vel ratiocinando; similiter si intellectus statim in apprehensione quidditatis subjecti, haberet notitiam de omnibus quæ possunt attribui subjecto vel removeri ab eo, nunquam intelligeret componendo et dividendo, sed solùm intelligendo *quod quid* est. Sic igitur patet quòd ex eodem provenit quòd intellectus noster intelligit discurrendo, et componendo et dividendo, ex hoc scilicet quòd non statim in prima apprehensione alicujus primi apprehensi potest inspicere quicquid in eo virtute continetur;

toutes les verités qu'elles renferment; cela vient en un mot, comme nous l'avons dit ailleurs, de la faiblesse de la lumière qui éclaire notre esprit. Eh bien, la lumière intellectuelle est parfaite dans les anges; elle forme en eux, comme le dit l'Aréopagite, « un miroir pur et limpide : » ils ne connoissent donc point à l'aide du jugement, pas plus que par le raisonnement. Cependant, comme nous avons vu qu'ils comprennent l'art du syllogisme, de même ils saisissent parfaitement le mécanisme des propositions affirmatives ou négatives; car ils conçoivent les choses composées sans composition, les choses mobiles sans mobilité et les choses matérielles sans matière (1).

Je réponds aux arguments : 1° Pour qu'il y ait composition ou division d'idées, il ne suffit pas que l'esprit renferme plusieurs concepts, mais il faut qu'il les compare pour les affirmer ou pour les nier les uns des autres. Or les anges découvrent immédiatement, en concevant l'essence des choses, tout ce qui doit en être affirmé ou nié : ils connoissent donc, dans la nature des objets, par une intellection pure et simple, tout ce que nous pouvons connoître par la composition et la division des idées.

2° Les choses opposées diffèrent moins les unes des autres, sous le rapport de l'être, que l'affirmation et la négation; mais la négation et l'affirmation se rapprochent davantage sous le point de vue de la perception, relativement à la connoissance; car dès que l'on connoît la vérité de l'affirmation, l'on connoît par cela même la fausseté de la négation.

3° Si les anges énoncent des propositions affirmatives et des propositions négatives, qu'est-ce que cela prouve? Une seule chose : qu'ils connoissent la composition et la division des idées, mais non qu'ils connoissent par cette double opération de notre foible intelligence; car ils perçoivent les rapports des choses en percevant leur nature.

(1) Tous les scolastiques enseignent la même doctrine. Cependant il en est un qui a trouvé e moyen de faire du neuf dans cette matière ; un brillant docteur prouve admirablement que l'intelligence angélique, bornée dans sa nature, ne peut tout percevoir à la fois, qu'elle

---

quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis, sicut dictum est. Unde cùm in angelo sit lumen intellectuale perfectum (cùm sit « speculum purum et clarissimum, » ut dicit Dionysius, IV. cap. *De div. Nomin.*, relinquitur quòd angelus, sicut non intelligit ratiocinando, ita non intelligit componendo et dividendo. Nihilominus tamen compositionem et divisionem enuntiationum intelligit, sicut et ratiocinationem syllogismorum; intelligit enim composita simpliciter, et mobilia immobiliter, et materialia immaterialiter.

Ad primum ergo dicendum, quòd non qualiscunque multitudo intellectorum compositionem causat, sed multitudo illorum intellectorum quorum unum attribuitur alteri vel removetur ab altero. Angelus autem intelligendo quidditatem alicujus rei, simul intelligit quicquid ei attribui potest, vel removeri ab ea. Unde intelligendo *quod quid* est, intelligit quicquid nos intelligere possumus componendo et dividendo, per unum suum simplex intellectum.

Ad secundum dicendum, quòd diversæ quidditates rerum minùs differunt quantum ad rationem existendi, quàm affirmatio et negatio; tamen quantum ad rationem cognoscendi, affirmatio et negatio magis conveniunt, quia statim per hoc quòd cognoscitur veritas affirmationis, cognoscitur falsitas negationis oppositæ.

Ad tertium dicendum, quòd hoc quòd angeli loquuntur enuntiationes affirmativas et negativas manifestat quòd angeli cognoscunt compositionem et divisionem; non autem cognoscant componendo et dividendo, sed simpliciter cognoscendo *quod quid est*.

ARTICLE V.

Les anges sont-ils sujets à l'erreur dans leur connoissance?

Il paroît que les anges sont sujets à l'erreur dans leur connoissance. 1° La dépravation intellectuelle ou morale trouve sa cause dans l'erreur et dans la fausseté. Or saint Denis dit, *De div. Nom.* IV : « Les démons ont l'imagination dépravée. » Donc les anges sont sujets à l'erreur.

2° L'ignorance porte de faux jugements. Or « les anges peuvent être dans l'ignorance, » comme l'enseigne encore le même Aréopagite (1). Donc les anges peuvent tomber dans l'erreur.

3° L'être qui s'écarte de la vérité de la sagesse et déprave sa raison, a l'erreur et la fausseté dans l'intelligence. Or saint Denis attribue au démons ce double égarement. Donc les anges sont sujets à l'erreur.

Mais le Philosophe dit, *De anima*, III : « L'erreur ne se trouve jamais dans la perception; » et saint Augustin, *quœst.*, LXXXIII, 54 : « On ne peut percevoir que le vrai. » Or les anges n'ont que la perception : donc ils ne sont point sujets à l'erreur dans leur connoissance.

(Conclusion. — Puisque les anges connoissent tout par la perception, l'erreur ne peut les tromper par soi, mais par accident (2).)

va toujours découvrant des vérités nouvelles, qu'elle connoît aujourd'hui des choses qu'elle ne savoit pas hier. Rien de plus vrai; mais ces perceptions continuelles, sans cesse renaissantes, qu'est-ce sinon la connoissance successive ? Personne n'y verra la connoissance comparée, raisonnée, discursive. Que voulez-vous ? Don Scot ne pouvoit parler comme le vulgaire.

(1) Le Verbe éternel éclaire les anges supérieurs, et les anges supérieurs illuminent les anges inférieurs. Et puis Dieu seul sait tout : donc tous les êtres créés sont dans l'ignorance.

(2) Nous éprouvons le besoin de le répéter, ces fastidieuses *conclusions* ne sont point de saint Thomas. On nous permettra de les traduire librement, quand elles s'écartent du sens ou de la terminologie de notre saint auteur. Que n'avons-nous l'autorisation de les supprimer entièrement ! Car aucune sorte de réformateurs, à parler franchement, n'ont ni toute

---

ARTICULUS V.

Utrùm intellectu angeli possit esse falsitas.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd in intellectu angeli possit esse falsitas. Protervitas enim ad falsitatem pertinet. Sed in dæmonibus est *phantasia proterva*, ut dicit Dionysius, IV. cap. *De div. Nomin.* Ergo videtur quòd in angelorum intellectu possit esse falsitas.

2. Præterea, nescientia est causa falsæ æstimationis. Sed « in angelis potest esse nescientia, » ut Dionysius dicit, VI. *Ecclesiast. hierarch.* Ergo videtur quòd in eis possit esse falsitas.

3. Præterea, omne quod cadit à veritate sapientiæ et habet rationem depravatam, habet falsitatem vel errorem in suo intellectu. Sed hoc Dionysius dicit de dæmonibus, VII. cap. *De div. Nomin.* Ergo videtur quòd in intellectu angelorum possit esse falsitas.

Sed contra, Philosophus dicit, III. *De anima*, quòd « intellectus semper verus est; » Augustinus etiam dicit in lib. LXXXIII *Quæstionum*, qu. 54, quòd « nihil intelligitur nisi verum. » Sed angeli non cognoscunt aliquid nisi intelligendo. Ergo in angeli cognitione non potest esse deceptio et falsitas.

(Conclusio. — Non est aliqua in intellectu angelico falsitas per se, sed per accidens, cùm quicquid attingant primâ operatione intellectùs cognoscant.)

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 11, qu. 2, art. 5 ad 5; et qu. 8, de verit., art. 14, ad 6; et qu. 18, de malo, art. 5, in corp.

Il faut dire ceci : la question présente trouve sa solution dans les principes établis jusqu'ici. Nous avons montré que les anges ne parviennent point à la connoissance par la composition et la division des idées, mais par la perception de l'essence des choses. Or l'intelligence ne se trompe jamais, comme le remarque le Philosophe, dans la perception des essences, pas plus que les sens dans la perception de leur objet propre ; mais elle peut se tromper d'une manière accidentelle, à raison de la composition des idées, dans les jugements qu'elle porte sur les essences, soit en confondant les définitions d'objets différents, soit en faisant entrer dans la définition d'un seul objet des termes incompatibles, comme si nous définissions tel ou tel animal, par exemple, un quadrupède volant. Ces sortes d'erreurs surprennent l'esprit dans les choses composées, lorsque les définitions comprennent des éléments divers, dont les uns forment le sujet matériel des autres ; mais dans le domaine des essences simples, la surprise n'est pas possible, toujours d'après la doctrine du Stagyrite : car ou l'on ne conçoit rien, ou l'on conçoit l'essence tout entière et partant telle qu'elle est. En conséquence l'erreur, la fausseté, la déception ne peuvent d'elles-mêmes écarter l'ange de la vérité ; mais elles peuvent le tromper par accident, toutefois d'une autre manière que l'homme. Souvent nous découvrons les essences à l'aide de la combinaison des idées, ce qui arrive toutes les fois que nous trouvons les définitions par le jugement ou par le raisonnement. Les anges ne font rien de semblable : ils perçoivent dans les essences toutes les énonciations qui les concernent. Mais si les essences font connoître tous les attributs que les choses appellent ou repoussent naturellement, elles ne révèlent pas les qualificatifs qui peuvent s'y rattacher par l'ordonnance surnaturelle de Dieu. Aussi les bons anges, droits dans la volonté, ne jugent-ils point par les

mon estime ni tout mon amour, pas plus les réformateurs qui corrigent les œuvres du génie que ceux qui régénèrent l'ordre social ou refont l'Evangile.

Respondeo dicendum, quòd hujus quæstionis veritas aliquatenus ex præmissâ dependet. Dictum est enim quòd angelus non intelligit componendo et dividendo, sed intelligendo *quod quid est*. Intellectus autem circa *quod quid est* semper verus est, sicut et sensus circa proprium objectum, ut dicitur in III. *De anima* ; sed per accidens in nobis accidit deceptio et falsitas intelligendo *quod quid est*, scilicet secundùm rationem alicujus compositionis, vel cùm diffinitionem unius rei accipimus ut diffinitionem alterius, vel cùm partes diffinitionis sibi non cohærent, sicut si accipiatur pro diffinitione alicujus rei *animal quadrupes volatile*, nullum enim animal tale est. Et hoc quidem accidit in compositis, quorum definitiones ex diversis sumuntur, quorum unum est materiale ad aliud. Sed intelligendo quidditates simplices, ut dicitur in *Metaphys.* (text. 22), non est falsitas, quia vel totaliter non attinguntur, et nihil intelligimus de eis, vel cognoscuntur ut sunt. Sic igitur per se non potest esse falsitas aut error aut deceptio in intellectu alicujus angeli ; sed per accidens contingit, alio tamen modo quàm in nobis. Nam nos componendo et dividendo quandoque ad intellectum quidditatis pervenimus, sicut cùm dividendo vel demonstrando diffinitionem investigamus. Quod quidem in angelis non contingit, sed per *quod quid est* rei, cognoscunt omnes enuntiationes ad illam pertinentes. Manifestum est autem quòd quidditas rei potest esse principium cognoscendi, respectu eorum quæ naturaliter conveniunt rei, vel ab ea removentur, non autem eorum quæ à supernaturali Dei ordinatione dependent. Angeli igitur boni habentes rectam voluntatem, per

essences, de ce qui concerne les choses surnaturellement, sans tenir compte des décrets suprêmes, si bien qu'ils ne se trompent jamais dans cette matière. Mais les démons, pervertis dans la volonté, séparent leur intelligence de la sagesse divine et jugent des choses uniquement selon leur condition naturelle. En cela les esprits de malice, toujours en possession de leur vaste intelligence, ne se trompent point sur les propriétés naturelles des choses; mais ils peuvent tomber dans l'erreur à l'égard des faits, des mystères qui s'y rattachent dans l'ordre surnaturel: ainsi, en voyant un mort, ils jugeront qu'il ne renaîtra point à la vie; en considérant le Verbe revêtu de notre chair, ils prononceront qu'il n'est pas le Fils de Dieu (1).

Ces principes renferment la réponse aux objections tirées de la condition des anges fidèles et de celle des anges prévaricateurs. D'abord le déréglement, la perversion des démons consistent en ce qu'ils ne soient point soumis à la sagesse divine. Ensuite les bons anges sont dans l'ignorance à

(1) L'intelligence a deux sortes d'opérations : les opérations premières et les opérations secondes. Les opérations premières sont la perception qui saisit les essences des choses et fournit les idées; les opérations secondes sont le jugement qui compare les idées et forme les propositions affirmatives ou négatives. Or la perception, constituant l'œuvre de la nature, ne peut jamais tomber dans l'erreur; car les idées simples sont nécessairement conçues tout entières et telles qu'elles sont, puisqu'elles n'ont qu'une manière d'être et ne renferment point de parties. Mais tout le monde voit que le jugement peut s'égarer loin de la vérité, soit parce qu'il est l'œuvre de la volonté libre et partant de l'homme, soit parce qu'il opère sur des éléments multiples qui offrent une foule de combinaisons.

Or les bons anges n'ont que la perception pour toutes facultés intellectuelles; car, en concevant les choses naturelles dans leur essence et les choses surnaturelles dans le Verbe, ils découvrent tous les jugements qui concernent ces deux sortes de choses. Puis donc que la perception ne peut induire en erreur, les saints anges sont infaillibles dans l'ordre naturel et dans l'ordre surnaturel: dans l'ordre naturel par la perfection de leurs espèces intelligibles; dans l'ordre surnaturel par la perfection de leur volonté, grace à l'impeccabilité qui ne leur permet pas de se détourner de la lumière éternelle. Les mauvais anges perçoivent aussi les choses naturelles dans leur essence; mais comme ils s'écartent de la sagesse divine, ils ne conçoivent pas les décrets surnaturels. Les anges rebelles sont donc infaillibles dans l'ordre de la nature; mais la perversion de leur volonté, le péché les rend sujets à l'erreur dans l'ordre divin.

Quelques docteurs, n'osant attaquer le fond de cette doctrine, attaquent les preuves qui l'appuient. Valentia demande, *De angelis*, VIII, 4 : « Pourquoi les anges sont-ils infaillibles dans les choses naturelles? Parce que la simple perception les découvre à leurs regards? Non, mais parce que les plus vifs rayons de la lumière intellectuelle les éclaire, et que Dieu lui-même a tracé les espèces des êtres dans leur intelligence. » La réponse ne sera pas longue; nous demanderons seulement à notre tour : ces images merveilleuses et ces ineffables clartés, que produisent-elles? Une seule chose : la perception, rien de plus. On le voit donc, tout revient à la perception; de sorte que si les anges sont infaillibles, ils le doivent à la perception.

---

cognitionem quidditatis rei non judicant de his quæ supernaturaliter ad rem pertinent, nisi salvâ ordinatione divinâ; unde in eis non potest esse falsitas aut error. Dæmones verò per voluntatem perversam subducentes intellectum à divina sapientia, absolutè interdum de rebus judicant secundùm naturalem conditionem, et in his quæ naturaliter ad rem pertinent, non decipiuntur; sed decipi possunt quantum ad ea quæ supernaturalia sunt: sicut si considerans hominem mortuum, judicet eum non resurrecturum; et si videns hominem Christum, judicet eum non esse Deum.

Et per hoc patet responsio ad ea quæ utrinque objiciuntur. Nam protervitas dæmonum est secundùm quòd non subduntur divinæ sapientiæ. Nescientia autem est in angelis, non respectu naturalium cognoscibilium, sed superna-

l'égard des choses surnaturelles, mais non relativement aux choses naturelles. Il est clair, au surplus, que l'intelligence ne peut se tromper dans la perception des essences, si ce n'est d'une manière accidentelle, lorsqu'elle s'immisce illégalement dans la composition et la division des idées.

ARTICLE VI.

Les anges ont-ils la connoissance matutinale et la connoissance vespertinale?

Il paroît que les anges n'ont pas la connoissance matutinale et la connoissance vespertinale. 1° Le soir et le matin mêlent le jour aux ténèbres. Or la connoissance des anges n'a pas de ténèbres, parce qu'elle ne renferme ni l'erreur ni la fausseté. Donc on ne peut admettre, dans les anges, la connoissance matutinale et la connoissance vespertinale.

2° La nuit est entre le soir et le matin, et le jour entre le matin et le soir. Si donc on accorde aux anges la connoissance matutinale et la vespertinale, il faut leur attribuer aussi la connoissance diurne et la nocturne.

3° La connoissance se distingue d'après son objet; d'où le Philosophe dit, *De anima,* III : « On divise les sciences comme on divise les choses. » Or les choses existent, ainsi que l'enseigne l'évêque d'Hippone, ou dans le Verbe, ou dans leur propre nature, ou dans l'intelligence angélique. Si donc l'on accorde aux esprits célestes la connoissance du matin et celle du soir, parce que les choses existent dans le Verbe et dans leur propre nature, il faut leur accorder une troisième connoissance, parce que les choses existent dans l'intelligence angélique.

Mais saint Augustin, *Super Gen. ad lit.*, IV, 22, et *De civ. Dei,* XI, 7, distingue dans les anges la connoissance matutinale et la connoissance vespertinale.

---

turalium. Patet etiam quòd intellectus ejus *quod quid est*, semper est verus, nisi per accidens, secundùm quòd indebitè ordinatur ad aliquam compositionem vel divisionem.

ARTICULUS VI.

***Utrùm in angelis sit cognitio* matutina *et* vespertina,**

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd in angelis non sit *vespertina* neque *matutina* cognitio. *Vespere* enim et *mane* admixtionem tenebrarum habent. Sed in cognitione angeli non est aliqua tenebrositas, cùm non sit ibi error vel falsitas. Ergo cognitio angeli non debet dici *matutina* vel *vespertina.*

2. Præterea, inter *vespere* et *mane* cadit nox, et inter *mane* et *vespere* cadit meridies. Si igitur in angelis cadit cognitio *matutina* et *vespertina,* pari ratione videtur quòd in eis debeat esse *meridiana* et *nocturna* cognitio.

3. Præterea, cognitio distinguitur secundùm differentiam cognitorum; unde in III. *De anima* dicit Philosophus, quòd « scientiæ secantur quemadmodum et res. » Triplex autem est *esse* rerum, scilicet in Verbo, in propria natura et intelligentia angelica, ut Augustinus dicit, II. *Super Gen. ad lit.* (cap. 8). Ergo si ponatur cognitio *matutina* in angelis et *vespertina* propter *esse* rerum in verbo et in propria natura, debet etiam in eis poni tertia cognitio propter *esse* rerum in intelligentiâ angelicâ.

Sed contra est, quod Augustinus, IV. *Super Gen. ad lit.* et XI. *De Civit. Dei*, distinguit cognitionem angelorum per *matutinam* et *vespertinam.*

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 12, art. 3; et qu. 8, de verit., art. 16 et 17; et *Opusc.* III, cap. 224; et *ad Ephes.*, III, lect. 3, col. 3; et *ad Hebr.*, VIII, lect. 3, col. 1.

(CONCLUSION. — Il faut admettre dans les anges la connoissance matutinale qui se rapporte aux choses perçues dans leur premier principe, et la connoissance vespertinale qui a pour objet les choses conçues dans elles-mêmes.)

Il faut dire ceci : la distinction qui assigne dans les anges la connoissance matutinale et la connoissance vespertinale, a pour auteur saint Augustin. Par les six jours de la création, cet illustre docteur n'entend pas des jours ordinaires, semblables à ceux que le soleil mesure dans sa course, car cet astre a été fait dans le quatrième ; il voit dans les six jours genésiaques l'expression figurée de la connoissance angélique s'appliquant aux six ordres des choses qui forment le monde. Et comme le matin est le commencement et le soir la fin du jour ordinaire, le grand pontife appelle *matutinale* la connoissance qui voit les choses dans leur être primordial, comme elles sont dans le Verbe; puis il donne le nom de *vespertinale* à la connoissance qui perçoit les choses dans leur être créé, telles qu'elles sont dans leur nature ; car les choses ont procédé du Verbe comme de leur premier principe, puis elles ont trouvé le terme de leur procession dans elles-mêmes (1).

(1) Plusieurs commentateurs et plusieurs théologiens disent que saint Augustin voit, dans les six jours de la création, des époques plus ou moins longues, indéterminées. Cette interprétation n'est pas dans le vrai. Le plus grand des évêques dit, *De civit. Dei*, XI, 30 : « Si la Genèse raconte que le monde a été fait en six jours, ce n'est pas que Dieu ait eu besoin de temps distincts pour accomplir son œuvre, comme s'il n'avoit pu créer toutes les choses à la fois; mais le nombre senaire, le plus parfait de tous les nombres, exprime la perfection de son ouvrage. Car ce nombre est le premier qui se compose de ses parties, du sixième, du tiers et de la moitié, et l'addition des trois premiers nombres donne pour total six, etc. »

Cependant l'Ecriture dit, après chaque œuvre de la création, *Gen.*, I : Du soir et du matin se fit le premier..., le deuxième..., le troisième jour. Que signifient ces paroles? D'après saint Augustin, le jour désigne la connoissance des anges en général, le soir leur connoissance dans eux-mêmes, et le matin leur connoissance dans le Verbe. Citons, *Super Gen. ad lit.*, IV, 22 : « Le soir du premier jour se fait, quand l'ange acquiert la connoissance de lui-même ; et le matin qui termine ce jour et commence le deuxième, arrive quand l'ange rapporte son être à la gloire de Dieu... »

Et *De civit. Dei*, XI, 7 : « Nous voyons que nos jours ordinaires n'ont de soir que par le coucher du soleil, et de matin que par son lever. Or les trois premiers jours se sont écoulés sans soleil, car cet astre n'a été fait que le quatrième jour. L'Ecriture raconte, il est vrai, que la lumière a été créée dès l'origine, avant tout; elle nous montre Dieu appelant la lumière jour, et les ténèbres nuit. Mais quelle étoit cette lumière, et comment formoit-elle le soir et le matin? Elle étoit ou corporelle ou spirituelle : ou un vaste foyer qui a plus

---

(CONCLUSIO. — Distinguitur in angelis cognitio *matutina* (qua res cognoscunt in prima causa), à *vespertina*, qua cognoscunt res ut sunt in seipsis.)

Respondeo dicendum, quòd hoc quod dicitur de cognitione *matutina* et *vespertina* in angelis, introductum est ab Augustino qui sex dies, in quibus Deus legitur fecisse cuncta (*Gen.*, I), intelligi vult non hos usitatos, qui solis circuitu peraguntur (cùm sol quarto die factus legatur), sed unum diem, scilicet cognitionem angelicam sex rerum generibus præsentatam. Sicut autem in die consueto *mane* est principium diei, *vespere* autem terminus, ita cognitio ipsius primordialis *esse* rerum dicitur cognitio *matutina*, et hæc est secundùm quòd res sunt in Verbo; cognitio autem ipsius *esse* rei creatæ secundùm quòd in propria natura consistit, dicitur cognitio *vespertina*; nam *esse* rerum fluit à Verbo sicut à quodam primordiali principio, et hic effluxus terminatur ad *esse* rerum quod in propria natura habent.

Je réponds aux arguments : 1° Ce n'est point l'idée de lumière jointe aux ténèbres, mais l'idée de principe et de terme qui a fait donner à la connoissance angélique, par similitude, la dénomination de *matutinale* et de *vespertinale*. D'ailleurs une chose peut être tout à la fois, comme le remarque saint Augustin, lumière et ténèbres comparativement : ainsi la vie du fidèle et du juste est lumière relativement à la vie de l'impie, mais elle est ténèbres relativement à la vie de la gloire : elle est lumière relativement à la vie de l'impie, selon cette parole, *Ephés.*, V, 8 : « Autrefois vous étiez ténèbres, et maintenant vous êtes lumière dans le Seigneur; » elle est ténèbres relativement à la vie de la gloire, d'après ce texte, II. *Pierre*, I, 19 : « Vous avez la parole des prophètes, à laquelle vous faites bien d'être attentifs, comme à une lampe qui luit dans un lieu obscur. » Ainsi quand l'ange perçoit les choses dans leur propre nature, sa connoissance est jour vis-à-vis de l'ignorance et de l'erreur, mais elle est obscure à l'égard de la vision dans le Verbe.

tard allumé le soleil; ou la cité sainte, la cité des bons anges et des esprits bienheureux, « cette Jérusalem d'en-haut, notre mère éternelle dans les cieux; car vous êtes tous enfants de lumière, continue l'Apôtre, tous enfants du jour; nous ne sommes pas les fils de la nuit et des ténèbres. » Quoi qu'il en soit, ce jour a comme son soir et son matin; car, en comparaison de la science du Créateur, la science de la créature est pour ainsi dire un soir. Elle est lumière, elle est matin, quand elle se rapporte à la gloire du Créateur; et elle ne décline point vers la nuit, quand le Créateur n'est pas abandonné par la créature. Enfin, l'Ecriture, énumérant les jours de la création, ne parle point de la nuit; elle ne dit nulle part : La nuit fut; mais : « Du soir et du matin se fit le premier jour, » ainsi du deuxième et des autres. Or quand la créature se connoît dans elle-même, cette connoissance est plus pâle que lorsqu'elle se connoît dans la sagesse de Dieu, comme dans l'art ou le type d'où elle émane. Le nom de soir lui convient donc admirablement; mais quand elle se rapporte à la gloire du Créateur, cette connoissance prend le nom de matin. Lorsque la créature s'est elle-même connue de cette double manière, c'est le premier jour; quand elle a connu le firmament, placé entre les eaux supérieures et les eaux inférieures, c'est le deuxième jour; quand la terre et la mer, et tous les végétaux attachés à la terre par leurs racines, c'est le troisième jour; quand les deux flambeaux de ce monde et tous les corps célestes, c'est le quatrième jour; quand les oiseaux et les poissons nés des eaux, c'est le cinquième jour; enfin, quand les animaux terrestres et l'homme lui-même, c'est le sixième jour.»

Qu'on puisse appliquer à la connoissance angélique les jours de la création, rien de plus certain. Mais ne peut-on pas les rapporter également aux œuvres matérielles du souverain Architecte de l'univers? Mais « ces six jours ne sont-ils qu'un même jour, un jour unique répété pour former le nombre six, » comme le dit saint Augustin dans un passage que nous citerons plus tard? Mais « Dieu a-t-il fait toutes les choses à la fois, » simultanément et non dans « des temps distincts, » comme nous l'avons lu plus haut? Cette question, que peu de lecteurs résoudront affirmativement, nous le croyons du moins, sera discutée plus tard.

Ad primum ergo dicendum, quòd *vespere* et *mane* non accipiuntur in cognitione angelica secundùm similitudinem ad admixtionem tenebrarum, sed secundùm similitudinem principii et termini. Vel dicendum quòd nihil prohibet, ut dicit Augustinus, IV. *Super Gen. ad lit.*, cap. 23, aliquid in comparatione ad unum dici *lux*, et in comparatione ad aliud dici *tenebra* : sicut vita fidelium et justorum in comparatione ad impios dicitur *lux*, secundùm illud *Ephes.*, VI : « Fuistis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino; » quæ tamen vita fidelium in comparatione ad vitam gloriæ, tenebrosa dicitur, secundùm illud II. *Petr.*, I : « Habetis propheticum sermonem, cui benefacitis attendentes quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco. » Sic igitur cognitio angeli qua cognoscit res in propria natura, *dies* est per comparationem ad ignorantiam vel errorem; sed obscura est per comparationem ad visionem Verbi.

2° La connoissance matutinale et la connoissance vespertinale appartiennent au jour, c'est-à-dire aux anges illuminés; car les esprits célestes sont séparés des ténèbres, je veux dire des esprits de l'abîme. Et quand ils connoissent les créatures, les anges fidèles ne s'arrêtent pas dans cette connoissance (autrement ils tomberoient dans les ténèbres et dans la nuit); mais ils la rapportent à la gloire de Dieu, qui en est le principe. Le soir n'est donc pas suivi dans leur intelligence de la nuit, mais du matin; le matin donc est pour eux la fin du jour précédent et le commencement du suivant, puisqu'ils rapportent à Dieu, comme nous venons de le dire, la perception de chacune de ses œuvres : ainsi, dans eux, point de connoissance nocturne. Quant au midi, la Genèse ne le nomme point en propres termes; mais elle le comprend dans le jour, qui touche au soir et au matin, si bien que la connoissance diurne se résout dans la connoissance matutinale ou vespertinale. On pourroit dire aussi que le midi se rapporte à la connoissance de Dieu même, connoissance qui n'a ni principe ni terme.

3° L'ange est créature lui-même. Qu'il conçoive donc les choses soit comme existantes dans son intelligence, soit comme existantes dans leur être, il les conçoit toujours dans la créature, et sa connoissance dès lors est du soir.

ARTICLE VII.

La connoissance matutinale et la connoissance vespertinale sont-elles une seule et même chose?

Il paroît que la connoissance matutinale et la connoissance verpertinale sont une seule et même chose. 1° Il est écrit, *Gen.*, I, 5 : « Du soir et du matin se fit un jour. » Or le mot *jour* désigne, dans ce passage, la connoissance angélique, comme l'enseigne saint Augustin. Donc la connoissance matutinale et la connoissance vespertinale sont une.

2° La même faculté ne peut avoir dans le même temps deux opérations.

Ad secundum dicendum, quòd *matutina* et *vespertina* cognitio ad diem pertinet, id est, ad angelos illuminatos, qui sunt distincti à tenebris, id est à malis angelis. Angeli autem boni cognoscentes creaturam, non in ea figuntur (quod esset tenebrescere et noctem fieri), sed hoc ipsum referunt ad laudem Dei, in quo sicut in principio omnia cognoscunt. Et ideo post vesperam non ponitur nox, sed *mane*, ita quòd *mane* sit finis præcedentis diei et principium sequentis, in quantum angeli cognitionem præcedentis operis ad laudem Dei referunt. Meridies autem sub nomine diei comprehenditur, quasi medium inter duo extrema. Vel potest meridies referri ad cognitionem ipsius Dei, quæ non habet principium nec finem.

Ad tertium dicendum, quòd etiam ipsi angeli creaturæ sunt : unde *esse* rerum in intelligentia angelica, comprehenditur sub *vespertina* cognitione, sicut et *esse* rerum in propria natura.

ARTICULUS VII.

Utrùm una sit cognitio matutina *et* vespertina.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd una sit cognitio *vespertina* et *matutina*. Dicitur enim *Genes.*, I : « Factum est vespere et mane dies unus. » Sed per diem intelligitur cognitio angelica, ut Augustinus dicit (ubi suprà). Ergo una et eadem est cognitio in angelis *matutina* et *vespertina*.

2. Præterea, impossibile est unam potentiam simul duas operationes habere. Sed angeli sem-

Or les anges ont toujours la connoissance matutinale; car ils voient toujours Dieu et les choses en Dieu, conformément à cette parole, *Matth.*, XVIII, 10 : « Les anges voient toujours la face de mon Père qui est dans les cieux. » Si donc la connoissance vespertinale ne différoit pas de la connoissance matutinale, les anges ne pourroient l'avoir.

3o L'Apôtre dit, I. *Cor.*, XIII, 10 : « Quand viendra ce qui est parfait, ce qui n'est qu'en partie s'évanouira. » Or si la connoissance vespertinale différoit de la connoissance matutinale, elle lui seroit ce que la chose imparfaite est à la chose parfaite. Donc la connoissance vespertinale ne pourroit exister, dans les anges, avec la connoissance matutinale.

Mais nous lisons dans saint Augustin, *Super Gen. ad lit.*, IV, 23 : « Il y a une grande différence entre connoître une chose dans le Verbe et la connoître dans sa nature; l'un appartient au jour, et l'autre à la nuit (1). »

(Conclusion. — Quand les anges connoissent les créatures par les espèces innées, la connoissance vespertinale diffère essentiellement de la connoissance matutinale; mais quand ils connoissent les créatures par la

(1) Le même Père développe cette pensée, *De civit. Dei*, XI, 29 : « Les anges n'apprennent pas à connoître Dieu par des paroles retentissantes, mais par la présence même de l'immuable Vérité, c'est-à-dire par le Verbe Fils unique du Très-Haut. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et l'unité indivisible de la sainte Trinité et la pluralité des personnes dans la singularité de l'essence : toutes ces vérités leur sont mieux connues que nous ne le sommes à nous-mêmes. Là encore, dans cette sagesse de Dieu comme dans le prototype idéal, ils connoissent plus clairement la créature que dans leur propre nature, là par conséquent ils se connoissent plus parfaitement qu'en eux-mêmes, car ils ont été créés et sont autre chose que leur auteur. Là, dis-je, ils se connoissent comme dans la lumière du jour; mais en eux-mêmes, ils se connoissent comme dans la lumière du soir. Il est en effet bien différent de connoître un objet dans lui-même ou dans la raison de son être. La rectitude des lignes ou la vérité géométrique est connue autrement par l'intellection, autrement par des figures tracées sur le sable, et la justice n'est point perçue dans l'ame du juste comme elle l'est dans la vérité immuable. Et cela est vrai de tout le reste : du firmament étendu entre les eaux supérieures et les eaux inférieures; des eaux amoncelées dans les abîmes, et dont l'écoulement découvre la terre; de la formation des plantes et des arbres, du soleil et des étoiles; des animaux sortis des eaux, comme les oiseaux, les poissons, les monstres de la mer; des animaux qui marchent ou rampent sur la terre, et de l'homme, enfin, le chef-d'œuvre de la création. Les anges connoissent toutes ces choses dans le Verbe éternel autrement que dans leur nature : là, connoissance plus claire; ici, connoissance plus obscure; différence de l'art et de l'ouvrage. Toutefois, quand les esprits célestes rapportent ces œuvres à la gloire du Créateur, il se fait comme une aube matinale dans leur intelligence. »

---

per sunt in actu cognitionis *matutinæ*, quia semper vident Deum et res in Deo, secundùm illud *Matth.*, cap. XVIII : « Angeli eorum semper vident faciem Patris mei, etc. » Ergo si cognitio *vespertina* esset alia à *matutina*, nullo modo angelus posset esse in actu cognitionis *vespertinæ*.

3. Præterea, Apostolus dicit, I. *Cor.*, XIII : « Cùm venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. » Sed si cognitio *vespertina* sit aliud à *matutina*, comparatur ad ipsam sicut imperfectum ad perfectum. Ergo non poterit simul *vespertina* cognitio esse cum *matutina*.

In contrarium est, quod dicit Augustinus, IV. *Super Gen. ad lit.*, cap. 23, quòd « multùm interest inter cognitionem rei cujuscunque in Verbo Dei, et cognitionem ejus in natura ejus; ut illud meritò pertineat ad diem, hoc ad vesperam. »

(Conclusio. — Cognitio *vespertina* ut terminatur ad creaturas non videndo Verbum, essentialiter à *matutina* diversa est; ut autem

vision du Verbe, la connoissance vespertinale ne diffère de la connoissance matutinale que dans son objet.)

Il faut dire ceci : la connoissance vespertinale est celle par laquelle l'ange perçoit les choses dans leur propre nature. Remarquez les termes, s'il vous plaît : nous n'avons point dit *par leur propre nature*, ne voulant pas mettre le principe de la connoissance dans l'objet, car les esprits célestes ne la reçoivent pas des choses, comme on l'a vu précédemment; nous avons dit *dans leur propre nature*, pour indiquer que le terme de la connoissance est dans l'objet. Qu'est-ce donc que la connoissance vespertinale? C'est la perception de l'être que les choses ont dans leur propre nature. Or les anges ont deux moyens pour obtenir cette perception : les espèces innées gravées dans leur substance, et les types représentant les choses dans le Verbe. Car, en voyant le Verbe, ils conçoivent non-seulement l'être que les choses ont dans la Sagesse infinie, mais encore celui qu'elles ont dans leur propre nature; tout comme Dieu, en contemplant son essence, les voit telles qu'elles sont en elles-mêmes. Quand donc les anges connoissent par la vision du Verbe l'être que les choses ont dans leur propre nature, la connoissance vespertinale est essentiellement la même chose que la connoissance matutinale, seulement elle en diffère par son objet; mais quand les intelligences supérieures connoissent par les formes innées l'être que les choses ont pareillement dans elles-mêmes, la connoissance vespertinale se distingue et dans son essence et dans son objet de la connoissance matutinale. C'est là ce qu'entend saint Augustin, quand il dit que l'une est imparfaite à l'égard de l'autre (1).

(1) D'après ces principes, la connoissance angélique, soit la vespertinale, soit la matutinale, peut être naturelle et surnaturelle. Elle est naturelle, quand l'ange connoît les choses dans sa propre essence, par les espèces innées; elle est surnaturelle, quand il connoît les êtres dans l'essence divine, par la vision du Verbe.

Or tous les anges, les mauvais comme les bons, ont la connoissance naturelle. Dans un pas-

---

simul ad creaturas et ad Verbum terminatur, idem est cum illa, distincta tantùm ex cognitorum distinctione.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, cognitio *vespertina* dicitur qua angeli cognoscunt res in propria natura. Quod non potest ita intelligi quasi ex propria rerum natura cognitionem accipiant, ut hæc præpositio *in* indicet habitudinem principii, quia angeli non accipiunt cognitionem à rebus, ut suprà habitum est (1). Relinquitur igitur quòd hoc quod dicitur, *in propria natura*, accipiatur secundùm rationem cogniti secundùm quòd subest cognitioni, ut scilicet cognitio *vespertina* in angelis dicatur secundùm quòd cognoscunt *esse* rerum quod habet res in propria natura. Quod quidem per duplex medium cognoscunt, scilicet per species innatas, et per rationes rerum in Verbo existentes : non enim videndo verbum, cognoscunt solùm illud *esse* rerum quod habent in verbo, sed illud *esse* quod habent in propria natura; sicut Deus per hoc quòd videt se, cognoscit *esse* rerum quod habent in propria natura. Si ergo dicatur cognitio *vespertina* secundùm quòd cognoscunt *esse* rerum quod habent in propria natura, videndo Verbum, sic una et eadem secundùm essentiam est cognitio *vespertina* et *matutina*, differens solùm secundùm cognita; si verò cognitio *vespertina* dicatur secundùm quòd angeli cognoscunt *esse* rerum quod habent in propria natura per formas innatas, sic alia est cognitio *vespertina* et *matutina*. Et ita videtur intelligere Augustinus cùm unam ponit imperfectam respectu alterius.

(1) Qu. 54, art. 4, et qu. 55, art. 2.

Je réponds aux arguments : 1° Comme les six jours expriment, d'après saint Augustin, les six œuvres connues par les anges, de même un jour désigne un de ses ouvrages, qui peut être connu par les espèces innées ou par le Verbe, c'est-à-dire par la connoissance vespertinale ou par la connoissance matutinale.

2° Quand deux opérations se rapportent l'une à l'autre, elles peuvent être produites en même temps par la même faculté : ainsi la volonté veut simultanément la fin et les moyens ; ainsi l'intelligence, éclairée par la science, connoît à la fois le principe et la conséquence. Eh bien, la connoissance vespertinale se rapporte à la connoissance matutinale, comme l'explique saint Augustin : l'ange peut donc les avoir en même temps l'une et l'autre.

3° La chose imparfaite disparoît en présence de la chose parfaite, quand elle lui est opposée : ainsi la foi, qui a pour objet les choses invisibles, s'évanouit devant la vision. Or l'imperfection de la connoissance vespertinale n'est point opposée à la perfection de la connoissance matutinale ; car quelle opposition y a-t-il à connoître une chose en elle-même et dans sa cause ? On peut même la connoître par deux moyens dont l'un est plus parfait que l'autre ; et, de fait, ne découvrons-nous pas souvent la conséquence par la voie démonstrative et par le procédé dialectique ? Après cela, nous le demandons, pourquoi les anges ne pourroient-ils pas connoître la même chose par le Verbe et par les espèces innées ?

sage cité plus haut, *Super Gen.*, II, 8, l'évêque d'Hippone enseigne que les choses ont été créées deux fois, d'abord dans l'intelligence angélique, puis dans elles-mêmes. Et ne savons-nous pas que le Créateur a gravé, dans les substances intellectuelles, des images naturelles qui représentent ses œuvres ? Eh bien, les anges pervers ont la même substance et la même nature que les anges fidèles. Mais les esprits de tenèbres n'ont pas la connoissance surnaturelle, pourquoi ? Parce qu'ils n'ont jamais vu le Verbe ; et la preuve qu'ils ne l'ont jamais vu, c'est qu'ils se sont détournés de sa lumière béatifique.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut numerus sex dierum secundùm intellectum Augustini accipitur secundùm sex genera rerum, quæ cognoscuntur ab angelis, ita unitas diei accipitur secundùm unitatem rei cognitæ, quæ tamen diversis cognitionibus cognosci potest.

Ad secundum dicendum, quòd duæ operationes possunt simul esse unius potentiæ, quarum una ad aliam refertur (1) ; ut patet cùm voluntas simul vult et finem et ea quæ sunt ad finem, et intellectus simul intelligit principia et conclusiones per principia, quando jam scientiam acquisivit. Cognitio autem *vespertina* in angelis refertur ad *matutinam*, ut Augustinus dicit (ubi suprà). Unde nihil prohibet utramque simul esse in angelis.

Ad tertium dicendum, quòd veniente perfecto evacuatur imperfectum, quod scilicet ei opponitur : sicut fides, quæ est eorum quæ non videntur, evacuatur visione veniente. Sed imperfectio *vespertinæ* cognitionis non opponitur perfectioni *matutinæ :* quòd enim cognoscatur aliquid in seipso, non est oppositum ei quòd cognoscatur in sua causa ; nec iterum quod aliquid cognoscatur per duo media, quorum unum est perfectius et aliud imperfectius, aliquid repugnans habet, sicut ad eamdem conclusionem habere possumus et medium demonstrativum et dialecticum. Et similiter eadem res potest sciri ab angelo per Verbum increatum et per speciem innatam.

(2) Hinc axioma illud pervulgatum : *Ubi unum propter aliud, ibi est unum tantùm.*

QUESTION LIX.

De la volonté des anges.

Nous passons à la volonté des anges, et nous parlerons : premièrement, de cette volonté considérée en elle-même; secondement, de son effet ou de l'amour.

On demande quatre choses sur le premier point : 1° Les anges ont-ils la volonté? 2° La volonté des anges diffère-t-elle de leur intelligence et de leur essence? 3° Les anges ont-ils le libre arbitre? 4° Ont-ils la puissance irascible et la puissance concupiscible?

ARTICLE I.

Les anges ont-ils la volonté?

Il paroît que les anges n'ont pas la volonté. 1° Le Philosophe dit, *De anima*, III, 42 : « La volonté est dans la raison. » Or les anges n'ont pas la raison, mais une faculté plus élevée (1). Donc ils n'ont pas la volonté.

2° La volonté forme, selon le même Philosophe, comme une partie de l'appetit (2). Or l'appétit se trouve dans l'être imparfait, car il a pour objet ce qu'on n'a pas. Puis donc que les anges, surtout les anges bienheureux, ne renferment aucune imperfection, nous devons croire qu'ils n'ont pas la volonté.

3° Le Stagyrite dit encore, *De anima*, III, 54 : « La volonté est une

(1) Nous avons vu que les anges ont, pour toute faculté intellectuelle, la perception, rien de plus.

(2) Notre saint auteur distinguera dans un instant l'appétit naturel, l'appétit sensitif et l'appétit intellectuel. Or ce dernier appétit, c'est la volonté.

QUÆSTIO LIX.

De voluntate angelorum, in quatuor articulos divisa.

Consequenter considerandum est de his quæ pertinent ad voluntatem angelorum. Et primò considerabimus de ipsa voluntate; secundò, de motu ejus, qui est amor sive dilectio.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm in angelis sit voluntas. 2° Utrùm voluntas angeli sit ipsa natura eorum, vel etiam ipse intellectus eorum. 3° Utrùm in angelis sit liberum arbitrium. 4° Utrùm in eis sit irascibilis et concupiscibilis.

ARTICULUS I.

Utrùm in angelis sit voluntas.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd in angelis non sit voluntas. Quia, ut dicit Philosophus in III. *De anima* (text. 42), « voluntas in ratione est. » Sed in angelis non est ratio, sed aliquid superius ratione. Ergo in angelis non est voluntas, sed aliquid superius voluntate.

2. Præterea, voluntas sub appetitu continetur, ut patet per Philosophum in III. *De anima* (text. 48). Sed appetitus est imperfecti, est enim ejus quod nondum habetur. Cùm igitur in angelis, maximè in beatis, non sit aliqua imperfectio, videtur quòd non sit in eis voluntas.

3. Præterea, Philosophus dicit in III. *De anima*, text. 54, quòd voluntas est movens

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. I, cap. 46; et *Opusc.*, 3, cap. 76.

force motrice qui reçoit elle-même le mouvement, » car elle est mue par l'appétit intellectuel. Or les anges n'ont pas le mouvement, puisqu'ils sont incorporels. Donc ils ne possèdent pas la volonté.

Mais on lit dans saint Augustin, *De Trin.*, X, 11 : « L'esprit offre en nous l'image de la Trinité dans la mémoire, dans l'intelligence et dans la volonté (1). » Or l'esprit angélique renferme, aussi bien que l'esprit humain, l'image de la Trinité, car il est capable du souverain bien. Donc les anges ont la volonté.

(Conclusion. — Puisque les anges connoissent intellectuellement la nature générale du bien, ils ont la volonté.)

Il faut dire ceci : nous devons nécessairement admettre la volonté dans les anges : on va le comprendre tout de suite. Comme les êtres procèdent de la volonté divine, ils inclinent tous au bien selon leur nature, de différentes manières. Les uns inclinent au bien par une tendance involontaire et sans connoissance, comme les plantes et les corps inanimés; cette inclination s'appelle *l'appétit naturel.* Les autres tendent au bien avec une certaine connoissance, non pas qu'ils saisissent la nature même du bien, mais tel ou tel bien particulier, comme l'animal perçoit à l'aide des sens le doux et le blanc : cette inclination se nomme *l'appétit sensitif*. Enfin d'autres inclinent au bien avec la connoissance propre à l'intelligence, qui saisit la nature même du bien; ils inclinent au bien

(3) « En effet, continue le plus profond des Pères, comme la mémoire, l'intelligence et la volonté ne sont pas trois vies, mais une seule vie, pas trois esprits, mais un seul esprit, elles forment une seule substance et non trois substances. Une de ces facultés est dans toutes, et toutes sont dans une : je me souviens de m'être souvenu, d'avoir connu et voulu; je connois que je connois, que je veux et que je me souviens; et je veux connoître, vouloir et me souvenir. Cette unité dans la Trinité nous mène directement à l'essence suprême, dont l'homme est l'image imparfaite, défectueuse sans doute, mais enfin l'image. »

Au reste, pour revenir à la thèse de notre saint auteur, les anges ont manifestement la volonté. Il est un fait qui le prouve jusqu'à l'évidence, c'est qu'ils sont tombés dans le mal. Et pourquoi connoît-on le bien, sinon pour le vouloir et le posséder? Sans la volonté, qui est le mobile de l'action, la connoissance seroit inutile.

---

motum, movetur enim ab appetibili intellecto. Sed angeli sunt immobiles, cùm sint incorporei : ergo in angelis non est voluntas.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, X. lib. *de Trin.*, quòd « imago Trinitatis invenitur in mente, secundùm memoriam, intelligentiam et voluntatem. » Imago autem Dei invenitur non solùm in mente humana, sed etiam in mente angelica; cùm etiam mens angelica sit capax Dei. Ergo in angelis est voluntas.

(Conclusio. — Cùm angeli per intellectum universalem boni rationem attingant, est in eis voluntas.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est ponere in angelis voluntatem. Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd cùm omnia procedant ex voluntate divinâ, omnia suo modo per appetitum inclinantur in bonum, sed diversimodè. Quædam enim inclinantur in bonum per solam naturalem habitudinem, absque cognitione, sicut plantæ et corpora inanimata : et talis inclinatio ad bonum vocatur *appetitus naturalis*. Quædam verò ad bonum inclinantur cum aliqua cognitione, non quidem sic quòd cognoscant ipsam rationem boni, sed cognoscunt aliquod bonum particulare, sicut sensus cognoscit dulce et album, et aliquid hujusmodi; inclinatio autem hanc cognitionem sequens dicitur *appetitus sensitivus*. Quædam verò inclinantur ad bonum cum cognitione qua cognoscunt ipsam boni rationem, quod est proprium intellectûs; et hæc perfectissimè inclinantur in bonum, non quidem quasi ab alio solummodò directa in bonum, sicut ea quæ cognitione carent; neque

spontanément et non, comme les êtres qui n'ont pas la connoissance, sous l'impulsion d'une cause étrangère; au bien universel et non au bien particulier seulement, comme les êtres qui n'ont que la perception sensitive : cette inclination porte le nom de *volonté*. Puis donc que les anges connoissent intellectuellement la nature universelle du bien, nous devons dire qu'ils ont la volonté.

Je réponds aux arguments : 1° La raison ne diffère pas des sens par supériorité, comme elle diffère par infériorité de l'intelligence. D'abord la raison diffère des sens dans l'objet : car les sens perçoivent les choses particulières, et la raison les choses générales. Autre est donc l'appétit qui tend au bien général, objet de la raison; autre l'appétit qui tend au bien particulier, objet des sens. Ensuite la raison diffère de l'intelligence dans le mode de la connoissance : car l'intelligence connoît par la simple perception, et la raison par le procédé discursif. Cependant ces deux facultés parviennent, quoique par des voies différentes, à la connoissance de la même chose, savoir de l'universel; elles offrent donc l'une et l'autre le même objet à l'appétit. Puis donc que les anges n'ont que l'intelligence, il n'y a point en eux d'appétit supérieur à la volonté.

2° Le mot d'*appétit* vient, il est vrai, d'*appetere* (désirer); mais il ne s'applique pas seulement aux choses qu'on n'a pas, il se dit aussi de celles qu'on possède. Ainsi le latin *lapis* dérive de *lædere pedem* (blesser le pied); mais la pierre ne produit pas seulement cet effet (1). Ainsi encore le terme *irascible* a son origine dans *ira* (colère); mais la puissance qu'il qualifie produit d'autres passions que celle-là, l'espoir et l'audace, par exemple.

(1) « Lapis quasi lædipes, » dit saint Isidore, *Etymol. vel Origines*, XVI, 3. Cette dérivation paroîtra, nous le croyons, plus ingénieuse que vraisemblable. D'autres font venir *lapis* de λᾶας. Il seroit facile d'apporter d'autres exemples à l'appui de ce que dit notre saint auteur. Pour citer le premier qui se présente à notre esprit, *poltron* vient de *pollice truncus*, qui s'est coupé le pouce pour ne pas aller à la guerre; mais ce mot ne veut pas dire qui a un doigt de moins.

---

in bonum particulare tantùm, sicut ea in quibus est sola sensitiva cognitio, sed quasi inclinata in ipsum universale bonum : et hæc inclinatio dicitur *voluntas*. Unde cùm angeli per intellectum cognoscant ipsam universalem rationem boni, manifestum est quòd in eis sit voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliter *ratio* transcendit sensum, et aliter *intellectus* rationem. *Ratio* enim transcendit sensum secundùm diversitatem cognitorum : nam *sensus* est particularium, *ratio* verò universalium. Et ideo oportet quòd sit alius appetitus tendens in bonum universale, qui debetur rationi, et alius tendens in bonum particulare, qui debetur sensui. Sed *intellectus* et *ratio* differunt quantum ad modum cognoscendi : quia scilicet *intellectus* cognoscit simplici intuitu, *ratio* verò discurrendo de uno in aliud. Sed tamen *ratio* per discursum pervenit ad cognoscendum illud quod *intellectus* sine discursu cognoscit, scilicet universale : idem est ergo objectum quod appetitui proponitur et ex parte rationis et ex parte intellectûs. Unde in angelis qui sunt intellectuales tantùm, non est appetitus superior voluntate.

Ad secundum dicendum, quòd licèt nomen appetitivæ partis sit sumptum ab appetendo ea quæ non habentur, tamen appetitiva pars non solùm ad hæc se extendit, sed etiam ad multa alia : sicut et nomen lapidis sumptum est à læsione pedis, cùm tamen lapidi non hoc solùm conveniat. Similiter irascibilis potentia denominatur ab ira, cùm tamen in ea sint plures aliæ passiones, ut spes et audacia.

3° Le Philosophe appelle la volonté un *moteur mû*, dans le même sens que le terme de *mouvement* désigne le vouloir et l'intellection. Or cette sorte de mouvement est l'acte de l'être parfait, comme on le voit aussi dans le Stagyrite; rien n'empêche donc de l'attribuer aux anges.

ARTICLE II.

La volonté des anges diffère-t-elle de leur intelligence et de leur essence (1)?

Il paroît que la volonté des anges ne diffère ni de leur intelligence ni de leur essence. 1° Les anges sont plus simples que les corps naturels. Or les corps naturels tendent par leur forme à la fin qu'ils doivent atteindre, c'est-à-dire à leur bien propre : donc, à plus forte raison, les anges tendent-ils au bien par leur forme. Mais la forme des anges est ou l'essence même dans laquelle ils subsistent, ou les espèces qui représentent les choses dans leur intelligence : donc les anges tendent au bien par leur essence ou par leurs espèces intelligibles. Eh bien, cette tendance appartient à la volonté : donc la volonté des anges ne diffère ni de leur essence ni de leur intelligence.

2° Le vrai est l'objet de l'intelligence, et le bien est l'objet de la volonté. Or le bien ne diffère pas du vrai dans la réalité des choses, mais seulement dans les idées de l'esprit : donc la volonté ne diffère pas de l'intelligence réellement, dans le fond des choses.

3° La distinction du propre et du commun n'emporte pas la distinction des facultés; car la même faculté visuelle, par exemple, perçoit les cou-

(1) Toutes les fois que nous inscrivons un titre comme celui-là, nous entendons quelqu'un crier : A quoi bon ces questions oiseuses? A quoi bon? Le lecteur judicieux l'a déjà compris; le lecteur qui le demande n'a pas le courage de le comprendre : car s'il n'y a point de questions oiseuses, il y a des esprits oisifs. Passons.

Ad tertium dicendum, quòd voluntas dicitur movens motum, secundùm quòd *velle* est motus quidam et *intelligere*; cujusmodi motum nihil prohibet in angelis esse, quia talis motus est *actus perfecti*, ut dicitur in III. *De anima* (text. 28).

ARTICULUS II.

Utrùm in angelis voluntas differat ab intellectu.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd in angelis non differat voluntas ab intellectu et natura. Angelus enim est simplicior quàm corpus naturale. Sed corpus naturale per suam formam inclinatur in suum finem, qui est ejus bonum : ergo multò magis angelus. Forma autem angeli est vel natura ipsa in qua subsistit, vel species quæ est in intellectu ejus : ergo angelus inclinatur in bonum per naturam suam, vel per speciem intelligibilem. Hæc autem inclinatio ad bonum pertinet ad voluntatem : voluntas igitur angeli non est aliud quàm ejus natura vel intellectus.

2. Præterea, objectum intellectûs est *verum*, voluntatis autem, *bonum*. Bonum autem et verum non differunt realiter, sed secundùm rationem tantùm (2). Ergo voluntas et intellectus non differunt realiter.

3. Præterea, distinctio *communis* et *proprii* non diversificat potentias; eadem enim potentia visiva est coloris et albedinis. Sed *bonum* et *verum* videntur se habere sicut commune et

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 42, qu. 1, art. 2 ad 3; et qu. 12, de verit., art. 10.
(2) Ut qu. 16, art. 4, ex professo dictum est.

leurs et le blanc (1). Or le vrai et le bien sont l'un à l'autre ce que le propre est au commun, puisque le vrai constitue le bien particulier de l'intelligence. Puis donc que l'intelligence a le vrai et la volonté le bien pour objet, ces deux facultés ne se distinguent pas l'une de l'autre.

Mais la volonté des anges n'embrasse que le bien, tandis que leur intelligence embrasse le bien et le mal, puisqu'ils connoissent l'un et l'autre. Donc la volonté des anges diffère de leur intelligence.

(Conclusion. — La volonté des anges n'est ni leur nature, ni leur intelligence.)

Il faut dire ceci : la volonté des anges forme une puissance, une faculté qui n'est ni leur nature, ni leur intelligence. D'abord elle n'est point leur nature. La nature ou l'essence d'une chose est renfermée dans cette chose même; tout ce donc qui s'étend et se projette hors de sa sphère n'est point l'essence ou la nature. D'où nous voyons que, dans les corps physiques, la tendance à l'être provient d'un principe essentiel, de la matière qui cherche l'existence quand elle ne l'a pas, et de la forme qui la retient quand elle l'a; mais la tendance vers les objets extérieurs vient d'un principe accessoire : ainsi l'inclination qui entraîne les choses à tel ou tel lieu découle de la pesanteur ou de la légèreté, et la propension qui porte les êtres à produire leur semblable dérive des qualités actives (2). Or la volonté incline vers le bien par une pente naturelle. Donc cette faculté est la même chose que l'essence dans un seul être, dans celui qui renferme tout le bien, c'est-à-dire dans Dieu qui ne veut rien hors de lui, si ce n'est à raison de sa bonté; et comme le bien infini

(1) Le propre est ce qui ne convient qu'à une chose; le commun, au contraire, est ce qui convient à plusieurs : ainsi le droit de commander est propre au souverain, l'obligation d'obéir est commune à tous les sujets.

(2) Dans le vide, le duvet le plus léger se précipite vers le centre de gravité avec autant de force que le morceau de plomb. On voit donc que tous les corps, lorsqu'ils ne sont point entravés dans leur mouvement vers la terre, ont la même pesanteur. Mais il n'est pas moins clair, d'un autre côté, qu'ils n'ont pas tous la même nature. La pesanteur est donc autre chose

---

proprium; nam *verum* est quoddam bonum (scilicet intellectûs). Ergo voluntas, cujus objectum est bonum, non differt ab intellectu, cujus objectum est *verum*.

Sed contra : voluntas in angelis est bonorum tantùm; intellectus autem est bonorum et malorum, cognoscunt enim utrumque. Ergo voluntas in angelis est aliud quàm intellectus.

(Conclusio. — Voluntas angelorum neque est intellectus, neque eorum naturæ.)

Respondeo dicendum, quòd voluntas in angelis est quædam virtus vel potentia, quæ nec est ipsa eorum natura, nec eorum intellectus. Et quòd non sit eorum natura, apparet ex hoc quòd natura vel essentia alicujus rei intra ipsam rem comprehenditur : quicquid ergo se extendit ad id quod est extra rem, non est rei essentia. Unde videmus in corporibus naturalibus quòd inclinatio quæ est ad *esse* rei, non est per aliquid superadditum essentiæ, sed per materiam, quæ appetit *esse* antequam illud habeat, et per formam quæ tenet rem in *esse* postquam fuerit : sed inclinatio ad aliquid extrinsecum, est per aliquid essentiæ superadditum, sicut inclinatio ad locum est per gravitatem vel levitatem, inclinatio autem ad faciendum sibi simile est per qualitates activas. Voluntas autem habet inclinationem in bonum naturaliter : unde ibi solùm est idem essentia et voluntas, ubi totaliter bonum continetur in essentia volentis; scilicet in Deo, qui nihil vult extra se, nisi ratione suæ bonitatis. Quod de nulla creatura potest dici, cùm bonum infinitum sit extra essentiam cujuslibet causati; unde nec voluntas

est hors des créatures, la volonté des anges diffère nécessairement de leur essence. — Ensuite elle est autre que leur intelligence. La connoissance s'opère par cela que le connu est dans le connoissant; de sorte que si l'intelligence atteint ce qui est au-delà de sa nature, c'est qu'elle attire en elle les choses du dehors; mais la volonté s'étend à ce qui est hors des limites de son être, en se portant en quelque sorte vers les objets extérieurs. Eh bien, tout le monde le voit, autre est la faculté qui appelle les choses dans son sein, autre la faculté qui s'incline et s'avance au contraire vers les choses. Concluons donc que, dans toutes les créatures et partant dans les esprits célestes, l'intelligence se distingue de la volonté. Il n'en est point ainsi dans Dieu, qui renferme le bien et l'être universel: en lui, l'intelligence et la volonté sont la même chose que l'essence.

Je réponds aux arguments : 1° Les corps naturels tendent à leur être par la forme substantielle; puis ils tendent vers les choses extérieures, comme nous venons de le dire, par un principe accidentel (1).

2° Les facultés ne se distinguent point selon la distinction matérielle des objets, mais d'après leur distinction formelle, distinction qui se fonde sur la nature des choses. Puis donc que le vrai et le bon diffèrent de nature, cela suffit pour distinguer l'intelligence et la volonté.

3° Le vrai et le bon sont au fond la même chose; voilà pourquoi l'intelligence conçoit le bon sous la nature du vrai, et la volonté recherche

que la nature des corps : elle est donc accidentelle. Cet aperçu de saint Thomas renferme en principe l'immortelle découverte de Newton. Au reste, le P. Kircher avoit déjà parlé de l'attraction générale dans le *Mundus magnus*.

Les qualités actives sont des modalités accidentelles, par la seule raison qu'elles s'étendent aux objets extérieurs.

(1) Ce principe accidentel, c'est l'appétit naturel, les lois physiques, la force d'adhésion qui rapproche les molécules de la matière.

---

angeli, nec alterius creaturæ, potest esse idem quod ejus essentia. Similiter nec potest esse idem quod intellectus angeli vel hominis. Nam cognitio fit per hoc quòd cognitum est in cognoscente : unde eâ ratione se extendit ejus intellectus in id quod est extra se, secundùm quòd illud quod extra ipsum est per essentiam, natum est aliquo modo in eo esse; voluntas verò se extendit in id quod extra est, secundùm quòd quadam inclinatione quodammodo tendit in rem exteriorem. Alterius autem virtutis est quòd aliquid habeat in se quod est extra se, et quòd ipsum tendat in rem exteriorem. Et ideo oportet quòd in qualibet creatura sit aliud intellectus et voluntas; non autem in Deo, qui habet et ens universale et bonum universale in seipso : unde tam voluntas quàm intellectus est ejus essentia (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd corpus naturale per formam substantialem inclinatur in *esse* suum; sed in exterius inclinatur per aliquid additum, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd potentiæ non diversificantur secundùm materialem distinctionem objectorum, sed secundum formalem distinctionem, quæ attenditur secundùm rationem objecti. Et ideo diversitas secundùm rationem *boni* et *veri* sufficit ad diversitatem intellectûs et voluntatis.

Ad tertium dicendum, quòd quia *bonum* et *verum* convertuntur secundùm rem, inde est quòd et *bonum* ab intellectu intelligitur sub ratione veri, et *verum* à voluntate appetitur

(1) Identico nimirum sensu, non formali, ut jam antea explicatum, cùm de divino intellectu et voluntate, qu. 14 et qu. 19, ex professò actum est.

le vrai sous la nature du bon. Mais, nous le disions à l'instant même, la diversité de nature suffit pour diversifier les facultés.

ARTICLE III.

Les anges ont-ils le libre arbitre?

Il paroît que les anges n'ont pas le libre arbitre. 1° L'acte du libre arbitre est l'élection. Or l'élection implique la délibération, et la delibération la recherche de la vérité, comme le dit le Philosophe. Mais les anges ne parviennent pas à la connoissance par la recherche de la vérité, car cela constitue la science discursive de la raison. Donc les anges n'ont pas le libre arbitre.

2° Le libre arbitre implique l'indifférence de contradiction, le parfait équilibre entre les choses. Or les anges ne peuvent avoir cette indifférence, puisqu'il perçoit infailliblement la vérité dans les choses naturelles. Donc les anges n'ont pas le libre arbitre (1).

3° Les facultés naturelles des anges admettent le plus et le moins, puisque la nature intellectuelle est plus parfaite dans les anges supérieurs que dans les anges inférieurs. Or le libre arbitre n'admet ni le plus ni le moins. Donc les anges n'ont pas le libre arbitre.

Mais le libre arbitre appartient à la dignité de l'homme. Or les anges surpassent l'homme en dignité : donc ils ont le libre arbitre (2).

(1) Puisque les anges sont infaillibles, ils ne peuvent pas ne pas connoître la vérité; donc ils l'aiment aussi nécessairement, donc ils ne sont pas libres.

(2) Nous lisons, *Job*, IV, 18 : « Ceux mêmes qui servoient Dieu n'ont pas été stables, et il a trouvé le déréglement dans ses anges. » *Sag.*, II, 24 : « La mort est entrée dans le monde par l'envie du diable. » *Jean*, VIII, 44 : « Le diable.... est menteur, et le père du mensonge. » I. *Jean*, III, 8 : « Le diable pèche dès le commencement. » Et le concile de Latran dit : « Les démons ont été créés bons dans leur nature, mais ils se sont eux-mêmes rendus mauvais. » On voit par là que les anges ont commis le mensonge, le mal, le péché. Or, sans la liberté,

---

sub ratione boni. Sed tamen diversitas rationum ad diversificandum potentias sufficit, ut dictum est.

ARTICULUS III.

Utrùm in angelis sit liberum arbitrium.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd in angelis non sit liberum arbitrium. Actus enim liberi arbitrii est eligere. Sed electio non potest esse in angelis, cùm electio sit *appetitus præconsiliati*, consilium autem est *inquisitio quædam*, ut dicitur in III. *Ethicor.* (cap. 4 et 5, vel 7 et 8). Angeli autem non cognoscunt inquirendo, quia hoc pertinet ad discursum rationis. Ergo videtur quòd in angelis non sit liberum arbitrium.

2. Præterea, liberum arbitrium se habet ad utrumlibet. Sed ex parte intellectûs non est aliquid se habens ad utrumlibet in angelis, quia intellectus eorum non fallitur in naturalibus intelligibilibus, ut dictum est (qu. 58, art. 5). Ergo nec ex parte appetitûs liberum arbitrium in eis esse potest.

3. Præterea, ea quæ sunt naturalia in angelis conveniunt eis secundùm magis et minùs, quia in superioribus angelis natura intellectualis est perfectior quàm in inferioribus. Liberum autem arbitrium non recipit magis et minùs. Ergo in angelis non est liberum arbitrium.

Sed contra : libertas arbitrii ad dignitatem hominis pertinet. Sed angeli digniores sunt hominibus. Ergo libertas arbitrii, cùm sit in hominibus, multò magis est in angelis.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 7, qu. 1, art. 1, ad 1; et *Contra Gent.*, lib. II, cap. 47; et qu. 23, de verit., art. 1; et qu. 24, art. 2 et 3; et qu. 16, de malo, art. 3, et *Opusc.*, III, cap. 76.

(CONCLUSION. — Puisque les anges sont des créatures intellectuelles, ils ont le libre arbitre.)

Il faut dire ceci : il est des êtres qui n'agissent pas de leur propre arbitre, mais sous l'action et l'impulsion d'une cause étrangère : ainsi la flèche, qui est conduite au but par la main de l'archer. D'autres êtres agissent de leur propre arbitre, mais sans liberté; ainsi les animaux privés de raison; car la brebis fuit le loup par un jugement qui lui fait connoître le péril, mais ce jugement, imposé par la nature, n'est pas libre (1). Enfin les êtres doués de l'intelligence agissent avec le libre arbitre; car, connoissant la nature générale du bien, ils peuvent juger que telle ou telle chose est bonne. Le libre arbitre se trouve donc partout où règne l'intelligence; il est plus parfaitement dans les anges que dans l'homme, d'autant plus parfaitement que leur intelligence est plus pénétrante, plus élevée, plus sublime.

Je réponds aux arguments : 1° Le Philosophe parle, dans le passage mentionné plus haut, de l'élection telle qu'elle se trouve dans l'homme. Or la connoissance de l'homme diffère de celle de l'ange, dans les choses

point de péché, point de mal moral, point de mensonge; sans le libre arbitre, ni vertu ni vice, ni mérite ni démérite ; la raison même nous l'enseigne, et le concile de Trente le définit sous peine d'anathème. Les anges ont donc la liberté.

Tous les Pères proclament cette doctrine d'une voix unanime. Saint Grégoire de Nysse dit, *Orat.* V : « Les anges ont le plein pouvoir de choisir ou de ne choisir pas, d'agir ou de n'agir pas; leur volonté n'est pas sous le joug de la nécessité. » Car « ils ont le libre arbitre, reprend saint Grégoire de Nazianze, *Orat.* XXXVIII, 70; ils disposent d'eux-mêmes, comme l'homme, sans entrave. » — « Le libre arbitre est dans leur intelligence, » selon saint Jean Damascène, *De fide orthod.*, II, 3.

Si nous insistons sur ces preuves, sur ces témoignages, c'est que les théologiens modernes refusent ordinairement aux anges, de même qu'aux ames bienheureuses, le libre arbitre. Quoi! l'on ose contester aux plus sublimes des créatures une prérogative que l'on accorde au foible mortel courbé sous le poids du péché! Mais la connoissance renferme essentiellement la liberté, de même que la cause nécessaire renferme l'effet : les vastes intelligences qui gouvernent les mondes n'auroient donc pas la connoissance au foyer de la lumière incréée! La liberté est le prix de la vertu, de la justice, de la perfection morale : les esprits les plus parfaits n'auroient donc pas la sainteté dans le sein de Dieu! « Mais les anges, dit-on, ne peuvent pécher. » — Est-ce donc que le péché est la liberté? A ce compte, Dieu n'est qu'un vil esclave ployé sous le joug! Apprenons à distinguer entre la faculté et l'abus, entre la force et la foiblesse; ne sacrifions point les définitions de la science à l'ambition d'être clair : autrement nous tomberons dans d'étranges confusions d'idées.

(1) *Arbitre* (de *arbitrari*, venant de *ar* pour *ad*, vers, et de *bitire* pour *ire*, aller), signifie sentence, décision, jugement. *Libre arbitre* veut donc dire libre jugement.

(CONCLUSIO — Cùm angeli sint naturæ intellectualis, in eis est liberum arbitrium.)

Respondeo dicendum, quòd quædam sunt quæ non agunt ex aliquo arbitrio, sed quasi ab aliis acta et mota, sicut sagitta à sagittante movetur ad finem. Quædam verò agunt quodam arbitrio, sed non libero, sicut animalia irrationalia : ovis enim fugit lupum ex quodam judicio, quo existimat eum sibi noxium; sed hoc judicium non est psi liberum, sed à natura inditum. Sed solùm id quod habet intellectum potest agere judicio libero, in quantum cognoscit universalem rationem boni, ex qua potest judicare hoc vel illud esse bonum. Unde ubicunque est intellectus, ibi est liberum arbitrium; et sic patet liberum arbitrium esse in angelis, etiam excellentiùs quàm in hominibus, sicut et intellectum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus loquitur de electione secundùm quòd est ho-

spéculatives, en ce que la première a sa source dans l'investigation de la vérité, tandis que la seconde naît de la perception pure et simple, et nous devons en dire autant de la connoissance dans les choses pratiques. Les anges ont donc l'élection ; mais ils l'ont sans la délibération, sans la recherche du vrai, par la simple perception des choses.

2° La connoissance s'opère, comme nous l'avons dit, par cela que le connu est dans le connoissant. Or l'être est imparfait, quand il ne renferme pas les choses qui doivent naturellement se trouver en lui : l'ange n'auroit donc pas la perfection de sa nature, s'il ne connoissoit pas toutes les choses qu'il peut connoître naturellement. Mais l'acte de la faculté appétitive s'exerce par cela que l'affection se porte vers les choses extérieures. Or la perfection de l'être ne dépend pas de toutes les choses vers lesquelles se porte son affection, mais seulement des choses qui lui sont supérieures. L'ange peut donc, sans imperfection, ne pas vouloir les choses qui sont au-dessous de lui ; mais il seroit imparfait, s'il restoit indifférent à l'égard des choses qui s'élèvent au-dessus de son être (1).

3° Le libre arbitre est, de même que l'intelligence, plus parfait dans les anges supérieurs que dans les anges inférieurs. Cependant la liberté même, considérée comme l'exemption de la nécessité, n'admet pas le plus et le moins ; car les privations ne s'augmentent ni ne diminuent par elles-mêmes, mais seulement par leur cause ou par d'autres entités positives (2).

(1) L'ange ne peut pas ne pas connoître les choses qui forment le domaine de ces facultés naturelles ; car ces choses doivent, en passant dans lui par leurs images, constituer sa perfection : mais il peut ne pas vouloir les choses qui lui sont inférieures, parce que ces choses, étant hors et tout ensemble au-dessous de lui, ne contribuent point à sa perfection.

(2) La maladie ne se fortifie ni ne s'affoiblit d'elle-même, mais par sa cause ou par d'autres principes.

---

minis. Sicut autem existimatio hominis in speculativis differt ab existimatione angeli, in hoc quòd una est absque inquisitione, alia verò per inquisitionem; ita et in operativis. Unde in angelis est electio, non tamen cum inquisitiva deliberatione consilii, sed per subitam acceptionem veritatis.

Ad secundum dicendum, quod (sicut dictum est) cognitio fit per hoc quòd cognita sunt in cognoscente. Ad imperfectionem autem alicujus rei pertinet, si non sit in ea id quod natum est in ea esse. Unde angelus non esset perfectus in sua natura, si intellectus ejus non esset determinatus ad omnem veritatem quam naturaliter cognoscere potest. Sed actus appetitivæ virtutis est per hoc quòd affectus inclinatur ad rem exteriorem. Non autem dependet perfectio rei ex omni re ad quam inclinatur, sed solùm ex superiori. Et ideo non pertinet ad imperfectionem angeli, si non habet voluntatem determinatam respectu eorum quæ infra ipsum sunt; pertineret autem ad imperfectionem ejus, si indeterminatè se haberet ad illud quod supra ipsum est.

Ad tertium dicendum, quòd liberum arbitrium nobiliori modo est in superioribus angelis quàm in inferioribus, sicut et judicium intellectûs. Tamen verum est quòd ipsa libertas secundùm quòd in ea consideratur quædam remotio coactionis, non suscipit magis et minùs; quia privationes et negationes non remittuntur nec intenduntur per se, sed solùm per suam causam, vel secundùm aliquam affirmationem adjunctam.

ARTICLE IV.

Les anges ont-ils la puissance irascible et la puissance concupiscible?

Il paroît que les anges ont la puissance irascible et la puissance concupiscible. 1° Saint Denis dit, *De div. Nom.*, IV, 25 : « La fureur aveugle et la concupiscence insensée se trouvent dans les démons. » Or les démons sont de même nature que les bons anges, car le péché n'a pas changé le fond de leur être. Donc les anges ont la puissance irascible et la puissance concupiscible (1).

2° L'amour et la joie dérivent de la puissance concupiscible, puis la colère, l'espérance et la crainte ont leur principe dans la puissance irascible. Or l'Ecriture sainte nous montre ces passions dans les bons et dans les mauvais anges. Donc les anges ont la puissance irascible et la puissance concupiscible.

3° Certaines vertus résident dans la puissance concupiscible et d'autres dans la puissance irascible : ainsi la charité et la tempérance sont dans la première, l'espérance et la force dans la seconde. Or les anges possèdent ces vertus; donc ils ont les deux puissances que nous nommons si souvent.

Mais le Philosophe dit, *De anima*, III, 42 : « La puissance irascible

(1) Saint Thomas nous dira plus tard, LXXXI, 2 : « L'appétit sensitif, faculté générale désignée sous le nom de *sensualité*, renferme deux puissances qui en forment les espèces : la puissance irascible et la puissance concupiscible. Pour comprendre cela, il faut considérer que les choses naturelles ont une double tendance : non-seulement elles cherchent ce qui leur est convenable et fuient ce qui leur est nuisible, mais elles résistent à ce qui leur est contraire et les attaque : ainsi le feu ne se contente pas de quitter le sol pour s'élever en haut, mais il repousse les efforts des éléments qui cherchent à le détruire. Et comme l'appétit sensitif résulte de la perception des sens, il a deux puissances distinctes : l'une pour rechercher ce qui lui est convenable et fuir ce qui lui est nuisible, l'autre pour repousser ce qui lui est nuisible; c'est la puissance concupiscible et la puissance irascible.... Ces deux puissances n'ont pas le même principe, puisqu'elles s'affoiblissent réciproquement et vont souvent à l'encontre l'une de l'autre. De plus, l'objet de la puissance concupiscible s'appelle le *délectable*, parce qu'il sourit aux sens; et l'objet de la puissance irascible se nomme l'*ardu*, parce qu'il provoque le combat. » Nous prions le lecteur de ne pas perdre de vue ces principes; ils renferment la clef de l'article que nous abordons.

ARTICULUS IV.

Utrùm in angelis sit irascibilis et concupiscibilis.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd in angelis sit irascibilis et concupiscibilis. Dicit enim Dionysius, IV. cap. *De div. Nomin.*, quòd « in dæmonibus est furor irrationabilis et concupiscentia amens. » Sed dæmones ejusdem naturæ sunt cum angelis, quia peccatum non mutavit in eis naturam. Ergo in angelis est irascibilis et concupiscibilis.

2. Præterea, amor et gaudium in concupiscibili sunt; ita verò spes et timor in irascibili. Sed hæc attribuuntur angelis bonis et malis in Scripturis. Ergo in angelis est irascibilis et concupiscibilis.

3. Præterea, virtutes quædam dicuntur esse in irascibili et concupiscibili, sicut charitas et temperantia videntur esse in concupiscibili; spes autem et fortitudo in irascibili. Sed virtutes hæ sunt in angelis : ergo in angelis est concupiscibilis et irascibilis.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in

(1) De his etiam qu. 24, de verit., art. 10.

et la puissance concupiscible sont dans la partie sensitive de l'ame. Or les anges n'ont pas cette partie de notre être : donc ils n'ont pas non plus la puissance irascible et la puissance concupiscible.

(Conclusion. — Puisque les anges n'ont que l'appétit intellectif, on ne peut distinguer en eux la puissance irascible et la puissance concupiscible ; mais leur appétit reste indivisé sous le nom de *volonté.*)

Il faut dire ceci : l'appétit intellectif ne peut se diviser en puissance irascible et en puissance concupiscible; l'appétit sensitif souffre seul cette division. Tout le monde en découvrira la raison du premier coup d'œil. Les puissances ne se distinguent point d'après la distinction matérielle, mais d'après la nature formelle des chose squ'elles embrassent. Quand donc un objet se rapporte à quelque puissance par une nature générale, il ne révèle pas autant de puissances distinctes que cette entité commune renferme de choses diverses : ainsi, l'objet propre de la puissance visuelle étant la couleur en tant que couleur, la différence du noir et du blanc n'indique pas deux puissances visuelles; mais si le noir comme noir formoit l'objet propre d'une faculté particulière, la puissance qui saisit le noir se distingueroit de la puissance qui perçoit le blanc. Or il est clair, et nous l'avons prouvé, que l'objet de l'appétit intellectif, de la volonté, c'est le bien considéré dans sa nature générale. L'appétit intellectif ne se divise donc pas d'après la distinction des différentes sortes de biens, comme on divise l'appétit sensitif qui ne se rapporte pas au bien en général, mais à tel ou tel bien particulier. Puis donc que les anges n'ont que l'appétit intellectif, l'appétit des anges ne se divise pas en puissance irascible et en puissance concupiscible; mais il reste indivisé sous le nom de *volonté.*

Je réponds aux arguments : 1° On n'attribue la fureur et la concupis-

---

III. *De anima*, quòd « irascibilis et concupiscibilis sunt in parte sensitiva, » quæ non est in angelis. Ergo in eis non est irascibilis et concupiscibilis.

(Conclusio. — Cùm in angelis sit solus appetitus intellectivus, non distinguitur in eis aliqua virtus irascibilis vel concupiscibilis; sed indivisus in eis appetitus, qui dicitur *voluntas*, manet.)

Respondeo dicendum, quòd intellectivus appetitus non dividitur per irascibilem et concupiscibilem, sed solùm appetitus sensitivus. Cujus ratio est : quia cùm potentiæ non distinguantur secundùm distinctionem materialem objectorum, sed solùm secundùm rationem formalem objecti; si alicui potentiæ respondeat aliquod objectum secundùm rationem communem, non erit distinctio potentiarum secundùm diversitatem propriorum objectorum quæ sub illo communi continentur : sicut si proprium objectum potentiæ visivæ est color, secundùm rationem coloris, non distinguuntur plures potentiæ visivæ secundùm differentiam *albi* et *nigri ;* sed si proprium objectum alicujus potentiæ esset *album, in quantum album*, distingueretur potentia visiva albi à potentia visiva nigri. Manifestum est autem ex dictis, quòd objectum appetitûs intellectivi (qui *voluntas* dicitur) est bonum secundùm communem boni rationem. Unde in parte intellectivâ appetitus non dividitur secundùm distinctionem aliquorum particularium bonorum, sicut dividitur appetitus sensitivus, qui non respicit bonum secundùm communem rationem, sed quoddam particulare bonum. Unde cùm in angelis non sit nisi appetitus intellectivus, eorum appetitus non distinguitur per irascibilem et concupiscibilem; sed remanet indivisus, et vocatur *voluntas*.

Ad primum ergo dicendum, quòd furor et concupiscentia metaphoricè dicuntur esse in

cence aux démons que dans un sens figuré, de même qu'on attribue la colère à Dieu d'après la similitude des effets.

2° Lorsque l'amour et la joie forment des passions, elles ont leur siége dans la partie concupiscible de l'ame. Mais quand elles sont un acte simple de la volonté; quand aimer signifie vouloir du bien à quelqu'un, et se réjouir reposer sa volonté dans la possession d'un bien, elles ont pour siége la partie intellectuelle de l'être. En général, on ne peut attribuer aux anges aucun de ces sentiments comme passion : saint Augustin l'enseigne de la manière la plus formelle (1).

3° La charité, considérée comme vertu, ne réside pas dans la puissance concupiscible, mais dans la volonté : car l'objet de la puissance concupiscible, c'est le bien délectable qui sourit aux sens; mais l'objet de la charité, c'est le bien divin, qui parle à l'intelligence. Ensuite nous devons dire, pour la même raison, que l'espérance n'est pas dans la puissance irascible, car cette puissance concerne l'ordre sensible; mais l'espérance, en tant que vertu, regarde l'ordre divin. Après cela la tempérance, prise comme vertu humaine, a pour but de modérer l'appétit du délectable sensible, qui appartient à la puissance concupiscible; puis la force, envisagée sous le même point de vue, a pour tâche de régler l'audace et la crainte, qui reviennent à la puissance irascible. En conséquence la tempérance et la force, considérées comme vertus humaines,

(1) *De Civit. Dei*, IX, 5 : « L'Ecriture sainte soumet l'esprit à Dieu, à sa direction, à son assistance; puis les passions à l'esprit, à sa modération, à son empire. Notre doctrine ne demande guère à l'ame religieuse si elle entre en colère, mais elle lui demande d'où vient sa colère; si elle est triste, mais pourquoi elle s'abandonne à la tristesse; si elle craint, mais quel est l'objet de sa crainte. S'emporter contre le pécheur pour le corriger, s'affliger avec l'affligé pour le consoler, craindre pour sauver un frère en péril, qu'y a-t-il donc là de répréhensible aux yeux de la saine raison?.... Cependant on pourroit demander si cette susceptibilité d'émotion, ces affections vives, ces perturbations violentes ne sont pas des misères de notre condition présente. Les saints anges punissent sans colère ceux que l'éternelle loi de Dieu livre à leur justice, ils assistent sans compassion les malheureux, ils arrachent sans crainte d'au milieu du péril ceux qu'ils aiment. Cependant le langage ordinaire leur attribue les affections humaines, non qu'ils en aient la foiblesse, mais parce qu'ils en produisent les actes. Ainsi Dieu, suivant l'Ecriture, est irrité; et cependant aucune passion ne sauroit l'atteindre. C'est qu'on exprime l'effet de la vengeance, et non la turbulence passionnée de l'ame.

---

dæmonibus, sicut et ira quandoque Deo attribuitur propter similitudinem effectûs.

Ad secundum dicendum, quòd amor et gaudium, secundùm quòd sunt passiones, sunt in concupiscibili; sed secundùm quòd nominant simplicem voluntatis actum, sic sunt in intellectiva parte, prout amare est velle bonum alicui, et gaudere est quiescere voluntatem in aliquo bono habito. Et universaliter nihil horum dicitur de angelis secundùm passionem, ut Augustinus dicit, IX. *De Civit. Dei.*

Ad tertium dicendum, quòd charitas secundùm quòd est virtus, non est in concupiscibili, sed in voluntate : nam objectum concupiscibilis est bonum delectabile secundùm sensum; hujusmodi autem non est bonum divinum, quod est objectum charitatis. Et eadem ratione dicendum est quòd spes non est in irascibili, quia objectum irascibilis est quoddam arduum quod est sensibile, circa quod non est spes quæ est virtus, sed circa arduum divinum. Temperantia autem secundùm quòd est virtus humana, est circa concupiscentiam delectabilium sensibilium, quæ pertinent ad vim concupiscibilem; et similiter fortitudo est circa audacias et timores, quæ sunt in irascibili. Et ideo temperantia se-

ont leur siége, l'une dans la puissance concupiscible et l'autre dans la puissance irascible. Mais ces deux vertus ne se trouvent point ainsi dans les anges. En effet les esprits célestes n'ont pas les deux passions de la concupiscence, la crainte et l'audace, qui doivent être dirigées par les forces régulatrices dont nous parlons; mais on leur attribue la tempérance, parce qu'ils modèrent leur volonté selon la loi divine; et l'on met en eux la force, parce qu'ils exécutent avec fermeté les ordres de leur souverain Maître. Tout cela se fait, comme on le voit, par la volonté, non par la puissance irascible ou concupiscible.

QUESTION LX.

De l'amour ou de la dilection des anges.

Etudions maintenant l'acte de la volonté dans les anges, c'est-à-dire l'amour ou la dilection. Car c'est la dilection ou l'amour qui enfante tous les actes de la vertu appétitive.

Cinq questions se présentent ici : 1° Les anges ont-ils l'amour ou la dilection naturelle? 2° Ont-ils l'amour électif? 3° S'aiment-ils eux-mêmes d'amour naturel et d'amour électif? 4° S'aiment-ils les uns les autres comme eux-mêmes? 5° Enfin aiment-ils d'amour naturel Dieu plus qu'eux-mêmes?

---

cundùm quòd est virtus humana, est in concupiscibili, et fortitudo in irascibili. Sed hoc modo non sunt in angelis. Non enim in eis sunt passiones concupiscentiarum, vel timoris et audaciæ, quas oporteat per temperantiam et fortitudinem regulari; sed temperantia in eis dicitur secundùm quòd moderatè suam voluntatem exhibent secundùm regulam divinæ voluntatis; et fortitudo in eis dicitur, secundùm quòd voluntatem divinam firmiter exequuntur. Quod totum fit per voluntatem, non per irascibilem et concupiscibilem.

QUÆSTIO LX.

De amore seu dilectione angelorum, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de actu voluntatis, qui est amor sive dilectio. Nam omnis actus appetitivæ virtutis ex amore seu dilectione derivatur.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm in angelis sit dilectio naturalis. 2° Utrùm in eis sit dilectio electiva. 3° Utrùm angelus diligat seipsum dilectione naturali, an electivâ. 4° Utrùm unus angelus diligat alium dilectione naturali, sicut seipsum.

ARTICLE I.

Les anges ont-ils l'amour ou la dilection naturelle?

Il paroît que les anges n'ont point l'amour ou la dilection naturelle. 1° La division de l'amour en général présente, selon la remarque de saint Denis, l'amour naturel et l'amour intellectuel comme deux termes opposés. Or les anges ont l'amour intellectuel : donc ils n'ont pas l'amour naturel (1).

2° Les êtres qui aiment d'un amour naturel, subissent plus l'action qu'ils n'agissent dans leur amour, puisque nul n'a le domaine de sa nature. Or les anges ne subissent point l'action, mais ils agissent en tout et partout; car ils jouissent du libre arbitre, comme nous l'avons vu. Donc les anges n'ont pas l'amour naturel.

3° La dilection est droite ou ne l'est pas : quand elle est droite, elle appartient à la charité; quand elle ne l'est pas, elle forme l'iniquité. Or ces deux dernières choses ne sont pas naturelles; car la charité est au-dessus de la nature, et l'iniquité est contre. Donc les anges n'ont pas la dilection naturelle.

Mais l'amour suit nécessairement la connoissance; car on n'aime que ce que l'on connoît, comme le dit saint Augustin (2). Or les anges ont la connoissance naturelle : donc ils ont aussi l'amour naturel.

(1) On distingue l'amour naturel et l'amour intellectuel. Comme les termes l'indiquent assez, l'amour naturel est produit par la nature, et l'amour intellectuel par l'intelligence; le premier est nécessaire, le second est libre. La question posée en tête de notre article revient donc à celle-ci : L'amour est-il dans la nature des anges? Sont-ils ainsi faits qu'ils ne puissent pas ne pas aimer? Saint Thomas répond affirmativement. D'une autre part, nous verrons dans un prochain article que la connoissance enflamme, elle aussi, l'amour dans leur cœur. Ils ont donc l'amour naturel et l'amour intellectuel, l'amour nécessaire et l'amour libre.

(2) *De Trin.*, X, 1 : « On ne peut aimer ce qu'on ne connoît pas. » C'est ce que dit l'axiôme de l'Ecole : *Nihil volitum nisi præcognitum; ignoti nulla cupido.*

ARTICULUS I.

Utrùm in angelis sit amor seu dilectio naturalis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd in angelis non sit amor vel dilectio naturalis. Amor enim naturalis dividitur contra intellectualem, ut patet per Dionysium, IV. cap. *De div. Nomin.* Sed amor angeli est intellectualis: ergo non est naturalis.

2. Præterea, ea quæ amant amore naturali, magis aguntur quàm agant; nihil enim habet dominium suæ naturæ. Sed angeli non aguntur, sed agunt, cùm sint liberi arbitrii, ut ostensum est. Ergo in angelis non est amor seu dilectio naturalis.

3. Præterea, omnis dilectio aut est recta, aut non recta : dilectio autem recta pertinet ad charitatem, dilectio autem non recta pertinet ad iniquitatem. Neutrum autem horum pertinet ad naturam, quia charitas est supra naturam, iniquitas autem est contra naturam. Ergo nulla dilectio naturalis est in angelis.

Sed contra est, quòd dilectio sequitur cognitionem; nihil enim amatur nisi cognitum, ut Augustinus dicit *de Trin.* Sed in angelis est cognitio naturalis : ergo et dilectio naturalis.

(1) De his etiam 1, 2, qu. 26, art. 1, 2; ut III, *Sent.*, dist. 27, qu. 1, art. 2; et *Quodl.*, I, qu. 4, art. 3.

(Conclusion. — Puisque les anges ont la nature intellectuelle, ils ont aussi l'amour naturel.)

Il faut dire ceci : nous devons nécessairement admettre dans les anges la connoissance naturelle, et voici pourquoi. En tout et partout, ce qui précède se retrouve dans ce quit suit (1). Or la nature précède l'intelligence; car elle forme l'essence des choses : donc ce qui est dans la nature se retrouve dans l'intelligence. Eh bien, toute nature renferme une certaine inclination, qui constitue dans elle l'appétit naturel ou l'amour. Remarquons, toutefois, que les diverses natures ont cette inclination diversement, selon le mode de leur être : la nature intellectuelle l'a dans la volonté, la nature sensitive dans l'appétit des sens, et la nature dénuée de la connoissance dans les rapports des choses. Puis donc que les anges renferment la nature intellectuelle, ils ont nécessairement l'amour naturel dans leur volonté.

Je réponds aux arguments : 1° L'amour naturel peut avoir pour siége la nature pure ou la nature qui a reçu son complément, la nature qui n'est point perfectionnée par l'intelligence ou la nature qui a cette perfection. Dans le premier cas, l'amour naturel est le terme opposé de l'amour intellectuel; mais il ne l'est pas dans le second (2).

2° Tout ce qui existe dans le monde subit l'action; le premier agent seul agit de telle sorte que rien ne peut agir sur lui, et cela parce que sa nature est sa volonté. L'ange donc peut recevoir l'action, dans ce sens que l'inclination naturelle est mise en lui par l'auteur de toute chose.

(1) En toute chose, la première entité reçoit sa perfection accidentelle de la seconde : ce qui précède se retrouve dans ce qui suit, comme l'essence se retrouve dans l'accident. C'est par cette loi que la pensée est dans la parole, la science dans la foi, la nature dans la grace. Les choses vont s'élevant sur l'échelle de l'être sans sortir des limites de leur essence. L'idée est réalisée par la nature, la nature est perfectionnée par la grace, la grace est consommée par la gloire.

(2) L'amour naturel et l'amour intellectuel ne sont point termes opposés dans l'être intellectuel, mais dans l'être privé de l'intelligence.

(Conclusio. — In angelis est naturalis dilectio, cùm sint naturæ intellectuales.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est in angelis ponere dilectionem naturalem. Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd semper prius salvatur in posteriori. Natura autem prior est quàm intellectus, quia natura cujuscunque rei est essentia ejus : unde id quod est naturæ, oportet salvari etiam in habentibus intellectum. Est autem hoc commune omni naturæ, ut habeat aliquam inclinationem, quæ est appetitus naturalis vel amor. Quæ tamen inclinatio diversimodè invenitur in diversis naturis, in unaquaque secundùm modum ejus : unde in natura intellectuali invenitur inclinatio naturalis, secundùm voluntatem; in natura autem sensitiva, secundùm appetitum sensitivum; in natura verò carente cognitione, secundùm solum ordinem naturæ in aliquid. Unde cùm angelus sit natura intellectualis, oportet quòd in voluntate ejus sit naturalis dilectio.

Ad primum ergo dicendum, quòd intellectualis amor dividitur contra naturalem qui est solùm naturalis, in quantum est naturæ quæ non addit supra rationem naturæ, perfectionem sensûs aut intellectûs.

Ad secundum dicendum, quòd omnia quæ sunt in toto mundo, aguntur ab aliquo, præter primum agens, quod ita agit quòd nullo modo ab alio agitur. In quo est idem natura et voluntas. Et ideo non est inconveniens, si angelus agatur, in quantum inclinatio naturalis est ei

Cependant l'action ne s'exerce pas sur lui de telle sorte qu'il n'agisse lui-même, car il a le libre arbitre.

3° Comme la connoissance naturelle est toujours vraie, de même l'amour naturel est toujours droit, car cet amour est l'inclination que le suprême Ordonnateur a mise dans les êtres. Prétendre donc que l'amour naturel se fourvoie dans sa direction, c'est accuser l'Auteur de la nature. Néanmoins autre est la droiture de l'amour naturel, autre la droiture de la charité considérée comme vertu; la première trouve sa perfection dans la seconde. C'est ainsi que la connoissance naturelle diffère de la connoissance infuse ou de la connoissance acquise.

ARTICLE II.

Les anges ont-ils l'amour électif?

Il paroît que les anges n'ont pas l'amour électif. 1° L'amour électif n'est autre chose que l'amour raisonnable ; car l'élection suit la délibération, qui consiste dans la recherche de la vérité, selon le Philosophe. Or l'amour raisonnable est le terme opposé de l'amour intellectuel, qui appartient aux anges, comme l'enseigne l'Aréopagite. Donc les anges n'ont pas l'amour électif.

2° Outre la connoissance donnée par la grace, les anges n'ont que la connoissance naturelle ; car ils ne procèdent point à l'aide du raisonnement par voie d'induction, mais ils connoissent tout ce qu'ils peuvent découvrir naturellement comme nous connoissons les premiers principes. Or l'amour suit la connoissance, ainsi que nous l'avons dit précédemment. Donc les anges, outre l'amour donné par la grace, n'ont que l'amour naturel ; donc ils n'ont pas l'amour électif.

---

indita ab authore suæ naturæ. Non tamen sic agitur quòd non agat, cùm habeat liberam voluntatem.

Ad tertium dicendum, quòd sicut cognitio naturalis semper est vera, ita dilectio naturalis semper est recta, cùm amor naturalis nihil aliud sit quàm inclinatio naturæ indita ab authore naturæ. Dicere ergo quòd inclinatio naturæ non sit recta, est derogare authori naturæ. Alia tamen est rectitudo naturalis dilectionis, et alia est rectitudo charitatis et virtutis, quia una rectitudo est perfectiva alterius : sicut etiam alia est veritas naturalis cognitionis, et alia est veritas cognitionis infusæ vel acquisitæ.

ARTICULUS II.

Utrùm in angelis sit dilectio electiva.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd in angelis non sit dilectio electiva. Dilectio enim electiva videtur esse amor rationalis; cùm electio sequatur consilium, quod in inquisitione consistit, ut dicitur in III. *Ethic.* (ubi suprà). Sed rationalis amor dividitur contra intellectualem, qui est proprius angelorum, ut dicitur IV. cap. *De div. Nomin.* Ergo in angelis non est dilectio electiva.

2. Præterea, in angelis non est nisi cognitio naturalis præter cognitionem infusam ; quia non discurrunt de principiis ad acquirendum conclusiones, et sic ad omnia quæ naturaliter cognoscere possunt, sic se habent sicut intellectus noster ad prima principia, quæ naturaliter cognoscere potest. Sed dilectio sequitur cognitionem, ut dictum est. Ergo in angelis præter dilectionem gratuitam, non est nisi dilectio naturalis; non ergo electiva.

(1) De his etiam infrà, qu. 62, art. 2, tum in corp., tum ad 1 ; ut et 1, 2, qu. 10, art. 1 ; et 2, 2, qu. 154, art. 12 ; et qu. 22, de verit., art. 6.

Mais nous ne méritons ni ne déméritons par l'amour naturel, nécessaire. Or les anges méritent ou déméritent par l'amour : donc ils ont l'amour électif.

(Conclusion. — Les anges ont deux sortes d'amour : l'amour naturel et l'amour électif; mais le premier est le principe du second.)

Il faut dire ceci : les anges ont un amour naturel et un amour électif, et cela de telle sorte que le premier est le principe du second. En effet, ce qui précède dans les choses implique l'idée de principe ; or, en tout et partout, la nature précède les autres entités : donc ce qui appartient à la nature est principe (1). Cela se voit clairement dans les deux principales facultés de l'homme. Son intelligence connoît naturellement les principes ; puis cette connoissance produit la connoissance des conclusions, que nous ne découvrons point naturellement, mais par l'enseignement ou par l'investigation. Et ce que les principes sont dans l'intelligence, la fin l'est dans la volonté, comme le remarque le Philosophe; car de même que l'intelligence veut les principes naturellement, ainsi la volonté veut la fin naturellement. La volonté veut naturellement sa fin dernière, puisque tout homme cherche le bonheur par l'impulsion de sa nature ; puis cette volonté naturelle produit toutes les autres volontés, car tout ce que nous voulons, nous le voulons pour la fin. Or l'amour du bien que l'homme veut comme fin, c'est l'amour naturel; puis l'amour qui dérive de celui-là, l'amour du bien que l'on veut à cause de la fin, comme moyen, c'est l'amour électif. Il y a pourtant une différence entre l'acte de l'intelligence et l'acte de la volonté. La connoissance s'opère, comme

(1) Le principe est avant le dérivé, la cause avant l'effet : donc ce qui précède est principe. Au reste, il est clair que ce n'est pas l'accident qui produit la nature, mais que c'est la nature qui engendre l'accident.

Sed contra : « Naturalibus neque meremur, neque demeremur. » Sed angeli suâ dilectione aliqua merentur vel demerentur. Ergo in eis est aliqua dilectio electiva.

(Conclusio. — Distinguitur in angelis duplex dilectio : naturalis et electiva; naturalis autem dilectio electivæ principium est.)

Respondeo dicendum, quòd in angelis est quædam dilectio naturalis et quædam electiva; et naturalis dilectio in eis est principium electivæ, quia semper id quod pertinet ad prius, habet rationem principii ; unde cùm natura sit primum quod est in unoquoque, oportet quòd id quod ad naturam pertinet sit principium in quolibet. Et hoc apparet in homine quantum ad intellectum et quantum ad voluntatem. Intellectus enim cognoscit principia naturaliter; et ex hac cognitione causatur in homine scientia conclusionum, quæ non cognoscuntur naturaliter ab homine, sed per inventionem vel doctrinam. Similiter autem in voluntate, finis hoc modo se habet sicut principium in intellectu, ut dicitur in II. *Physic.*, text. 89 : sicut enim intellectus cognoscit principia naturaliter, sic voluntas vult finem naturaliter Unde voluntas naturaliter tendit in suum finem ultimum, omnis enim homo naturaliter vult beatitudinem ; et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliæ voluntates, cùm quicquid homo vult, velit propter finem (1). Dilectio igitur boni quod homo naturaliter vult sicut finem, est dilectio naturalis; dilectio autem ab hac derivata, quæ est boni quod diligitur propter finem, est dilectio electiva. Hoc tamen differenter se habet ex parte intellectûs et voluntatis; quia (sicut suprà dictum est) (2), cognitio intellectûs fit

(1) Ut ex professo 1, 2, qu. 1, art. 1 et sequentibus ostendetur.

(2) Qu. 37, art. 1, cùm ostensum est cur processio Spiritus sancti generatio non dicatur.

nous l'avons dit ailleurs, par cela que le connu est dans le connoissant; et c'est une imperfection de la nature intellectuelle de l'homme, qu'il ne connoisse pas naturellement dès le principe toutes les choses, et qu'il soit obligé d'aller laborieusement du connu à l'inconnu dans le champ de la vérité. L'acte de la volonté s'accomplit, au contraire, par cela que le voulant se porte vers le voulu. Or parmi les choses, les unes sont bonnes absolument et par suite appétibles en elles-mêmes, tandis que les autres n'ont la bonté que relativement ni partant l'appétibilité que dans leurs rapports avec les êtres. Ce n'est donc pas une imperfection de la volonté, qu'elle veuille naturellement certaines choses en elles-mêmes, comme fin, et par élection d'autres choses dans leurs rapports, comme moyen. Eh bien, la nature intellectuelle est parfaite dans les anges : ils ont donc seulement la connoissance naturelle sans la connoissance raisonnée, discursive; mais on trouve en eux l'amour naturel et l'amour électif. — Il faudroit ajouter à cela l'amour et la connoissance surnaturelle; mais nous passons pour le moment ces vertus sous silence, parce qu'elles n'ont pas dans la nature un principe suffisant; nous en traiterons plus tard spécialement.

Je réponds aux arguments : 1° Tout amour électif n'est pas cet amour raisonnable, qui forme le terme opposé de l'amour naturel. En effet, par amour raisonnable, on entend l'amour que la connoissance raisonnée fait naître dans les cœurs. Eh bien, nous l'avons vu, les procédés discursifs de la raison ne produisent pas toute élection, mais uniquement l'élection de l'homme. On voit donc que l'argument développé dans l'objection n'est pas concluant.

2° La réponse à la seconde objection résulte de ce qu'on vient de lire.

---

secundùm quòd res cognitæ sunt in cognoscente; est autem ex imperfectione intellectualis naturæ in homine, quòd non statim ejus intellectus naturaliter habet omnia intelligibilia, sed quædam à quibus in alia quodammodo movetur. Sed actus appetitivæ virtutis est è converso secundùm ordinem appetentis ad res; quarum quædam sunt secundùm se bona, et propter se appetibilia; quædam verò habent rationem bonitatis ex ordine ad aliud, et sunt appetibilia propter aliud. Unde non est ex imperfectione appetentis, quòd aliquid appetat naturaliter ut finem, et aliquid per electionem, ut ordinatur in finem. Quia igitur natura intellectualis in angelis perfecta est, invenitur in eis sola cognitio naturalis, non autem ratiocinativa; sed invenitur in eis dilectio et naturalis et electiva. Hæc autem dicta sunt prætermissis his quæ supra naturam sunt : horum enim natura non est principium sufficiens; de his autem infrà dicetur (qu. 62).

Ad primum ergo dicendum, quòd non omnis dilectio electiva est amor rationalis, secundùm quòd *rationalis* amor dividitur contra *intellectualem*. Dicitur enim sic amor *rationalis*, qui sequitur cognitionem ratiocinativam. Non omnis autem electio consequitur discursum rationis, ut suprà dictum est, cùm de libero arbitrio ageretur, sed solùm electio hominis. Unde ratio non sequitur.

Ad secundum, patet responsio ex dictis.

ARTICLE III.

Les anges s'aiment-ils eux-mêmes d'amour naturel et d'amour électif?

Il paroît que les anges ne s'aiment pas eux-mêmes d'amour naturel et d'amour électif. 1° Comme nous l'avons dit, l'amour naturel a pour objet la fin même, et l'amour électif les moyens. Or la même chose ne peut être en même temps, sous le même rapport, la fin et le moyen. Donc on ne peut aimer la même chose d'amour naturel et d'amour électif.

2° L'amour est « une force d'union et de concrétion, » comme le dit l'Aréopagite. Or l'union et la concrétion ont pour effet d'unir plusieurs choses en une seule. Donc l'ange ne peut s'aimer lui-même d'aucune manière.

3° L'amour est un certain mouvement. Or tout mouvement tend à un terme qui lui est étranger. Donc l'ange ne peut s'aimer lui-même ni d'amour naturel ni d'amour électif.

Mais le Philosophe dit, *Ethic.*, IX, 4 : « L'amour pour les autres vient de l'amour qu'on a pour soi (1). »

(Conclusion. — L'ange s'aime lui-même d'amour naturel et d'amour électif).

Il faut dire ceci : puisque l'amour a le bien pour objet, d'une part; puisque le bien réside dans la substance et dans l'accident, d'une autre part, on peut aimer une chose de deux manières : d'abord comme bien subsistant, ensuite comme bien accidentel. Aimer un objet comme bien subsistant, c'est lui vouloir du bien; puis l'aimer comme bien accidentel,

(1) Le dévouement s'immole lui-même, mais il ne s'immole pas sans raison ; le chrétien donne sa vie, mais il la donne pour un plus grand bien. Sans doute la charité est généreuse, désintéressée ; mais elle est aussi éminemment raisonnable, comme toute vertu. L'axiôme du Philosophe, bien loin d'ébranler le dévouement, le sacrifice, l'immolation, les place sur leur véritable base.

ARTICULUS III.

Utrùm angelus diligat seipsum dilectione naturali et electiva.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd angelus non diligat seipsum dilectione naturali et electivâ. Dilectio enim naturalis est ipsius finis (sicut dictum est); dilectio autem electiva est eorum quæ sunt ad finem. Sed idem non potest esse finis et ad finem, respectu ejusdem. Ergo non potest esse ejusdem dilectio naturalis et electiva.

2. Præterea, amor est « virtus unitiva et concretiva, » ut Dionysius dicit, IV. cap. *De div. Nomin.* Sed unitio et concretio est diversorum in unum reductorum. Ergo non potest angelus diligere seipsum.

3. Præterea, dilectio est quidam motus. Sed omnis motus in alterum tendit. Ergo videtur quòd angelus non possit amare seipsum dilectione naturali nec electivâ.

Sed contra est, quod Philosophus dicit, IX. *Ethic.*, quòd « amicabilia quæ sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum. »

(Conclusio. — Diligit angelus seipsum naturali et electivâ dilectione.)

Respondeo dicendum, quòd cùm amor sit boni, bonum autem sit in substantia et accidente, ut patet I. *Ethic.* (cap. 6), dupliciter aliquid amatur : uno modo ut bonum subsistens, alio modo ut bonum accidentale sive inhærens. Illud quidem amatur ut bonum subsistens, quod sic amatur ut ei aliquis velit bonum; ut bonum verò accidentale seu inhærens, amatur id quod

(1) De his etiam 1, 2, qu. 19, art. 1, et qu. 26, art. 4, et qu., art.; et 2, 2, qu. 67 art. 5 ad 1, et *Contra Gent.*, lib. 1, cap. 14.

c'est le vouloir pour soi-même : ainsi l'on aime la science, non pas qu'on ait pour elle de la bienveillance, mais parce qu'on souhaite de la posséder (1). Ce premier amour s'appelle amour d'*amitié*, et le dernier amour de *concupiscence*. Or il est clair que toutes les choses privées de connoissance tendent naturellement vers ce qui leur est bon : soit pour exemple la flamme qui s'élance en haut. De même l'ange et l'homme recherchent leur bien, leur perfection, et c'est là précisément ce qu'on appelle s'aimer soi-même. Ainsi l'ange et l'homme s'aiment d'amour naturel, quand ils désirent leur bien par l'impulsion de leur nature; puis ils s'aiment d'amour électif, quand ils désirent tel ou tel bien par élection.

Je réponds aux arguments : 1° L'ange, non plus que l'homme, ne s'aime pas d'amour naturel et d'amour électif sous le même rapport, mais sous des rapports différents : voilà ce que nous avons montré dans le précédent article (2).

2° Comme être un c'est plus que d'être uni, de même l'amour de soi est plus un que l'amour pour les objets qui lui sont unis; et l'Aréopagite appelle l'amour *une force d'union et de concrétion*, pour faire entendre que l'amour de soi se répand sur les autres objets, comme le un se reproduit dans l'union.

3° De même que l'amour demeure dans l'agent comme action, de même il reste dans le cœur aimant comme mouvement. Il ne se projette

(1) Nous avons lu tout d'abord cet axiôme du Philosophe : « Le bien existe dans la substance et dans l accident. » La substance est en elle-même, et l'accident réside dans un sujet. Quand donc nous voulons une chose comme bien substantiel, nous désirons qu'elle continue d'exister en elle-même et ne voulons point qu'elle passe en nous pour y trouver son sujet : alors, que peut être l'amour, sinon le sentiment qui veut du bien? Il en est autrement, quand nous voulons un objet comme bien accidentel. Les principaux accidents sont la qualité, la quantité, la relation, le temps, le lieu. Si le bien est dans la qualité, c'est la vertu, la perfection; si dans la quantité, c'est la juste mesure; si dans la relation, c'est l'utilité; si dans le temps, c'est l'opportunité; enfin si dans le lieu, c'est la position favorable : voilà ce que dit saint Thomas, *in Ethic.*, VI. Quand donc nous aimons une chose comme bien accidentel, nous désirons les avantages que nous venons d'énumérer, notre perfection, l'harmonie de notre être, ce qui peut nous être utile, l'occasion qui favorise nos desseins, une position convenable.

(2) L'ange et l'homme s'aiment naturellement, nécessairement, à l'égard de leur fin dernière; mais ils s'aiment par élection, librement, à l'égard des moyens.

---

desideratur alteri : sicut amatur scientia, non ut ipsi sit bonum, sed ut habeatur. Et hunc modum amoris quidam nominaverunt *concupiscentiam*, primum verò *amicitiam*. Manifestum est autem quòd in rebus cognitione carentibus unumquodque naturaliter appetit consequi id quod est sibi bonum; sicut ignis, locum sursum. Unde et angelus et homo naturaliter appetunt suum bonum et suam perfectionem : et hoc est amare seipsum. Unde naturaliter tam angelus quàm homo diligit seipsum, in quantum aliquod bonum naturali appetitu sibi desiderat; in quantum verò sibi desiderat aliquod bonum per electionem, in tantum amat seipsum dilectione electivâ.

Ad primum ergo dicendum, quòd angelus aut homo non diligit se dilectione naturali et electivâ secundùm idem, sed secundùm diversa, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd sicut plus est esse unum quàm uniri, ita amor magis est unus ad seipsum, quàm ad diversa quæ ei uniuntur; sed ideo Dionysius usus fuit nomine *unionis* et *concretionis*, ut ostenderet derivationem amoris à se in alia, sicut ab uno derivatur unitio.

Ad tertium dicendum, quòd sicut amor est actio manens in agente, ita est motus manens in amante, non autem tendens in aliquid aliud ex necessitate, sed potest reflecti super aman-

donc pas nécessairement vers les objets extérieurs ; mais il peut se replier au dedans, de manière que le sujet s'aime lui-même. Ainsi la connoissance se réfléchit en arrière, si bien que l'esprit se connoît.

ARTICLE IV.

Un ange aime-t-il d'amour naturel un autre ange comme lui-même?

Il paroît qu'un ange n'aime pas d'amour naturel un autre ange comme lui-même. 1° L'amour suit la connoissance. Or un ange n'en connoît pas un autre comme lui-même ; car il se connoît par son essence, mais il connoît les autres anges par leur similitude. Donc un ange n'aime pas un autre ange comme lui-même.

2° La cause est avant l'effet, le principe avant le dérivé. Or l'amour de soi est le principe et la cause de l'amour d'autrui, comme le remarque le Philosophe. Donc les anges ne s'aiment pas les uns les autres comme ils s'aiment eux-mêmes, mais ils s'aiment d'abord et partant davantage.

3° L'amour naturel se rapporte à la fin et s'impose nécessairement. Or un ange n'est pas la fin d'un autre ange, puis il peut ne pas avoir d'amour pour lui, car les esprits de ténèbres n'aiment pas les esprits de lumière. Donc un ange n'aime pas d'amour naturel un autre ange comme il s'aime lui-même.

Mais ce qui se trouve partout, même dans les êtres privés de connoissance, est naturel. Or, comme le dit l'Esprit saint, *Eccli.*, XIII, 19 : « Tout être animé aime son semblable. » Donc les anges s'aiment naturellement les uns les autres comme ils s'aiment eux-mêmes.

(Conclusion. — Puisque tous les anges ont la même nature, ils s'aiment naturellement les uns les autres, dans certaines choses, comme

---

tem, ut amet seipsum ; sicut cognitio reflectitur in cognoscentem, ut cognoscat seipsum.

ARTICULUS IV.

Utrùm unus angelus naturali dilectione diligat alium sicut seipsum.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd unus angelus non diligat naturali dilectione alium sicut seipsum. Dilectio enim sequitur cognitionem. Sed unus angelus non cognoscit alium sicut seipsum ; quia seipsum cognoscit per suam essentiam, alium verò per ejus similitudinem, ut suprà dictum est (2). Ergo videtur quòd unus angelus non diligat alium sicut seipsum.

2. Præterea, causa est potior causato, et principium eo quod ex principio derivatur. Sed dilectio quæ est ad alium derivatur ab ea quæ est ad seipsum, sicut dicit Philosophus, IX. *Ethicor.* Ergo angelus non diligit alium sicut seipsum, sed seipsum magis.

3. Præterea, dilectio naturalis est alicujus tanquam finis, et non potest removeri (3). Sed unus angelus non est finis alterius, et iterum hæc dilectio potest removeri, ut patet in dæmonibus qui non diligunt bonos angelos. Ergo unus angelus non diligit alium naturali dilectione sicut seipsum.

Sed contra est : quia illud quod invenitur in omnibus etiam ratione carentibus, videtur esse naturale. Sed sicut dicitur *Eccli.*, XIII : « Omne animal diligit sibi simile. » Ergo angelus diligit naturaliter alium sicut seipsum.

(Conclusio. — Cùm omnes angeli conveniant in natura, unus alium sicut seipsum diligit na-

(1) De his etiam qu. 2, de verit., art. 7 ad 6 ; et in *Joan.*, XVII, lect. 5.
(2) Qu. 56, art. 1, quoad cognitionem sui ; et art. 2, quoad cognitionem alterius.
(3) Colligitur ex cap. 4 et 8, ac apud S. Thomam, lect. 4 et 8.

eux-mêmes; mais ils ne s'aiment pas réciproquement de cette manière dans d'autres choses.)

Il faut dire ceci : l'ange, comme l'homme, s'aime naturellement lui-même, nous l'avons vu dans les discussions précédentes. Mais tout ce qui est un avec un être est cet être même; tout être aime donc ce qui est un avec lui : il l'aime d'amour naturel, quand il est un avec lui par union de nature, puis il l'aime d'une autre manière, quand il est un avec lui par union d'une autre sorte : ainsi l'homme aime son concitoyen d'amour patriotique, puis son frère d'amour naturel, parce qu'il lui est uni dans le principe de la génération. Or il est clair que ce qui est un avec un être dans le genre ou dans l'espèce, est un avec lui par nature : donc tout être, par cela même qu'il aime son espèce, aime d'amour naturel tout ce qui est un avec lui dans l'espèce. Cela se voit même dans les choses qui n'ont pas la connoissance : ainsi le feu tend naturellement à communiquer avec sa forme le bien qu'il possède, de même qu'il s'efforce d'acquérir le bien qu'il n'a pas encore en s'élevant en haut (1). D'après tout cela, nous devons dire qu'un ange aime d'amour naturel un autre ange dans les choses qui l'unissent à lui par union de nature; mais qu'il l'aime d'une autre manière dans les choses qui forment entre l'un et l'autre une union moins étroite, ou qui constituent leurs différences respectives.

Je réponds aux arguments : 1° Quand on dit : « Connoître ou aimer comme soi-même, » les deux derniers mots peuvent se prendre de deux

(1) Ce principe de l'ancienne physique revient trop souvent pour que nous n'en signalions point la fausseté. Comme, d'une part, l'oxigène est nécessaire à la combustion; comme, d'une autre part, la pression de l'atmosphère condense l'air et partant l'oxigène dans les couches inférieures, le feu trouve dans les régions basses les conditions les plus favorables à son développement; si cette raison n'étoit pas convaincante par elle-même, nous l'appuierions sur une foule de faits. Mais le calorique diminue, par la dilatation, la pesanteur spécifique des corps; les gaz qu'il consume dans la flamme, la fumée qu'il produit, doivent donc, sous la pression de l'air atmosphérique, prendre la direction verticale.

La pesanteur de l'air n'a été constatée que dans le dix-septième siècle, par Pascal, comme

---

turali dilectione; quoad aliquid verò non diligit dilectione naturali.)

Respondeo dicendum, quòd (sicut dictum est) angelus et homo naturaliter seipsum diligit. Illud autem quod est unum cum aliquo, est ipsummet : unde unumquodque diligit id quod est unum sibi. Et si quidem sit unum sibi unione naturali, diligit illud dilectione naturali; si verò sit unum secum unione non naturali, diligit ipsum dilectione non naturali : sicut homo diligit civem suum dilectione politicæ virtutis; consanguineum autem suum dilectione naturali, in quantum est unum cum eo in principio generationis naturalis. Manifestum est autem quòd id quod est unum cum aliquo genere vel specie, est unum per naturam : et ideo dilectione naturali quælibet res diligit id quod est secum unum secundùm speciem, in quantum diligit speciem suam. Et hoc etiam apparet in his quæ cognitione carent : nam ignis naturalem inclinationem habet ut communicet alteri suam formam, quod est bonum ejus; sicut naturaliter inclinatur ad hoc quòd quærat bonum suum, ut esse sursum. Sic ergo dicendum est quòd unus angelus diligit alium naturali dilectione, in quantum convenit cum eo in natura; sed in quantum convenit cum eo in aliquibus aliis, vel etiam in quantum differt ab eo secundùm quædam alia, non diligit eum naturali dilectione.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc quod dico, *sicut seipsum*, potest uno modo determinare cognitionem seu dilectionem ex parte cogniti et dilecti : et sic cognoscit alium sicut

manières. D'abord *comme soi-même* peut qualifier la connoissance ou l'amour dans l'objet aimé ou connu : alors un ange connoît un autre ange comme lui-même, car il connoît l'être de cet ange comme le sien propre. Ensuite nos deux mots peuvent qualifier la connoissance et l'amour dans le sujet qui aime et qui connoît : alors il ne connoît pas un autre ange comme lui-même ; car il se connoît par son essence, mais il ne connoît pas les autres anges par leur essence. Il n'aime pas non plus, dans le sens fixé, un autre ange comme lui-même ; car il s'aime par sa volonté, mais il n'aime pas les autres par leur volonté (1).

2° L'adverbe *comme*, figurant toujours dans notre phrase, ne marque pas l'égalité, mais la ressemblance. En effet, comme l'amour naturel repose sur l'unité de nature, l'être aime naturellement moins ce qui lui est rattaché par des liens moins étroits ; il aime donc plus ce qui est un avec lui numériquement que ce qui lui est uni dans l'espèce ou dans le genre. Mais il lui est naturel d'avoir pour les autres un amour semblable à celui qu'il a pour lui-même, c'est-à-dire de les aimer en voulant leur bien comme il s'aime en voulant son bien propre (2).

3° Quand on dit que l'amour naturel se rapporte à la fin, on n'entend pas qu'il se rapporte à la fin de celui à qui nous voulons du bien, mais à la fin que nous voulons comme notre bien propre ; par conséquent il se rapporte aux autres comme faisant un avec nous. Les mauvais anges ne

on le sait. Il étoit donc impossible, avant cette époque, d'expliquer les phénomènes qui s'y rapportent. Cependant, lorsqu'on demandoit aux physiciens : Pourquoi l'eau suit-elle le piston dans la pompe ? ils répondoient : Parce que la nature a horreur du vide. — Pourquoi la flamme s'élève-t-elle en haut ? Parce que le feu cherche son bien. — J'entends : « L'opium fait dormir, parce qu'il renferme une vertu soporifique. » Il falloit donner une explication ou dire : Je ne sais pas. Mais les savants savent tout ; ils n'ignorent que leur ignorance.

(1) Quand on dit : « Un ange connoît un autre ange comme lui-même, » le pronom *lui-même* se rapporte au premier ange ou au dernier. Quand il se rapporte au premier ange, la phrase signifie : « Un ange connoît un autre ange comme il se connoît lui-même, » et le sens est vrai ; quand il se rapporte au dernier ange, la proposition veut dire : « Un ange connoît un autre ange comme cet autre ange se connoît lui-même, » et le sens est faux.

(2) Cela s'applique à l'homme de point en point. Lors donc qu'on dit : « Nous devons aimer le prochain comme nous-mêmes, » cela veut dire : « Nous devons aimer autrui de la même manière que nous nous aimons nous-mêmes, en voulant du bien. » N'enseignons donc pas que l'homme doit aimer un autre homme autant qu'il s'aime lui-même.

---

seipsum, quia cognoscit alium esse sicut cognoscit seipsum esse. Alio modo potest determinare cognitionem et dilectionem ex parte diligentis et cognoscentis : et sic non cognoscit alium sicut seipsum, quia se cognoscit per suam essentiam, alium autem non per ejus essentiam. Et similiter non diligit alium sicut seipsum, quia seipsum diligit per suam voluntatem, alium autem non diligit per ejus voluntatem.

Ad secundum dicendum, quòd *ly sicut* non designat æqualitatem, sed similitudinem. Cùm enim dilectio naturalis super unitatem naturalem fundetur, illud quod est minùs unum cum eo, naturaliter minùs diligit; unde naturaliter plus diligit quod est unum numero, quàm quod est unum specie vel genere. Sed naturale est quòd similem dilectionem habeat ad alium sicut ad seipsum, quantum ad hoc quòd sicut seipsum diligit in quantum vult sibi bonum, ita alium diligat in quantum vult bonum ejus.

Ad tertium dicendum, quòd dilectio naturalis dicitur esse ipsius finis, non tanquam cui aliquis velit bonum, sed tanquam boni quod quis vult sibi, et per consequens alii, in quantum est unum sibi. Nec ista dilectio naturalis re-

peuvent eux-mêmes éteindre cet amour dans leur cœur ulcéré par la haine : ils aiment naturellement les bons anges en tant qu'ils partagent leur nature ; mais ils les détestent en tant qu'ils diffèrent entre eux par la justice et l'injustice.

ARTICLE V.

Les anges aiment-ils d'amour naturel Dieu plus qu'eux-mêmes?

Il paroît que les anges n'aiment pas d'amour naturel Dieu plus qu'eux-mêmes? 1° L'amour naturel repose, comme nous l'avons dit, sur l'unité de nature. Or la nature divine est éloignée de la nature angélique par une distance infinie. Donc les anges aiment d'amour naturel Dieu moins qu'eux-mêmes, je dis plus, moins que les autres anges.

2° On aime davantage, selon l'axiôme, ce pour quoi l'on aime. Or on aime d'amour naturel les autres pour soi, car chaque être aime les choses en tant qu'il en retire du bien. Donc les anges n'aiment pas d'amour naturel Dieu plus qu'eux-mêmes.

3° La nature est penchée vers elle-même; car nous voyons tous les êtres agir naturellement pour leur conservation. Or la nature ne seroit point penchée vers elle-même, si elle inclinoit davantage vers les autres êtres. Donc les anges n'aiment pas naturellement Dieu plus qu'eux-mêmes.

4° La charité seule fait aimer Dieu plus que soi-même. Or les anges n'ont pas naturellement la charité; mais elle est répandue dans leur cœur, ainsi que le dit l'évêque d'Hippone, par le Saint-Esprit (1).

(1) *De Civit. Dei*, XII, 9 : « D'où vient la bonne volonté des bons anges » ? S'ils en sont les auteurs, ils l'ont produite par quelque volonté ; car s'ils n'avoient rien voulu, ils n'auroient rien produit. Eh bien, cette volonté productrice étoit bonne ou elle étoit mauvaise : si

---

moveri potest etiam ab angelis malis, quin dilectionem naturalem habeant ad alios angelos, in quantum cum eis communicant in natura ; sed odiunt eos, in quantum diversificantur secundùm justitiam et injustitiam.

ARTICULUS V.

Utrùm angelus naturali dilectione diligat Deum plusquam seipsum.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd angelus naturali dilectione non diligat Deum plus quàm seipsum. Quia (ut dictum est) dilectio naturalis fundatur super unione naturali. Sed natura divina maximè distat à natura angeli. Ergo naturali dilectione angelus minùs diligit Deum quàm se, vel etiam alium angelum.

2. Præterea, « propter quod unumquodque, et illud magis (2). » Sed naturali dilectione quilibet diligit alium propter se ; unumquodque enim diligit aliquid in quantum est bonum sibi. Ergo dilectione naturali angelus non diligit Deum plus quàm seipsum.

3. Præterea, natura reflectitur in seipsam (3) : videmus enim quòd omne agens naturaliter agit ad conservationem sui. Non autem reflecteretur in seipsam natura, si tenderet in aliud plus quàm in seipsam. Non ergo naturali dilectione diligit angelus Deum plus quàm se.

4. Præterea, hoc videtur esse proprium charitatis, ut aliquis Deum plus quàm seipsum diligat. Sed dilectio charitatis non est naturalis in angelis, sed diffunditur in cordibus eorum per Spiritum sanctum qui datus est eis, ut dicit Augustinus, XII. *De Civit. Dei* (cap. 9). Ergo

(1) De his etiam 1, 2, qu. 109, art. 3 ; et 2, 2, qu. 26, art. 3 ; et *Quodl.*, I, art. 8.

(2) Ex libro I *Posteriorum*, text. 5 vel cap. 2, ubi et exemplum affertur ejus, quem quis propter alium amat.

(3) Ut ex Bernardo citat S. Thomas in *Sentent.*, lib II, dist. 3, qu. 3, art. 5, sub istis verbis ; *Natura semper in se curva est.*

Donc les anges n'aiment pas naturellement Dieu plus qu'eux-mêmes.

5° L'amour naturel subsiste aussi longtemps que la nature. Or l'amour qui fait aimer Dieu plus que soi-même s'éteint dans l'ange ou dans l'homme prévaricateur; car saint Augustin dit encore, *De Civit. Dei*, XIV, 28 : « Deux amours ont bâti deux cités : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu a bâti la cité de la terre, et l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi la cité de Dieu (1). » Donc l'amour qui fait aimer Dieu plus que soi-même n'est pas naturel.

Mais les préceptes de la loi positive sont fondés sur la loi naturelle. Or la loi positive commande d'aimer Dieu plus que soi-même. Donc ce précepte est fondé sur la loi naturelle; donc les anges aiment d'amour naturel Dieu plus qu'eux-mêmes.

(Conclusion. — Puisque Dieu est le bien universel, les anges l'aiment plus qu'eux-mêmes d'amour naturel, mais non d'amour de concupiscence.)

Quelques auteurs disent : L'ange aime Dieu plus que lui-même de deux manières : d'amour de concupiscence, parce qu'il désire plus d'obtenir les biens divins que les biens propres à son être; puis d'amour d'amitié, parce qu'il veut plus de bien à Dieu qu'à lui-même, car il veut que Dieu soit Dieu, tandis qu'il ne veut être pour lui que créature; mais il s'aime

elle étoit mauvaise, comment auroit-elle enfanté une volonté bonne? si elle étoit bonne, au contraire, la bonne volonté existoit déjà. D'où venoit-elle donc, sinon de celui qui les a faits, les anges, avec cette volonté pure, avec ce chaste amour, leur donnant tout à la fois la nature et la grâce.... Nous devons donc dire à la louange du Créateur, non-seulement des saintes âmes sur la terre, mais encore des saints anges dans le ciel : « L'amour de Dieu a été répandu dans leur cœur par l'Esprit saint, qui leur a été donné; » mais il est écrit particulièrement des anges : « Mon bien est de demeurer uni à Dieu. »

(1) « L'une se glorifie en elle-même, poursuit l'illustre pontife; l'autre, dans le Seigneur. L'une demande sa gloire aux hommes; l'autre met son honneur le plus cher en Dieu témoin de sa conscience. L'une, dans l'orgueil de sa gloire, marche la tête haute; l'autre dit à son Dieu : « Vous êtes mon honneur et c'est vous qui élevez ma tête. » Celle-là, dans ses victoires sur les nations qu'elle dompte, se laisse dominer par sa passion de dominer; celle-ci nous montre ses citoyens unis dans la charité, serviteurs les uns des autres, gouvernants tutélaires, sujets obéissants. Celle-là, dans ses princes, aime sa propre force; celle-ci dit à son Dieu : « Seigneur, mon unique force, je vous aimerai. »

---

angeli non diligunt Deum dilectione naturali plus quàm seipsos.

5. Præterea, dilectio naturalis semper manet manente naturâ. Sed diligere Deum plus quàm seipsum non manet in peccante angelo vel homine, quia ut Augustinus dicit, XIV. *De Civit. Dei* (cap. ult.), « fecerunt civitates duas amores duo : terrenam scilicet, amor sui usque ad Dei contemptum; cœlestem verò, amor Dei usque ad contemptum sui. » Ergo diligere Deum supra seipsum non est naturale.

Sed contra : omnia moralia legis præcepta sunt de lege naturæ. Sed præceptum de diligendo Deum supra seipsum est præceptum morale legis. Ergo est de lege naturæ; ergo dilectione naturali angelus diligit Deum supra seipsum.

(Conclusio. — Cùm Deus sit universale bonum omnis creaturæ, angelus ipsum plus quàm se diligit naturali dilectione, non autem amore concupiscentiæ.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dixerunt quòd angelus naturali dilectione diligit Deum plus quàm se, *amore concupiscentiæ*, quia scilicet plus appetit sibi bonum divinum quàm bonum suum; et etiam *amore amicitiæ*, in quantum scilicet angelus vult naturaliter Deo majus bonum quàm sibi; vult enim naturaliter

plus lui-même que Dieu d'amour naturel pur et simple, sans qualificatif, parce qu'il s'aime plus fortement, avec plus de puissance, plus d'intensité (1).

Cette opinion n'est pas dans le vrai; il suffit, pour s'en convaincre, de considérer la tendance des choses : car les inclinations naturelles dans les substances privées de raison, nous révèlent les inclinations naturelles dans les substances intellectuelles. Or tout penche dans la nature plus vers ce dont son être dépend que vers soi-même; et ce penchant naturel se manifeste dans ce qui se fait ordinairement, parce que « chaque chose agit, dit le Philosophe, d'après ses propriétés natives. » Nous voyons la partie s'exposer naturellement pour la conservation du tout : ainsi la main s'expose au coup spontanément, comme d'instinct, pour préserver le corps (2). Et comme la raison imite la nature, ce phénomène s'observe dans l'ordre politique; car le bon citoyen ne craint point d'affronter la mort pour sauver la patrie; et si l'homme formoit une partie naturelle de l'Etat, ce dévouement lui seroit nécessairement imposé par la nature. Puis donc que Dieu est le bien universel dont participent l'ange et l'homme (car toute créature dépend de Dieu dans son être), il s'en-

(1) L'amour naturel est l'inclination qui porte nécessairement les êtres à vouloir le bien. Cet amour renferme l'amour d'amitié et l'amour de concupiscence. L'amour d'amitié veut du bien aux autres; l'amour de concupiscence veut du bien à soi-même. Voilà ce que nous avons vu dans les articles précédents.

(2) Don Scot trouve ici l'occasion de se distinguer; il dit à peu près ceci, III, *D*. 27, qu. 1 : « La main s'expose, il est vrai; mais elle s'expose dans son propre intérêt, pour son bien particulier : car elle trouve son salut dans la conservation du corps. » — Que la main s'expose par égoïsme ou par dévouement, puisqu'on nous force de tenir ce langage; qu'elle agisse par affection de concupiscence ou d'amitié, n'importe : il est toujours vrai qu'elle a plus d'inclination naturelle ou, si l'on veut, plus d'amour pour le corps que pour elle-même. Mais la main n'a pas toujours autant d'esprit que Don Scot : souvent elle appelle à son aide, pour arrêter les progrès de la gangrène, le fer et l'amputation : trouve-t-elle alors son salut dans la conservation du corps? Et puis les êtres créés ne doivent-ils rien à l'Etre créateur et conservateur de toutes choses? ne vivent-ils pas en lui? ne se meuvent-ils pas en lui? ne sont-ils pas en lui? ne dépendent-ils pas en tout et toujours de son action, plus absolument, plus étroitement que la partie ne dépend du tout?

Deum esse Deum, se autem vult habere naturam propriam. Sed simpliciter loquendo, naturali dilectione plus diligit se quàm Deum, quia intensiùs et principaliùs naturaliter diligit se quàm Deum.

Sed falsitas hujus opinionis manifestè apparet, si quis in rebus naturalibus consideret ad quid res naturaliter moveatur : inclinatio enim naturalis in his quæ sunt sine ratione, demonstrat inclinationem naturalem in voluntate intellectualis naturæ. Unumquodque autem in rebus naturalibus (quod secundùm naturam hoc ipsum quod est, alterius est) principaliùs et magis inclinatur in id cujus est, quàm in seipsum; et hæc inclinatio naturalis demonstratur ex his quæ naturaliter aguntur, quia « unumquodque sicut agitur naturaliter, sic aptum natum est agi, » ut dicitur in II. *Physic.* (text. 78). Videmus enim quòd naturaliter pars se exponit ad conservationem totius : sicut manus exponitur ictui absque deliberatione ad conservationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, hujusmodi imitationem invenimus in virtutibus politicis : est enim virtuosi civis ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicæ conservatione; et si homo esset naturalis pars hujus civitatis, hæc inclinatio esset ei naturalis. Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub bono continetur etiam angelus et homo, et omnis creatura (quia omnis creatura naturaliter secundùm id quod est, Dei est), sequitur quòd naturali dilectione

suit que l'homme et l'ange aiment d'amour naturel Dieu plus qu'eux-mêmes; si vous disiez le contraire, vous seriez forcé de soutenir que l'amour naturel est contre l'ordre, et que la charité le détruit au lieu de le perfectionner.

Je réponds aux arguments : 1° Quand un être est indépendant d'un autre être, et c'est là l'hypothèse de l'objection; quand il ne trouve point en lui la raison de ce qu'il est, il s'aime plus que cet être, parce qu'il est plus un avec soi qu'avec lui : mais quand il trouve dans un autre être toute la raison de son existence et de sa bonté, il l'aime naturellement plus que soi, parce que la partie se sacrifie pour le tout, parce que l'individu préfère le bien de son espèce à son bien particulier. Or Dieu est non-seulement le bien d'une espèce d'êtres, mais le bien universel de tous les êtres; tous les êtres aiment donc naturellement, chacun à sa manière, Dieu plus qu'eux-mêmes.

2° Dans cette phrase : « L'ange aime Dieu en tant qu'il en reçoit du bien, » la locution adverbiale *en tant* met la cause de l'amour dans l'objet aimé ou dans le sujet aimant. Si dans l'objet aimé, la proposition est fausse, car l'ange n'aime pas Dieu pour son propre bien, mais pour Dieu même; si dans le sujet aimant, l'énonciation est vraie, car l'ange n'auroit pas l'inclination naturelle d'aimer Dieu s'il n'en dépendoit comme du souverain bien.

3° La nature est penchée vers elle-même et dans ce qu'elle a de propre et plus encore dans ce qu'elle a de commun; car les êtres tendent à conserver non-seulement leur individualité, mais leur espèce. Combien donc plus n'ont-ils pas d'inclination naturelle vers le bien universel?

4° Dieu est aimé d'amour naturel comme le bien suprême d'où dépend

---

etiam angelus et homo plus et principaliùs diligat Deum quàm seipsum; alioquin si naturaliter plus seipsum diligeret quàm Deum, sequeretur quòd naturalis dilectio esset perversa, et quòd non perficeretur per charitatem, sed destrueretur.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit in his quæ ex æquo dividuntur, quorum unum non est alteri ratio existendi et bonitatis : in talibus enim unumquodque diligit naturaliter magis seipsum quàm alterum, in quantum est magis sibi ipsi unum quàm alteri; sed in illis quorum unum est tota ratio existendi et bonitatis alii, magis diligitur naturaliter tale alterum quàm ipsum, sicut dictum est, quòd unaquæque pars diligit naturaliter totum plus quàm se, et quodlibet singulare naturaliter diligit plus bonum suæ speciei, quàm bonum suum singulare. Deus autem non solùm est bonum unius speciei, sed est ipsum universale bonum simpliciter : unde unumquodque suo modo naturaliter diligit Deum plus quàm seipsum.

Ad secundum dicendum, quòd cùm dicitur quòd « Deus diligitur ab angelo in quantum est ei bonus, » si ly *in quantum* dicat finem, sic falsum est; non enim diligit naturaliter Deum propter bonum suum, sed propter ipsum Deum : si verò dicat rationem amoris ex parte amantis, sic verum est; non enim esset in natura alicujus quòd amaret Deum, nisi ex eo quòd unumquodque dependet à bono quod est Deus.

Ad tertium dicendum, quòd natura reflectitur in seipsam, non solùm quantum ad id quod est ei singulare, sed multò magis quantum ad commune : inclinatur enim unumquodque ad conservandum non solùm suum individuum, sed etiam suam speciem. Et multò magis habet naturalem inclinationem unumquodque in id quod est bonum universale simpliciter.

Ad quartum dicendum, quòd Deus secundùm quòd est universale bonum, à quo dependet omne bonum naturale, diligitur naturali dilec-

tout bien naturel; puis il est aimé d'amour de charité comme le bien qui donne à tous la béatitude surnaturelle (1).

5° Puisque le bien universel et la substance infinie sont une seule et même chose, ceux qui voient l'essence de Dieu le connoissent comme le bien universel; et vu que tous les êtres aiment naturellement le bien universel, on ne peut voir l'essence de Dieu sans l'aimer. Mais ceux qui ne voient pas son essence adorable, le connoissent par des effets particuliers, qui peuvent contrarier leur volonté. Dans ce cas on dit qu'ils le haïssent, quoique tous les êtres l'aiment naturellement, comme le souverain bien, plus qu'eux-mêmes.

QUESTION LXI.

De la production des anges dans l'ordre de la nature.

Après ce que nous avons dit sur la nature des anges, sur leur connoissance et sur leur volonté, il ne nous reste plus qu'à parler de leur création ou du commencement de leur existence considérée en général.

Ici nous aurons comme trois parties; nous parlerons : premièrement, de la production des anges dans l'ordre de la nature; deuxièmement, de leur perfection dans l'ordre de la grace ou de la gloire; troisièmement, de leur dépravation.

On demande quatre choses sur le premier point : 1° Les anges ont-ils

(1) Dieu donne à tous la béatitude surnaturelle, c'est-à-dire il la donne à tous ceux qu'il couronne dans le ciel, ou bien il la donne à tous dans ce sens qu'il leur accorde les moyens de la mériter.

---

tione ab unoquoque; in quantum verò est bonum beatificans universaliter omnes supernaturali beatitudine, sic diligitur dilectione charitatis.

Ad quintum dicendum, quòd cùm in Deo sit unum et idem ejus substantia et bonum commune, omnes qui vident ipsam Dei essentiam, eodem motu dilectionis moventur in ipsam Dei essentiam, prout est ab aliis distincta, et secundùm quòd est quoddam bonum commune; et quia in quantum est bonum commune naturaliter amatur ab omnibus, quicunque videt eum per essentiam impossibile est quin diligat ipsum. Sed illi qui non vident essentiam ejus, cognoscunt eum per aliquos particulares effectus, qui interdum eorum voluntati contrariantur: et sic hoc modo dicuntur odio habere Deum, cùm tamen in quantum est bonum commune omnium, unumquodque naturaliter diligat plus Deum quàm seipsum.

QUÆSTIO LXI.

De productione angelorum in esse *naturæ, in quatuor articulos divisa.*

Post ea quæ præmissa sunt de natura angelorum, et cognitione et voluntate eorum, restat considerandum de eorum creatione, sive universaliter de eorum exordio. Et hæc consideratio est tripartita.

Nam primò considerabimus quomodo producti sunt in *esse* naturæ; secundò, quomodo perfecti sunt in gratia vel gloria; tertiò, quomodo aliqui ex eis facti sunt mali.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm

une cause de leur être? 2° Ont-ils été créés de toute éternité? 3° Ont-ils été créés avant le monde corporel? 4° Enfin ont-ils été créés dans le ciel empyrée?

ARTICLE I.

Les anges ont-ils une cause de leur être?

Il paroît que les anges n'ont pas de cause de leur être. 1° La Genèse parle, au premier chapitre, des choses qui ont été créées par Dieu. Or elle ne fait pas mention des anges. Donc les anges n'ont pas été créés par Dieu.

2° Le Philosophe dit, *Metaph.*, VIII, 16 : « La substance qui renferme une forme sans matière, est tout d'abord être et une par elle-même; elle n'a point de cause de son existence et de son unité. » Or les anges sont des formes immatérielles, comme nous l'avons prouvé plus haut. Donc ils n'ont point de cause de leur être.

3° Tout ce qui est fait par un agent, en reçoit sa forme. Or les anges n'ont pas reçu leur forme d'un agent, puisqu'ils sont une forme par eux-mêmes. Donc les anges n'ont pas de cause agissante.

Mais le Prophète roi dit, *Ps.* CXLVIII : « Louez-le, vous tous qui êtes ses anges; » puis il ajoute, 5 : « Parce qu'il a dit, et tout a été fait (1). »

(1) Le patriarche et le modèle des hérétiques, Simon-le-Magicien disoit que les anges ont été enfantés par une certaine Selene; et les angéliciens les vénéroient, non comme des créatures, mais comme des dieux. Les sectaires qui ont reproduit et modifié ces erreurs ne valent pas la peine d'être nommés.

Déjà nous avons cité plusieurs textes bibliques qui établissent la création des anges; qu'il nous suffise d'en ajouter un seul. L'Apôtre dit, *Coloss.*, I, 16 : « En lui toutes choses ont été créées dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles, soit trônes, soit dominations, soit principautés, soit puissances : tout a été créé en lui et par lui. » Ces paroles sont formelles.

L'enseignement infaillible a placé la création des anges parmi les articles de foi. Le Symbole des apôtres dit : « Je crois en Dieu le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre. » Ces deux derniers mots, *le ciel et la terre*, désignent les êtres spirituels et les êtres corporels. Mais comme les angéliciens soutenoient que Dieu n'a pas créé les esprits célestes, d'une part;

---

angelus habeat causam sui *esse*. 2° Utrùm angelus sit ab æterno. 3° Utrùm angelus sit creatus ante corporalem creaturam. 4° Utrùm angeli fuerint creati in cœlo empyreo.

ARTICULUS I.

Utrùm angeli habeant causam sui esse.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd angeli non habeant causam sui *esse*. De his enim quæ sunt à Deo creata, agitur *Genes.*, I. Sed nulla mentio fit ibi de angelis. Ergo angeli non sunt creati à Deo.

2. Præterea, Philosophus dicit in VIII. *Metaphys.*, text., quòd si « in aliqua substantia sit forma sine materia, statim per seipsam est ens et unum, et non habet causam quæ faciat eam ens et unum. » Sed angeli sunt formæ immateriales, ut suprà ostensum est (qu. 4, art. 2). Ergo non habent causam sui *esse*.

3. Præterea, omne quod fit ab aliquo agente, per hoc quòd fit, accipit formam ab eo. Sed angeli cùm sint formæ, non accipiunt formam ab aliquo agente. Ergo angeli non habent causam agentem.

Sed contra est, quod dicitur in *Ps.* CXLVIII : « Laudate eum omnes angeli ejus; » et postea subdit : « Quoniam ipse dixit et facta sunt. »

(1) De his etiam *Quodl.*, III, art. 6; et *Opusc.*, I, cap. 35; et *Opusc.*, III, cap. 74; et *Opusc.*, XV, cap. 3, 9, 17.

(CONCLUSION. — Puisque Dieu seul est l'être même subsistant, les anges et toutes les choses ont été créées par Dieu.)

Il faut dire ceci : l'ange et tout ce qui n'est pas Dieu, a été fait par Dieu. Dieu seul est son être; hors de lui, toutes les essences diffèrent de leur existence, comme nous l'avons prouvé précédemment. Dieu seul existe donc par son essence, et tout le reste existe par participation. Or ce qui existe par participation a sa cause dans ce qui existe par essence, tout comme la flamme a son principe dans le feu. Les anges ont donc été créés par Dieu.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin dit que la Genèse, racontant la création des choses, ne passe pas les anges sous silence, mais qu'elle les mentionne sous l'expression de *ciel* ou de *lumière* (1). Ainsi,

comme les manichéens prétendoient qu'il n'a pas produit les corps terrestres, d'une autre part, l'Eglise a expliqué le Symbole des apôtres à l'aide des paroles que nous lisions tout à l'heure dans saint Paul; le Symbole du concile de Nycée dit : « Je crois en un seul Dieu..., créateur du ciel et de la terre, de toutes les choses visibles et des invisibles. » Enfin quelques hérétiques ont raconté d'autres rêves sur la production des anges : les uns ont avancé qu'ils ont reçu l'existence avant le temps, et les autres ont soutenu qu'ils ont été tirés du néant après le monde visible. Pour bannir ces deux erreurs, le concile de Latran a porté ce décret : « Au commencement du temps, Dieu a produit simultanément deux sortes de créatures, les créatures spirituelles et les créatures corporelles. »

(1) Ce grand homme dit : *De Civ. Dei*, XI, 9 : « Maintenant que j'aborde la naissance de la cité sainte, en commençant par les anges..., je veux, avec l'assistance du Seigneur, demander aux divins témoignages toutes les lumières possibles sur ce sujet. Quand les saintes lettres parlent de la création du monde, elles n'établissent pas clairement l'ordre ni même le fait de la production des anges. Mais s'ils ne sont point passés sous silence, l'Ecriture les désigne, ou par le nom de *ciel* quand elle dit : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre ; » ou par le nom de *lumière* quand elle écrit : « Dieu dit : que la lumière soit, et la lumière fut. » Or il est impossible que les anges ne soient point mentionnés dans le récit de la Genèse : car, d'une part, Dieu a commencé la création par le ciel et la terre; d'une autre part, il l'a finie dans six jours, puisqu'il s'est reposé le septième : donc il a fait les anges dans cet intervalle, ou il ne les a pas faits du tout. Mais que les anges soient l'ouvrage de Dieu..., l'Ecriture sainte l'atteste à haute voix. Le cantique des trois jeunes hébreux dans la fournaise, cantique qui débute en ces termes : « Ouvrages du Seigneur, bénissez tous le Seigneur, » comprend les anges dans l'énumération de ces œuvres. De même dans ces paroles du psalmiste : « Du haut des cieux louez le Seigneur, louez-le dans les hauteurs. Vous ses anges, vous ses puissances, bénissez-le. Publiez ses louanges, soleil et lune ; et vous étoiles et lumière, glorifiez-le ; cieux des cieux, eaux élevées au-dessus des cieux, glorifiez le nom du Seigneur; car il a dit et tout a été fait, il a commandé et tout a été créé. »

» Ainsi les anges sont l'ouvrage de Dieu; la parole divine le déclare, lorsque les ayant

(CONCLUSIO. — Cùm solus Deus sit ipsum *esse* subsistens, non solùm angelos, sed omnia ab ipso creata esse necessarium est.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est dicere et angelos et omne id quod præter Deum est, à Deo factum esse. Solus enim Deus est suum *esse*; in omnibus autem aliis differt essentia rei et *esse* ejus, ut ex superioribus patet (2). Et ex hoc manifestum est quòd solus Deus est ens per suam essentiam; omnia verò alia sunt entia per participationem. Omne autem quod est per participationem, causatur ab eo quod est per essentiam, sicut omne ignitum causatur ab igne : unde necesse est angelos à Deo creatos esse.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus dicit in XI. *De Civit. Dei*, quòd angeli non sunt prætermissi in illa prima rerum creatione, sed significantur numine cœli, aut etiam lucis. Ideo

(1) Qu. 3, art. 4, ubi de Deo quæsitum illud ex professo, utrùm in eo essentia et *esse* sint necne idem.

ou le Livre divin tait la production des esprits célestes, ou il les désigne sous le nom de choses corporelles, pourquoi cela? Parce que l'historien sacré s'adressoit à des hommes grossiers, qui n'étoient pas encore capables de s'élever à la notion de substance spirituelle; s'il leur avoit révélé positivement, ouvertement l'existence d'êtres supérieurs à la matière, il auroit pu favoriser l'accès de l'idolâtrie, que les Juifs sembloient appeler par un penchant funeste et que le saint législateur vouloit bannir loin de son peuple.

énumérés parmi les créatures célestes, elle ajoute : « Ce Dieu a dit et tout a été fait. » Or qui oseroit prétendre que la création des anges est postérieure à l'œuvre des six jours? Que si l'on s'attachoit à cette opinion insensée, l'Ecriture nous présenteroit pour la confondre des témoignages éclatants; car elle met ces paroles dans la bouche du Seigneur : « A l'instant où les astres furent créés, tous mes anges me glorifièrent à haute voix. » Ainsi les anges étoient déjà quand les astres parurent, au quatrième jour. Fixerons-nous donc au troisième jour leur création? Comment! ne savons-nous pas l'emploi de ce jour? La terre et les eaux furent séparées, et ces deux éléments se partagèrent les genres et les espèces.... Reculerons-nous au deuxième jour? Non, car le firmament s'étendit, en ce jour, entre les eaux supérieures et les eaux inférieures et reçut le nom de *ciel*, et c'est dans ce firmament que les astres apparurent le quatrième jour. Si donc les anges ont un rang dans l'œuvre des six jours, ils sont assurément cette lumière appelée *jour*, non pas le premier jour, mais un *seul jour* pour en marquer l'unité. Et le deuxième jour, le troisième et les suivants ne sont pas d'autres jours, mais ce jour unique répété pour accomplir le nombre six ou sept, nombre qui fixe l'ordre de la connoissance relative aux ouvrages ou au repos de Dieu. » Voilà pour la désignation des anges sous le nom de *ciel*. »

Maintenant, comment la Genèse les mentionne-t-elle sous le nom de *lumière?* Saint Augustin continue, *ibid.*, 19 : « Il ne répugne nullement à l'œuvre de Dieu, selon moi, que l'on voie la création des anges dans ces paroles : « Que la lumière soit, et la lumière fut; » et la séparation des bons et des mauvais anges dans cet autre texte : « Dieu sépara la lumière et les ténèbres, et nomma la lumière *jour* et les ténèbres *nuit.* » Celui-là seul a pu accomplir cette séparation, qui a prévu la chute des anges rebelles et leur obstination dans leur orgueil ténébreux. Pour le jour et la nuit de ce monde terrestre, pour la lumière et les ténèbres qui frappent nos regards, il charge deux flambeaux célestes de les séparer, quand il commande ainsi : « Qu'il soit fait dans le firmament du ciel des corps lumineux, afin qu'ils séparent le jour et la nuit. » Puis l'historien sacré ajoute : « Et Dieu fit deux grands corps lumineux, l'un plus grand pour présider au jour, et l'autre moindre pour présider à la nuit : et il les mit dans le firmament du ciel pour luire sur la terre, pour présider au jour et à la nuit, et pour séparer la lumière d'avec les ténèbres. » Mais cette lumière spirituelle, cette sainte société des anges illuminés des splendeurs intelligibles de la vérité, encore une fois qui a pu la séparer des ténèbres ennemies, de ces esprits pervers, de ces mauvais anges détournés du soleil de justice, sinon celui qui a vu dans l'avenir le désordre, non de la nature, mais de la volonté? Et, nous devons le remarquer, après cette parole : « Que la lumière soit, et la lumière fut, » l'Ecriture dit aussitôt : « Et Dieu vit que la lumière étoit bonne. » Mais elle ne parle pas ainsi quand il sépare la lumière et les ténèbres, qu'il appelle la lumière *jour* et les ténèbres *nuit;* car elle auroit fait croire qu'il sanctionna d'une même approbation ces ténèbres et cette lumière. Au contraire, lorsqu'il s'agit des ténèbres que les astres du ciel séparent de la lumière visible à nos yeux, le saint livre constate l'approbation divine : « Et il les mit dans le firmament du ciel pour luire sur la terre, pour présider au jour et à la nuit, et pour séparer la lumière d'avec les ténèbres. Et Dieu vit que cela étoit bon. » L'un et l'autre lui plurent, parce que l'un et l'autre sont sans péché. Mais quand il est dit : « Que la lumière soit, et la lumière fut...; et Dieu vit que la lumière étoit bonne; » et aussitôt après : « Il sépara la lumière d'avec les

autem vel prætermissi sunt, vel nominibus rerum corporalium significati, quia Moyses rudi populo loquebatur, qui nondum capere poterat incorpoream naturam. Et si eis fuisset expressum aliquas res esse super omnem naturam corpoream, fuisset eis occasio idololatriæ, ad quam proni erant, et à qua Moyses eos præcipuè revocare intendebat

2° Les substances qui sont une forme existant en elle-meme, n'ont point de cause formelle qui leur donne l'être et l'unité; elles n'ont pas non plus de cause agissante qui fasse passer leur matière de la puissance à l'acte; mais elles ont une cause productrice qui crée toute leur substance (1).

3° Ce qu'on vient de lire renferme la réponse à la troisième objection.

ténèbres; il appela la lumière *jour* et les ténèbres *nuit*, » l'Ecriture n'ajoute pas : « Et Dieu vit que cela étoit bon, » de peur que l'on n'attribuât la bonté à l'un et à l'autre; car l'un est mauvais par son propre vice, et non par nature. Ici donc la lumière seule plaît au Créateur; quant aux ténèbres spirituelles, il ne les approuve pas. »

L'illustre docteur ajoute, *ibid.*, XXXIII : « Que Dieu, soit de prescience, soit de fait, ait séparé les anges prévaricateurs des anges fidèles, qui en doute? Que les pures intelligences méritent le nom de lumière, qui le niera quand l'apôtre nous appelle nous-mêmes de ce nom : « Autrefois, dit-il, vous étiez ténèbres, mais aujourd'hui vous êtes lumière dans le Seigneur. » Enfin, que les esprits impurs soient justement appelés ténèbres, celui-là le comprendra, qui les sait pires que les infidèles. Et bien qu'il s'agisse de la lumière et des ténèbres terrestres dans ces deux passages bibliques : « Dieu dit : Que la lumière soit, et la lumière fut; » puis : « Dieu sépara la lumière d'avec les ténèbres, » ne peut-on pas y voir également les deux sociétés angéliques, l'une jouissant de Dieu, l'autre enflée d'orgueil; l'une à laquelle on dit : « Vous tous, ses anges, adorez-le; » l'autre dont le prince ose dire : « Tout cela je te le donnerai, si tu te prosternes et m'adores; » l'une brûlant du saint amour de Dieu, l'autre consumée de l'amour impur de sa grandeur; l'une habitant les cieux des cieux, l'autre précipitée dans les plus basses régions de l'air....? Telle n'a peut-être pas été la pensée de l'écrivain sacré; mais si son intention nous demeure inconnue, la règle d'interprétation, que les saintes lettres nous révèlent ailleurs, est assez claire et je ne m'en suis point écarté. Il ne s'agit, il est vrai, que des œuvres corporelles de Dieu; mais ces œuvres ont avec les spirituelles une ressemblance qui fait dire à l'Apôtre : « Vous êtes tous fils de la lumière et fils du jour; nous ne sommes point enfants de la nuit et des ténèbres. » Que si l'auteur du saint livre est d'accord avec moi, il ne sera plus permis de croire que cet homme de Dieu, que l'Esprit saint lui-même a passé sous silence, dans l'énumération de l'œuvre des six jours, la création des anges. La Genèse la mentionne, ou par cette parole : « Dieu dit que la lumière soit, et la lumière fut; » ou par celle-ci : « Dans le principe Dieu créa le ciel et la terre, » soit que *principe* signifie commencement, soit qu'il désigne dans un sens plus profond le Verbe éternel. Selon toute probabilité, le texte sacré dénote tout ensemble et la création spirituelle et la création corporelle, ces deux grandes parties qui comprennent toutes les créatures; il nomme d'abord le tout, pour énumérer ensuite les parties selon le nombre mystique des six jours. »

(1) Dans la formation de l'homme, Dieu tire du néant, comme cause productrice, la matière et l'ame; le principe de la génération façonne pour ainsi dire, comme cause agissante, le corps avec la matière; puis l'ame donne, comme cause formelle, la vie au corps. Mais la formation de l'ange n'exige qu'une seule opération : Dieu tire du néant la substance intellectuelle, et tout est fait.

Ad secundum dicendum, quòd substantiæ quæ sunt formæ subsistentes, non habent causam aliquam formalem sui *esse* et suæ unitatis; nec causam agentem per transmutationem materiæ de potentia in actum, sed habent causam producentem totam substantiam.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

ARTICLE II.

Les anges ont-ils été créés par Dieu de toute éternité?

Il paroît que les anges n'ont pas été créés par Dieu de toute éternité. 1° Dieu est la cause des anges par son être; car il n'agit point par un principe ajouté à son essence. Or l'être de Dieu est éternel. Donc Dieu a produit les anges de toute éternité.

2° Ce qui n'est pas toujours est soumis au temps. Or les anges sont au-dessus du temps, comme le dit le *Livre des Causes*. Donc les anges sont toujours; donc ils sont éternels.

3° Saint Augustin prouve que l'ame humaine est immortelle, parce que son intelligence la rend capable de la vérité. Or la vérité est éternelle, aussi bien qu'elle est immortelle. Donc la nature intellectuelle, les ames et les anges sont non-seulement immortels, mais encore éternels.

Mais il est écrit de la sagesse engendrée, *Prov.*, VIII, 22 : « Le Seigneur m'a possédée au commencement de ses voies, avant qu'il créât aucune chose dans le principe. » Or les anges ont été créés de Dieu, comme nous l'avons prouvé dans le dernier article. Donc ils n'ont pas toujours été.

(Conclusion. — Dieu seul est éternel; tous les autres êtres ont été faits de rien, c'est-à-dire lorsqu'ils n'étoient pas.)

Il faut dire ceci : Dieu seul (le Père, le Fils et le Saint-Esprit) est de toute éternité : voilà ce que la foi catholique tient indubitablement, et toute proposition contraire doit être rejetée comme hérétique (1). Tout le monde voit la raison de cette doctrine : c'est que Dieu a produit les créatures en les tirant du néant, c'est-à-dire il les a faites êtres de non-être qu'elles étoient, il les a fait exister lorsqu'elles n'existoient pas.

(1) Comme cette question a été traitée ailleurs, nous nous contenterons de rapporter cette

---

ARTICULUS II.

Utrùm angelus sit productus à Deo ab æterno.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd angelus sit productus à Deo ab æterno. Deus enim est causa angeli per suum *esse;* non enim agit per aliquid additum suæ essentiæ. Sed *esse* ejus est æternum. Ergo ab æterno angelos produxit.

2. Præterea, omne quod quandoque est et quandoque non est, subjacet tempori. Sed angelus est supra tempus, ut dicitur in libro *De causis* (proposit. 2). Ergo angelus non quandoque est et quandoque non est, sed semper.

3. Præterea, Augustinus (lib. XIII *de Trin.*, cap. 18), probat incorruptibilitatem animæ per hoc quòd per intellectum est capax veritatis. Sed sicut veritas est incorruptibilis, ita est æterna. Ergo natura intellectualis, et animæ et angeli, non solùm est incorruptibilis, sed etiam æterna.

Sed contra est, quod dicitur *Proverb.*, VIII, ex persona Sapientiæ genitæ : « Dominus possedit me ab initio viarum suarum, antequam quidquam faceret à principio. » Sed angeli sunt facti à Deo, ut ostensum est. Ergo angeli aliquando non fuerunt.

(Conclusio. — Solus Deus (Pater, Filius et Spiritus sanctus) ab æterno fuerunt; cætera verò ex nihilo facta sunt, id est, postquam nihil fuerant.)

Respondeo dicendum, quòd solus Deus (Pater, et Filius et Spiritus sanctus) est ab æterno: hoc enim fides catholica indubitanter tenet; et omne contrarium est, sicut hæreticum, refutandum. Sic enim Deus creaturas produxit, quòd eas ex nihilo fecit, id est, postquam nihil fuerant.

Je réponds aux arguments : 1° L'être de Dieu est son vouloir même. Si donc Dieu a produit les anges et toutes les créatures par son être, cela n'empêche pas qu'il ne les ait produits par sa volonté. Or la volonté de Dieu n'est pas nécessitée, comme nous l'avons vu précédemment, dans la production des créatures; il peut donc produire les créatures qu'il veut et quand il veut.

2° Les anges sont au-dessus du temps qui mesure les mouvements du ciel, parce que rien ne les assujettit au mouvement des corps; mais ils ne sont pas au-dessus du temps qui mesure la succession de leurs opérations, et voilà pourquoi saint Augustin dit, *Super Gen. ad lit.*, VIII, 20, que « Dieu meut les créatures spirituelles par le temps (1). »

3° L'ange et l'esprit humain sont immortels parce qu'ils ont une nature qui les rend capables de la vérité, rien de plus vrai; mais ils n'ont point cette nature de toute éternité, Dieu la leur a donnée quand il a voulu. L'argument ne prouve donc pas que les anges sont éternels.

ARTICLE III.

Les anges ont-ils été créés avant le monde corporel ?

Il paroît que les anges ont été créés avant le monde corporel. 1° Saint Jérôme dit, *Sup. Epist. ad Tit.*, I : « Les révolutions de ce monde n'ont pas encore accompli six mille ans; mais pendant combien de siècles, à travers combien de longues périodes d'âges successifs ne devons-nous pas croire que les anges, les trônes, les dominations, tous les chœurs des esprits célestes ont servi leur souverain Maître! » Et saint Jean Damas-

définition du concile de Latran : « Nous croyons fermement et professons avec simplicité qu'il n'y a qu'un seul vrai Dieu, immense, éternel, etc. »

(1) Voir plus haut, tom. II, LIII, 3, p. 480, fin de la note; tom. I, X, 5; XII, 10.

Ad primum ergo dicendum, quòd *esse* Dei est ipsum ejus *velle*. Per hoc ergo quòd Deus produxit angelos et alias creaturas per suum *esse*, non excluditur quin eas produxerit per suam voluntatem. Voluntas autem Dei non de necessitate se habet ad productionem creaturarum, ut suprà dictum est (qu. 16, art. 1); et ideo produxit et quæ voluit et quando voluit.

Ad secundum dicendum, quòd angelus est supra tempus quod est numerus motûs cœli, quia est supra omnem motum corporalis naturæ; non tamen est supra tempus quod est numerus successionis quæ est in operationibus ejus : unde Augustinus dicit, VIII. *Super Genes. ad lit.* (cap. 20, ut deinceps), quòd « Deus movet creaturam spiritualem per tempus. »

Ad tertium dicendum, quòd angeli et animæ intellectivæ ex hoc ipso quòd habent naturam per quam sunt capaces veritatis, sunt incorruptibiles; sed hanc naturam non habuerunt ab æterno, sed data fuit eis à Deo quando ipse voluit. Unde non sequitur quòd angeli sint ab æterno. De his etiam qu. III, *De potentia*, art.

ARTICULUS III.

Utrùm angeli sint creati ante mundum corporeum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd angeli fuerint creati ante mundum corporeum. Dicit enim Hieronymus, *Super epistolam ad Titum* : « Sex millia nondum nostri temporis complentur annorum; et quanta tempora, quantasque sæculorum origines fuisse arbitrandum est, in quibus angeli, throni, dominationes

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 2, qu. 1, art. 3; et qu. 3, de potentia, art. 18 et 19; et super Decretalem *Firmiter*, extra *de Summa Trin.*, Opusc., 23

cène, *De orthod. fide*, II, 3 : « Plusieurs auteurs pensent que les anges ont été créés avant le monde corporel, que Dieu a conçu et produit les vertus célestes lorsque rien n'existoit encore : c'est le sentiment du Théologien, de Grégoire (1). »

2° La nature angélique tient le milieu entre la nature divine et la nature corporelle. Or la nature divine est de toute éternité, et la nature corporelle a commencé dans le temps. Donc la nature angélique a été créée après l'éternité et avant le temps.

3° Les anges diffèrent plus des corps que les corps ne diffèrent entre eux. Or les différentes espèces de corps ont été créées les unes avant les autres, comme nous l'apprend la Genèse dans le récit de l'œuvre des six jours. Donc, à plus forte raison, les anges ont été créés avant les corps.

Mais la *Genèse* dit, I, 1 : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. » Or Dieu n'auroit pas créé le ciel et la terre au commencement, s'il avoit créé les anges auparavant. Donc il n'a pas créé les anges avant le monde des corps.

(Conclusion. — Puisque les anges ont été créés pour la perfection de l'univers, il est plus probable qu'ils ont été créés avec le monde corporel qu'auparavant.)

Il faut dire ceci : deux sentiments sont enseignés par les docteurs sur le point qui nous occupe ; le plus probable est celui qui place la création angélique dans les six jours de la création corporelle. Les anges sont une partie de l'univers ; ils ne forment point à eux seuls un système complet dans l'œuvre divine, mais ils ne font qu'un seul monde avec les êtres matériels. Il suffit d'une simple considération pour s'en convaincre : c'est que l'ordre des choses, leurs rapports réciproques constituent la perfection du plan général réalisé par l'Architecte suprême. Or la partie n'est

(1) Les Grecs appellent saint Grégoire de Nazianze *le Théologien* par excellence.

---

cæterique ordines Deo servierunt? » Damascenus etiam dicit in II. lib. (cap. 3) : « Quidam dicunt quòd ante omnem creationem geniti sunt angeli, ut Theologus dicit Gregorius; et primùm quidem Deus excogitavit angelicas virtutes et cœlestes, et excogitatio opus ejus fuit. »

2. Prætereà, angelica natura est media inter naturam divinam et naturam corpoream. Sed natura divina est ab æterno; natura autem corporea, ex tempore. Ergo natura angelica facta est ante creationem temporis, et post æternitatem.

3. Præterea, plus distat natura angelica à natura corporali, quàm una natura corporalis ab alia. Sed una natura corporalis fuit ante aliam : unde et sex dies productionis rerum in principio Genesis describuntur. Ergo multò magis natura angelica facta est ante omnem naturam corpoream.

Sed contra est, quod dicitur *Genes.*, I : « In principio creavit Deus cœlum et terram. » Non autem hoc esset verum, si aliquid creasset ante ea. Ergo angeli non sunt ante naturam corpoream creati.

(Conclusio. — Cùm angeli ad universi perfectionem creati fuerint, probabilius est illos fuisse à Deo creatos cum ipso universo, quàm antea.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc invenitur duplex sanctorum Doctorum sententia; illa tamen probabilior videtur, quòd angeli simul cum creatura corporea sunt creati. Angeli enim sunt quædam pars universi; non enim constituunt per se unum universum, sed tam ipsi quàm creatura corporea in constitutionem unius universi conveniunt : quod apparet ex ordine unius creaturæ ad aliam; ordo enim rerum ad invicem est bonum universi. Nulla autem pars

point parfaite séparée du tout : il n'est donc pas probable que Dieu, dont les œuvres sont parfaites, comme le dit le *Deutéronome*, XXXII, 4, ait produit les anges séparément, avant les créatures corporelles. Cependant on ne doit point taxer d'erronée l'opinion contraire, d'autant moins qu'elle a été soutenue par saint Grégoire de Nazianze : cet illustre docteur « dont l'autorité est si grande, comme le remarque saint Jérôme, que nul ne s'est jamais permis de noter défavorablement sa doctrine, non plus que celle de saint Athanase (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Dans les paroles objectées, saint Jérôme

(1) Les Pères et les docteurs grecs enseignent généralement que les anges ont été créés longtemps avant le monde corporel : ainsi Origène, *Homil.* IV, *in Is.;* saint Grégoire de Nazianze, *De natali Domini;* saint Chrysostôme, *Homil.* XXII, *in Gen.;* saint Basile, *in Hexam.*, I et II; saint Jean Damascène, cité dans notre texte, *De fide orthod.*, II, 3, etc. On doit excepter saint Epiphane, *Hær.* LXV; Théodoret, *Quæst.* III, *in Gen.;* Théodore de Mopsueste, *In Gen.*, I, et saint Basile de Séleucie.

Les anciens docteurs de l'Eglise orientale n'apportent qu'une preuve en faveur de leur sentiment. L'Apôtre dit, *Tite*, I, 2 : « En espérance de la vie éternelle que Dieu, lequel ne ment point, a promise avant tous les siècles. » A qui Dieu eût-il promis la vie éternelle avant les siècles, avant les temps, si les anges n'eussent existé dès-lors? A qui? à lui-même. *Promettre* veut dire, là, décréter, résoudre : Dieu s'est promis de toute éternité, c'est-à-dire il a décrété de donner aux hommes la vie éternelle dans Jésus-Christ. « Selon l'Apôtre, dit saint Augustin, *De Civit. Dei*, XII, 16, la vie éternelle a été promise avant les temps. Qu'est-ce que la vie éternelle, sinon le Verbe? Et comment a-t-elle été promise avant les temps, puisque les hommes n'existoient pas encore? C'est que Dieu, dans son éternité et dans son Verbe coéternel à lui-même, a décidé par un immuable décret tout ce qui devoit être en son temps. » D'ailleurs *avant les siècles* ne signifie pas, dans le même texte de saint Paul, avant l'origine des temps, mais avant le temps de l'incarnation : Dieu a promis le Rédempteur bien des siècles avant sa manifestation dans la chair; il l'a promis dès le commencement du monde, comme on le voit dans la *Genèse*, III. C'est encore saint Augustin qui nous donne cette interprétation, *Ad Oros., contra Priscill.*, VII. Concluons donc que l'opinion des Grecs ne repose sur aucun fondement.

Aussi les Latins disent-ils que les anges ont été créés dans le même temps que les êtres matériels. Ici nous pouvons nommer Beda, *Gen.*, I; saint Grégoire, *Moral.*, XXXII, 10; saint Augustin, *ubi supra;* en un mot tous les docteurs de l'Eglise occidentale, comme le remarque le plus savant commentateur de l'évêque d'Hippone, Louis Vivès; on ne doit excepter que saint Ambroise, saint Hilaire, saint Jérôme et Cassien.

Il est écrit, *Gen.*, I, 1 et 3 : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre.... Et il dit : Que la lumière soit. » Ces paroles désignent, dans le sens littéral, la création des choses matérielles; mais elles peuvent exprimer aussi, dans le sens figuré, la création des êtres spirituels. Ainsi Moïse raconte, *Gen.*, XVI et XXII, que Abraham eut deux fils, l'un de la servante et l'autre de la femme libre; mais saint Paul déclare, *Gal.*, IV, 24 et suiv., que ce récit est une allégorie, que la servante et la femme libre figurent l'ancien et le nouveau Testament. En général le grand Apôtre enseigne, I. *Cor.*, X, 6, que tout est figuré dans les écrits de Moïse. Au reste nous avons vu, dans l'article précédent, le commentaire de saint Augustin, sur les paroles de la Genèse. Saint Grégoire, *Moral.*, XXXII, 10, cite ce mot, *Job*, XL, 10 : « Behemots (Satan), que j'ai fait avec vous, » avec l'homme. Saint Jean nous apprend, VIII, 44, que le démon a péché « dès le commencement. » Or, nous voyons dans le prophète

---

perfecta est à suo toto separata; non est igitur probabile quòd Deus, cujus perfecta sunt opera, ut dicitur *Deuter.*, XXXII, creaturam angelicam seorsùm ante alias omnes creaturas creaverit. Quamvis contrarium non sit reputandum erroneum, præcipuè propter sententiam Gregorii Nazianzeni, « cujus tanta est in doctrina christiana authoritas, ut nullus unquam ejus dictis calumniam inferri præsumpserit, sicut nec Athanasii documentis, » ut Hieronymus dicit.

Ad primum ergo dicendum, quòd Hieronymus loquitur secundùm sententiam doctorum græ-

parle selon le sentiment des docteurs et des Pères grecs, qui pensent généralement que les anges ont été créés avant le monde des corps.

2° Dieu n'est pas une partie de l'univers, mais il est au-dessus du monde, puisqu'il renferme éminemment toutes les perfections des choses. Les anges, par contre, forment une partie de l'univers; ils ne peuvent donc exister, comme le souverain Etre, avant le monde des corps.

3° Les êtres corporels se trouvent tous ensemble dans la matière, mais les anges ne se rencontrent pas avec les êtres corporels dans une matière commune. Lors donc que Dieu eut créé la matière des corps, tout fut créé sous un rapport; mais s'il avoit commencé par créer les anges, tout l'univers n'eût pas été créé par cela même (1).

Enfin si l'on admet que les anges ont été produits avant les êtres corporels, la parole de la *Genèse*, I, 1 : « Dans le principe Dieu créa le ciel et la terre, » présentera le sens que voici : *dans le principe* signifiera *dans le Verbe* ou *dans le commencement des temps;* mais il ne signifiera pas *avant que rien eût été fait*, à moins que cela ne veuille dire *avant que rien eût été fait dans le monde des corps.*

Isaïe, XIV, dans saint *Luc*, X, et dans l'*Apocalypse*, XII, qu'il est tombé dans l'enfer aussitôt après son péché; l'enfer et par conséquent les globes matériels ont donc existé aussitôt que le démon.

Mais quel degré de certitude renferme cette doctrine? Soto Major, Melchior Canus, Ferrari répondent qu'elle est assez certaine pour imprimer à la doctrine contraire la note d'erronée : Est-ce donc que le concile de Latran, s'écrient-ils, n'a pas porté ce décret dogmatique : « Dès le commencement du temps, Dieu a produit simultanément deux sortes de créatures, les créatures spirituelles et les créatures corporelles? » Que ces docteurs se rassurent, nous ne contestons point les paroles de cette définition, mais nous demandons à notre tour : Quel en est le but et le sens intime? Origène enseignoit, comme on le sait, que Dieu a créé primitivement les esprits qui, trahissant leur vocation sainte, ont commis le mal, et qu'ensuite il a produit les corps pour y renfermer les esprits coupables, pour punir leurs crimes dans ces prisons ténébreuses. Voilà l'erreur qu'a voulu condamner le concile de Latran. « Il a défini, dit Valentia, *De angelis*, XII, 2, que les êtres corporels n'ont pas été formés dans un but accessoire, pour punir les êtres spirituels, mais comme élément nécessaire à l'ordre universel, pour compléter le monde. La sainte assemblée dit accidentellement, comme en passant, que ces deux sortes de créatures ont été créées simultanément; mais ce que l'Eglise enseigne de cette manière n'est point défini comme article de foi. On peut donc placer la création des anges avant celle du monde corporel sans encourir la note d'hérésie, ni même d'erreur qualifiée. » Le prince des docteurs interprète de même, *Opusc.*, XXIII, le décret du concile de Latran.

(1) Dieu a donc pu créer les corps les uns après les autres sans que son œuvre fût imparfaite un seul instant; mais s'il n'avoit d'abord produit que les anges, son ouvrage auroit été imparfait jusqu'à ce qu'il l'eût complété par la formation des êtres corporels.

---

corum, qui omnes hoc concorditer sentiunt, quòd angeli sunt ante mundum corporeum creati.

Ad secundum dicendum, quòd Deus non est aliqua pars universi, sed est supra totum universum, præhabens in se eminentiori modo totam universi perfectionem. Angelus autem est pars universi : unde non est eadem ratio.

Ad tertium dicendum, quòd creaturæ corporeæ omnes sunt unum in materia; sed angeli non conveniunt in materia cum creatura corporea. Unde creatâ materiâ corporalis creaturæ, omnia quodammodo sunt creata; non autem creatis angelis esset ipsum universum creatum.

Si verò contrarium teneatur, quod dicitur *Genes.*, I : « In principio creavit Deus cœlum et terram, » exponendum est, *in principio*, id est, *in Filio*, vel *in principio temporis;* non autem *in principio*, id est, *antequam nihil fieret*, nisi dicatur : *antequam nihil in genere corporalium fieret creaturarum.*

ARTICLE IV.

Les anges ont-ils été créés dans le ciel empyrée?

Il paroît que les anges n'ont pas été créés dans le ciel empyrée. 1° Les anges sont des substances incorporelles. Or les substances incorporelles ne dépendent pas des corps dans leur être, ni par conséquent dans leur création. Donc les anges n'ont pas été créés dans un lieu corporel.

2° Saint Augustin dit, *Super Gen. ad lit.*, III, 1, que les anges ont été créés dans la partie supérieure de l'air : donc ils ne l'ont pas été dans le ciel empyrée.

3° Le ciel empyrée n'est autre chose que le ciel suprême. Si donc les anges avoient été créés dans le ciel empyrée, ils n'auroient pu monter dans un ciel plus élevé. Cependant l'ange prévaricateur dit, *Ps.* XIV, 13 : « Je monterai au ciel. »

Mais après avoir cité la parole de la *Genèse*, I, 1 : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre, » Strabus dit : « Il ne s'agit pas là du firmament que nous voyons, mais du ciel empyrée, c'est-à-dire enflammé ou plutôt intellectuel; car *empyrée* dénote ici la splendeur, et non l'ignition. Sitôt donc que Dieu eut fait ce ciel supérieur, il le remplit d'anges (1). »

(1) Notre saint auteur établira bientôt, LXVI, 3, cette proposition : « Comme Dieu glorifiera les corps aussi bien que les esprits, il étoit convenable qu'il fît, dès le commencement de la création corporelle, un lieu tout resplendissant de lumière, qui devoit servir de séjour aux bienheureux. » Ce vaste foyer pouvoit projeter ses vives clartés jusque sur la terre; mais le Créateur établit le firmament et d'autres cieux, qui en interceptèrent les rayons. L'homme est dans ce bas monde comme le voyageur sous la tente : la lumière ne frappe point ses yeux directement. Ainsi, plusieurs cieux déployés les uns sur les autres dans les hauteurs de l'espace : le premier, le plus élevé, c'est le séjour des bienheureux, le paradis, l'empyrée. Voilà ce qu'on admet généralement sur cette ineffable demeure ; voilà ce que disent les auteurs qui en ont parlé le plus clairement, par exemple Eusthathius d'Antioche et saint Basile.

Les anciens docteurs ne sont pas d'accord sur le nombre des cieux qui divisent les régions supérieures. Commentant cette parole du *Deutéronome*, X, 14 : « Le ciel et le ciel des cieux est au Seigneur votre Dieu, » la Glose dit : « Les uns pensent qu'il y a trois cieux : le ciel

---

ARTICULUS IV.

Utrùm angeli sint creati in cœlo empyreo.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd angeli non sint creati in cœlo empyreo. Angeli enim sunt substantiæ incorporeæ. Sed substantia incorporea non dependet à corpore secundùm suum *esse*, et per consequens neque secundùm suum *fieri*. Ergo angeli non sunt creati in loco corporeo.

2. Præterea, Augustinus dicit, *Super Gen. ad lit.* (cap. 1), quòd angeli fuerunt creati in superiori parte aeris : non ergo in cœlo empyreo.

3. Præterea, cœlum empyreum dicitur esse cœlum supremum. Si igitur angeli creati fuissent in cœlo empyreo, non convenisset eis superius cœlum ascendere : quod est contra id quod ex persona angeli peccantis dicitur *Isai*, XIV : « Ascendam in cœlum. »

Sed contra est, quod super illud : « In principio creavit Deus cœlum et terram, » dicit Strabus : « Cœlum non visibile firmamentum hic appellat, sed empyreum (id est igneum vel intellectuale), quod non ab ardore, sed à splendore dicitur; quod statim factum, angelis est repletum. »

(1) De his etiam infrà, qu. 102, art. 2, ad 1, et art. 4, ad 1; et II, *Sent.*, dist. 6, art. 3, et *Opusc.*, XV, cap. 17.

(Conclusion. — Puisque les anges forment les plus nobles parties de l'univers, il convenoit que Dieu les créât dans le lieu le plus élevé, dans l'empyrée.)

Il faut dire ceci : comme les créatures corporelles ne forment avec les créatures spirituelles qu'un seul monde, les créatures spirituelles ont été faites de telle sorte qu'elles ont certains rapports avec les créatures corporelles et qu'elles président à toute la création. Il étoit donc convenable que les anges, tenant le premier rang dans l'univers, fussent créés dans le lieu le plus élevé, qu'on appelle ce lieu empyrée ou de tout autre nom. Aussi saint Isidore, après avoir cité ce passage, *Deuter.*, X, 14 : « Le ciel et le ciel des cieux est au Seigneur votre Dieu, » dit : « Le ciel le plus élevé est le ciel des anges. »

Je réponds aux arguments : 1° Si les anges ont été créés dans un lieu corporel, ce n'est pas que leur être ou leur création dépendent des corps; car Dieu auroit pu les former avant les choses matérielles, et plusieurs saints docteurs pensent qu'il a suivi cet ordre : mais les pures intelligences ont été créées dans le lieu, pour montrer qu'elles sont en rapport avec les êtres corporels et qu'elles les touchent par leur vertu.

2° L'évêque d'Hippone entend probablement, par la partie supérieure de l'air, les régions les plus élevées du ciel; car l'air a, par sa subtilité et par sa transparence, beaucoup de rapport avec l'empyrée. Il pourroit se faire aussi que le grand pontife ne parlât pas de tous les anges, mais seulement de ceux qui ont prévariqué. Or, parmi ces esprits rebelles, un

aérien, le ciel éthérée et le ciel sidéral; les autres disent qu'il y en a sept : le ciel aérien, le ciel éthérée, le ciel olympien, le ciel igné, le ciel appelé le firmament, le ciel des cieux, enfin le ciel des anges. »

Le mot *empyrée* (de ἐν en, et de πῦρ feu) veut dire *embrasé*, *en feu*. Quand on l'emploie au sens naturel, il ne dénote pas la flamme ou l'ignition, mais la lumière et l'éclat; quand on le prend au sens spirituel, il implique l'idée des ardeurs qui consument le cœur des élus. Ainsi le prophète Ezéchiel dit des quatre animaux symboliques qui portent la voûte du firmament dans la vision du chariot de Dieu, *Ezech.*, I, 13 : « Les animaux paroissoient, à les voir, comme des charbons de feu brûlants, et comme des lampes ardentes. »

(Conclusio. — Angelos, velut nobiliores universi partes, decuit in supremo loco et cœlo empyreo creari.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, ex creaturis corporalibus et spiritualibus unum universum constituitur; unde sic creatæ sunt spirituales creaturæ, quòd ad creaturam corporalem aliquem ordinem habent, et toti creaturæ corporali præsident. Unde conveniens fuit quòd angeli in supremo corpore crearentur, tanquam toti naturæ corporeæ præsidentes, sive id dicatur cœlum empyreum, sive qualitercunque nominetur. Unde Isidorus dicit quòd « supremum cœlum est cœlum angelorum, » super illud *Deuter.*, X. cap. : « Domini Dei tui est cœlum, et cœlum cœli. »

Ad primum ergo dicendum, quòd angeli non sunt creati in loco corporeo, quasi dependentes à corpore secundùm suum *esse* vel secundùm suum *fieri*; potuisset enim Deus angelos ante totam creaturam corporalem creasse, ut multi sancti Doctores tenent : sed facti sunt in loco corporeo ad ostendendum ordinem eorum ad naturam corpoream, et quòd suâ virtute corpora contingunt.

Ad secundum dicendum, quòd Augustinus fortè per supremam partem aeris intelligit supremam partem cœli, cum quo aer quamdam convenientiam habet propter suam subtilitatem et diaphaneitatem. Unde loquitur non de omnibus angelis, sed de illis qui peccaverunt, qui secundùm quosdam fuerunt de inferioribus ordinibus. Nihil autem prohibet dicere quòd su-

grand nombre, selon quelques auteurs, appartenoient aux derniers ordres. Eh bien, pourquoi ne pourroit-on pas dire que les anges supérieurs, dominant par leur vaste vertu tous les corps, ont été créés dans le lieu le plus élevé, tandis que les autres, possédant des facultés moins étendues, l'ont été dans des régions inférieures?

3° Le Prophète n'entend pas le ciel matériel, mais le ciel qu'habite la sainte Trinité; l'ange rebelle vouloit monter sur le trône de Dieu, puisqu'il prétendoit, comme nous le verrons plus tard, s'égaler au Très-Haut (1).

QUESTION LXII.

De la perfection des anges dans l'ordre de la grace et de la gloire.

Voyons maintenant comment les anges ont été créés dans l'ordre de la grace ou de la gloire.

On demande neuf choses sur cette question : 1° Les anges ont-ils été créés bienheureux? 2° Ont-ils eu besoin de la grace pour se convertir et s'attacher à Dieu? 3° Ont-ils été créés dans la grace? 4° Ont-ils mérité leur béatitude? 5° Ont-ils obtenu la béatitude aussitôt après leur premier acte méritoire? 6° Ont-ils obtenu la grace et la gloire d'après l'étendue de leurs perfections naturelles? 7° Ont-ils conservé leurs facultés naturelles dans la béatitude? 8° Peuvent-ils pécher après leur beatification? 9° Enfin peuvent-ils mériter de nouveaux degrés de béatitude?

(1) Voici le commentaire de la Glose : « *Je monterai au ciel*, » qu'est-ce à dire? Satan a proféré cette parole ou avant ou après sa chute : si avant, l'esprit rebelle vouloit dire : Je monterai au ciel où est le trône de Dieu; si après, il se flattoit d'établir son trône au-dessus des anges fidèles.

---

periores angeli habentes virtutem elevatam et universalem supra omnia corpora, sint in supremo creaturæ corporeæ creati; alii verò, habentes virtutes magis particulares, sint creati in inferioribus corporibus.

Ad tertium dicendum, quòd loquitur ibi non de cœlo aliquo corporeo, sed de cœlo sanctæ Trinitatis, in quod angelus peccans ascendere voluit, dum voluit aliquo modo Deo æquiparari, ut infrà patebit.

QUÆSTIO LXII.

De perfectione angelorum in** esse **gratiæ, et gloriæ, in novem articulos divisa.

Consequenter investigandum est quomodo angeli facti sunt in *esse* gratiæ vel gloriæ.

Et circa hoc quæruntur novem : 1° Utrùm angeli fuerint in sua creatione beati. 2° Utrùm indiguerint gratiâ ad hoc quòd ad Deum converterentur. 3° Utrùm fuerint creati in gratia. 4° Utrùm suam beatitudinem meruerint. 5° Utrùm statim post meritum beatitudinem adepti fuerint. 6° Utrùm gratiam et gloriam secundùm capacitatem suorum naturalium receperint. 7° Utrùm post consecutionem gloriæ remanserit in eis dilectio et cognitio naturalis. 8° Utrùm postmodum potuerint peccare. 9° Utrùm post adeptionem gloriæ potuerint proficere.

ARTICLE I.

Les anges ont-ils été créés bienheureux?

Il paroît que les anges ont été créés bienheureux? 1° Nous lisons dans l'ouvrage intitulé *De Eccles. Dogm.*, LIX : « Les anges qui n'ont point perdu la béatitude dans laquelle ils ont été créés, ne possèdent pas en vertu de leur nature les biens dont ils jouissent. » Donc les anges ont été créés dans la béatitude.

2° La nature angélique est plus noble et plus élevée que la nature corporelle. Or les êtres corporels ont reçu, du moment où ils ont été créés, leur forme et leur perfection; ils n'ont été informes avant d'être formés, comme l'enseigne saint Augustin, que d'une priorité de nature et non de temps (1). Donc Dieu n'a pas créé la nature angélique informe et imparfaite. Mais la forme et la perfection des anges consiste dans la béatitude que leur donne la jouissance de Dieu. Donc les anges ont été créés bienheureux.

3° D'après saint Augustin, l'architecte de l'univers a fait ses ouvrages tous à la fois, de sorte que les six jours décrits dans la Genèse ont existé simultanément dès le commencement de la création. Or le matin de ces jours désigne, toujours suivant l'évêque d'Hippone, la connoissance que les anges ont du Verbe et des choses dans le Verbe (2). Puis donc que les anges sont bienheureux par la vision du Verbe, ils ont possédé la béatitude dès le premier moment de leur création.

(1) Voici en deux mots ce que dit saint Augustin, *Super Gen. ad lit.*, I, 15 : Les êtres reçoivent l'existence quand Dieu les tire du néant, leur forme quand il les distingue de toute autre substance, et leur perfection quand il leur donne leur dernier complément. Or les anges ont été complétés dans leur être et distingués dans leur essence dès le premier moment de leur création.

(2) Saint Augustin enseigne cette doctrine, *Super Gen. ad lit.*, IV, 22 et 34; puis V, 5. De même aussi *De Civit. Dei*, XI, 7. Nous avons rapporté plus haut les paroles du saint docteur.

ARTICULUS I.

Utrùm fuerint angeli in sua creatione beati.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd angeli fuerint creati beati. Dicitur enim in lib. *De Eccles. dogm.* (cap. 59), quòd « angeli qui in illa in qua creati sunt beatitudine perseverant, non naturâ possident bonum quod habent. » Sunt ergo angeli creati in beatitudine.

2. Præterea, natura angelica est nobilior quàm corporalis. Sed creatura corporalis statim in principio suæ creationis fuit creata, formata et perfecta, nec informitas præcessit in ea formationem tempore, sed naturâ tantùm, ut Augustinus dicit, I. *Super Gen. ad lit.* Ergo nec naturam angelicam creavit Deus informem et imperfectam. Sed ejus formatio et perfectio est per beatitudinem, secundùm quòd fruitur Deo : ergo fuit creata beata.

3. Præterea, secundùm Augustinum, *Super Gen. ad lit.* (lib. IV), ea quæ leguntur facta in operibus sex dierum, simul facta fuerunt; et sic oportet quòd statim à principio creationis rerum fuerint omnes illi sex dies. Sed in illis sex diebus (secundùm ejus expositionem), *mane* fuit cognitio angelica secundùm quam cognoverunt Verbum et res in Verbo. Sed angeli sunt beati per hoc quòd Verbum vident : ergo statim à principio suæ creationis angeli fuerunt beati.

(1) De his etiam in II. *Sent.*, dist. 4, art. 1; et *Quodl.*, IX, qu. 4, art. 3.

Mais la béatitude implique la stabilité ou la confirmation dans le bien. Or les anges n'ont pas été confirmés dans le bien aussitôt qu'ils ont été créés. Donc ils n'ont pas été bienheureux dès leur création.

(Conclusion. — Les anges ont été créés dans la béatitude naturelle, mais non dans la béatitude surnaturelle, que donne la vision de l'essence divine.)

Il faut dire ceci : la béatitude n'est autre chose que la dernière perfection des créatures raisonnables ou intellectuelles; et de là vient qu'elle est désirée naturellement, parce que toute chose aspire à l'entier complément de son être. Or on distingue, dans les créatures raisonnables ou intellectuelles, deux sortes de perfection dernière. Il y a d'abord la perfection que ces êtres peuvent acquérir par leurs facultés naturelles, et cette perfection mérite à certain égard le nom de *béatitude* ou de *félicité;* d'où le Philosophe dit que le plus grand bonheur de l'homme dans cette vie, c'est la parfaite contemplation du souverain bien, qui est Dieu. Mais, dans une région plus élevée, se trouve une autre félicité que nous obtiendrons dans la vie future, quand « nous verrons Dieu tel qu'il est, » suivant le mot de l'Apôtre; et le lecteur a vu précédemment que l'être créé ne peut, par ses facultés naturelles, atteindre ce bonheur. D'après tout cela nous devons dire que les anges ont eu, dès le commencement de leur existence, la première béatitude, celle qu'ils peuvent acquérir par leurs propres forces; car ils ne parviennent pas à leur perfection naturelle lentement, progressivement, comme l'homme, mais ils la possèdent tout d'abord à cause de la dignité de leur être (1). Au contraire ils n'ont point eu, dès le premier moment de leur création, la dernière

(1) On voit que la béatitude naturelle des anges consiste dans la connoissance de Dieu. Or les mauvais anges n'ont point perdu cette connoissance : ont-ils conservé le bonheur naturel? Cette question divise les scolastiques : les uns répondent oui, parce que les démons ne pou-

---

Sed contra : de ratione beatitudinis est stabilitas sive confirmatio in bono. Sed angeli non statim ut creati sunt, fuerunt confirmati in bono, quod casus quorumdam ostendit. Non ergo angeli in sua creatione fuerunt beati.

(Conclusio. — Angeli fuerunt à Deo creati beati beatitudine naturali, non autem beatitudine supernaturali, quæ in visione divinæ essentiæ consistit.)

Respondeo dicendum, quòd nomine beatitudinis intelligitur ultima perfectio rationalis seu intellectualis naturæ; et inde est quòd naturaliter desideratur, quia unumquodque naturaliter desiderat suam ultimam perfectionem. Ultima autem perfectio rationalis seu intellectualis naturæ est duplex. Una quidem quam potest assequi virtute suæ naturæ, et hæc quodammodo *beatitudo* vel *felicitas* dicitur; unde et Aristoteles (1) perfectissimam hominis contemplationem, qua optimum intelligibile, quod est Deus, contemplari potest in hac vita, dicit esse ultimam hominis felicitatem. Sed supra hanc felicitatem est alia felicitas, quam in futuro expectamus, qua « videbimus Deum sicuti est; » quod quidem est supra cujuslibet intellectûs creati naturam, ut suprà ostensum est (qu. 12, art. 4). Sic igitur dicendum est quòd quantum ad primam beatitudinem, quam angelus assequi virtute suæ naturæ potuit, fuit creatus beatus; quia perfectionem hujusmodi angelus non acquirit per aliquem motum discursivum, sicut homo, sed statim ei adest propter suæ naturæ dignitatem, ut suprà dictum est (qu. 58, art. 3 et 4). Sed ultimam beatitudinem, quæ faculta-

(1) Sic enim *Ethic.*, X, non cap. 7 et 8, ut priùs ad marginem, sed in antiquis 12, et in græco-lat. 8tantùm.

béatitude, celle qui est au-dessus des efforts de la créature; car cette béatitude, n'appartenant point à la nature mais en constituant la fin, ne pouvoit exister tout d'abord.

Je réponds aux arguments : 1° Le mot *béatitude* désigne, dans le texte objecté, la perfection naturelle qu'avoient les anges dans l'état d'innocence.

2° La créature corporelle n'a pas eu, tout en naissant à l'existence, la perfection qu'elle acquiert par son opération; ainsi la germination des plantes ne s'est point accomplie, comme le remarque saint Augustin, dès le commencement de l'œuvre divine; car la terre ne reçut tout d'abord

voient être dépouillés de leur intelligence; les autres disent non, parce que le bonheur est pour jamais banni de leur cœur.

Il nous semble que ces deux sentiments, loin de se repousser et de se combattre, se concilient comme d'eux-mêmes et se donnent la main. Sans doute les anges déchus connoissent Dieu, mais ils le connoissent pour leur supplice; sans doute ils comprennent sa bonté sans bornes, son ineffable sainteté, ses infinies perfections; mais cela même leur fait comprendre, avec le bien qu'ils ont perdu, leur noire ingratitude, leur profonde dégradation, leur abjecte scélératesse. Voir intelligiblement Dieu et le détester, le beau suprême et s'en séparer, le bien par excellence et le combattre : quelle guerre intestine dans un cœur, quels douloureux déchirements! Ne refusez point aux mauvais anges les prérogatives de leur nature : tout ce qu'ils ont de perfection, d'être, de bien, de bonheur même, tout s'est changé en honte pour les couvrir d'opprobe, en bourreau pour les torturer. « Dieu n'a besoin ni de foudre, ni de la force d'un bras indomptable, pour attérer ces rebelles; il n'a qu'à se retirer de ceux qui se retirent de lui, et qu'à livrer à eux-mêmes ceux qui se cherchent eux-mêmes. Maudit esprit laissé à toi-même, il n'en a pas fallu davantage pour te perdre. Esprits rebelles qui l'avez suivi, Dieu, sans vous ôter votre intelligence sublime, vous l'a tournée en supplice; vous avez été les ouvriers de votre malheur; et dès que vous vous êtes aimés vous-mêmes plus que Dieu, tout en vous s'est changé en mal. Au lieu de votre sublimité naturelle, vous n'avez plus eu qu'orgueil et ostentation; les lumières de votre intelligence se sont tournées en finesses et en artifices malins : l'homme que Dieu avoit mis au-dessus de vous est devenu l'objet de votre envie; et denués de la charité qui devoit faire votre perfection, vous êtes réduits à la basse et malicieuse occupation d'être premièrement nos séducteurs, et ensuite les bourreaux de ceux que vous avez séduits. Ministres injustes de la justice de Dieu, vous l'éprouvez les premiers; vous augmentez vos tourments en leur faisant éprouver vos rigueurs jalouses; votre tyrannie fait votre gloire, et vous n'êtes capables que de ce plaisir noir et malin, si on le peut appeler ainsi, que donnent un orgueil aveugle et une basse envie. Vous êtes ces esprits privés d'amour, qui ne vous nourrissez plus que du venin de la jalousie et de la haine. Vous vous êtes retirés de Dieu, et il s'est retiré : c'est là votre grand supplice et sa grande et admirable justice. Mais il a pourtant fait plus encore : il a tonné, il a frappé. Vous gémissez sous les coups incessamment redoublés de sa main invincible et infatigable. Par ses ordres souverains, la créature corporelle, qui vous étoit soumise naturellement, vous domine et vous punit; le feu vous tourmente; sa fumée, pour ainsi parler, vous étouffe; d'épaisses ténèbres vous tiennent captifs dans des prisons éternelles. » (Bossuet, *Elévations.*)

---

tem naturæ excedit, angeli non statim in principio suæ creationis habuerunt; quia hæc beatitudo non est aliquid naturæ, sed naturæ finis, et ideo non statim eam à principio debuerunt habere.

Ad primum ergo dicendum, quòd beatitudo ibi accipitur pro illa perfectione naturali, quam angelus habuit in statu innocentiæ.

Ad secundum dicendum, quòd creatura corporalis statim in principio suæ creationis habere non potuit perfectionem, ad quam per suam operationem perducitur : unde secundùm Augustinum germinatio plantarum ex terra non statim fuit in primis operibus, in quibus virtus sola germinativa plantarum data est terræ (1). Et similiter creatura angelica in principio suæ

(1) Colligitur ex lib. V, *Super Gen. ad lit.*, cap. 4.

que la vertu germinatrice (1). Nous devons en dire autant de la créature angélique : bien qu'elle ait eu dès le principe la perfection de sa nature, elle reçut plus tard la perfection à laquelle elle devoit arriver par son opération.

3° L'ange connoît le Verbe par deux moyens : d'abord par la lumière naturelle, à l'aide de la similitude qui le représente dans son intelligence; puis par la lumière de gloire, qui lui découvre l'essence infinie. Il connoît aussi par ces deux moyens les choses dans le Verbe : il les connoît imparfaitement par la lumière naturelle, et parfaitement par la lumière de gloire. Eh bien, cette première connoissance des choses dans le Verbe, l'ange l'a eue dès le premier moment de son existence; mais il n'a eu la seconde que lorsqu'il a été rendu bienheureux par son attachement au bien suprême. La dernière s'appelle proprement *la connoissance matutinale.*

ARTICLE II.

Les anges ont-ils eu besoin de la grace pour se convertir à Dieu?

Il paroît que les anges n'ont pas eu besoin de la grace pour se convertir à Dieu. 1° Nous n'avons pas besoin de la grace dans les choses que nous pouvons naturellement. Or les anges ont pu naturellement se convertir à Dieu, puisqu'ils l'aiment de cette manière, comme nous l'avons prouvé. Donc les anges n'ont pas eu besoin de la grace pour se convertir à Dieu (2).

(1) *Gen.*, I, 1 : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. » Et le troisième jour, Dieu dit, *ibid.*, 11 et 12 : « Que la terre produise par germination de l'herbe verte qui porte de la graine, et des arbres fruitiers qui portent du fruit... Et la terre produisit de l'herbe verte qui portoit de la graine selon son espèce, et des arbres fruitiers qui renfermoient leur semence en eux-mêmes, chacun selon son espèce. »

(2) Comme nous le verrons bientôt, la conversion est l'acte par lequel la volonté se tourne vers Dieu. Et comme ce mouvement peut s'opérer de trois manières, on distingue trois sortes de conversions. La première prépare la créature intellectuelle, par la grace prévenante, à

---

creationis habuit perfectionem suæ naturæ, non autem perfectionem ad quam per suam operationem pervenire debebat.

Ad tertium dicendum, quòd angelus duplicem habet Verbi cognitionem : unam naturalem, et aliam gloriæ; naturalem quidem, qua cognoscit Verbum per ejus similitudinem in sua natura relucentem; cognitionem verò gloriæ, qua cognoscit Verbum per suam essentiam. Et utrâque cognoscit angelus res in Verbo; sed naturali quidem cognitione, imperfectè; cognitione verò gloriæ, perfectè. Prima ergo cognitio rerum in Verbo adfuit angelo à principio suæ creationis; secunda verò non, sed quando facti sunt beati per conversionem ad bonum. Et hæc propriè dicitur *cognitio matutina.*

ARTICULUS II.

Utrùm angelus indiguerit gratia ad hoc quòd converteretur in Deum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd angelus non indiguerit gratiâ ad hoc quòd converteretur in Deum. Ad ea enim quæ naturaliter possumus, gratiâ non indigemus. Sed naturaliter angelus convertitur in Deum, quia naturaliter Deum diligit, ut ex suprà dictis patet (2). Ergo angelus non indiguit gratiâ ad hoc ut converteretur in Deum.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 5, qu. 2, art. 1, et dist. 28, art. 4; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 72; ut et 1, 4, qu. 109, art. 6.

(2) Nimirum qu. 60, art. 5, ubi non tantùm diligere naturaliter Deum, sed eum quoque diligere plusquam seipsum, ostensum est.

2° On n'a besoin du secours de la grace que pour les choses difficiles. Or ce n'étoit pas une chose difficile aux anges que de se tourner vers Dieu, puisqu'ils ne renfermoient rien qui pût contrarier ce mouvement. Donc les anges n'ont pas eu besoin du secours de la grace pour se tourner vers Dieu.

3° Se tourner vers Dieu, c'est se préparer à la grace; d'où le Seigneur dit, *Zach.*, I, 3 : « Tournez-vous vers moi,... et je me tournerai vers vous (1). » Mais nous n'avons pas besoin de la grace pour nous préparer à la grace; car, autrement, nous devrions parcourir une série de causes et d'effets sans fin. Donc les anges n'ont pas eu besoin de la grace pour se tourner vers Dieu.

Mais les anges sont parvenus à la béatitude surnaturelle en se tournant vers Dieu. Si donc ils avoient pu se tourner vers Dieu sans la grace, ils n'en auroient pas eu besoin pour arriver à la vie éternelle : ce qui est contraire à cette parole de l'Apôtre, *Rom.*, VI, 23 : « La grace de Dieu est la vie éternelle dans le Christ Jésus notre Seigneur (2). »

recevoir la justice; la deuxième lui mérite, par la grace justifiante, la béatitude suprême; enfin la troisième lui donne, par la grace consommée, la vie éternelle. Eh bien, l'ange peut-il de lui-même, par ses propres forces, se préparer à la justice, mériter le bonheur suprême et parvenir à la vie éternelle; ou bien a-t-il besoin, pour produire ces effets, de la grace prévenante, de la grace justifiante et de la grace consommée? Voilà la question.

(1) Voici comment l'interprète infaillible de la parole divine commente ce passage, *Conc. Trident.*, VI, 5 : « Le saint concile déclare que la justification, dans les adultes, commence par la grace prévenante de Dieu, c'est-à-dire par l'appel qu'il adresse à l'homme avant tout mérite. Ceux qui étoient détournés de Dieu par le péché sont excités par la grace à se tourner vers leur auteur, et préparés à la justification par le libre assentiment et par la coopération à cette même grace. Ainsi, d'une part, Dieu touche le cœur de l'homme par l'illumination du Saint-Esprit; d'une autre part, l'homme agit en recevant cette inspiration supérieure : car il est en son pouvoir de la rejeter, bien qu'il ne puisse parvenir à la justice sans la grace, par sa seule volonté. Quand les saintes lettres disent : « Tournez-vous vers moi, et je me tournerai vers vous, » elles nous apprennent notre liberté; et quand nous répondons : « Tournez-nous vers vous, Seigneur, et nous serons convertis, » nous confessons que la grace nous prévient. » L'article de notre saint auteur semble être le commentaire philosophique de ces paroles.

(2) Saint Augustin dit sur ce texte, *Enchir.*, CVI : « L'homme n'est pas délivré par lui-même, mais par la grace de Dieu. » Le Seigneur prépare sa volonté, comme on le voit dans les *Proverbes*, VIII, à recevoir les dons célestes qui lui font obtenir le don suprême; et voilà pourquoi l'apôtre donne le nom de *grace* à la vie éternelle; car la grace ne seroit plus grace, si elle n'étoit pas donnée gratuitement. Les mérites de l'homme sont des dons; et quand Dieu lui donne le bonheur suprême, il récompense ses dons par un don plus grand encore. » L'illustre docteur applique ces principes aux anges dans un autre ouvrage; il écrit, *De Civit.*

---

2. Præterea, ad ea tantùm videmur indigere auxilio quæ sunt difficilia. Sed converti ad Deum non erat difficile angelo, cùm nihil esset in eo quod huic conversioni repugnaret. Ergo angelus non indiguit auxilio gratiæ ad hoc quòd converteretur in Deum.

3. Præterea, converti ad Deum est se ad gratiam præparare; unde *Zachar.*, I, dicitur : « Convertimini ad me, et ego convertar ad vos. » Sed nos non indigemus gratiâ ad hoc quòd nos ad gratiam præparemus, quia sic esset abire in infinitum. Ergo non indiguit gratiâ angelus ad hoc quòd converteretur in Deum.

Sed contra : per conversionem ad Deum angelus pervenit ad beatitudinem. Si igitur non indiguisset gratiâ ad hoc quòd converteretur in Deum, sequeretur quòd non indigeret gratiâ ad habendam vitam æternam : quod est contra illud Apostoli, *Rom.*, VI : « Gratia Dei, vita æterna. »

(Conclusion. — Les anges n'ont pu se convertir à Dieu sans le secours de la grace.)

Il faut dire ceci :les anges ont eu besoin de la grace pour se convertir et s'attacher à Dieu comme à l'objet de leur béatitude. Le mouvement ou l'inclination naturelle de la volonté forme, ainsi que nous l'avons vu plus haut, le principe de toutes nos volitions. Or l'inclination naturelle de la volonté trouve son objet dans le domaine de la nature. Lors donc qu'une chose s'élève au-dessus de cette sphère, la volonté ne peut s'y porter sans le secours d'un principe surnaturel : ainsi le feu tend naturellement à communiquer la chaleur, à produire l'ignition; mais comme la formation des chairs dans l'animal dépasse les forces de sa nature, il n'incline point à cet acte, à moins qu'il ne soit mû comme un instrument par l'ame nutritive (1). Eh bien, nous l'avons montré précédemment, l'acte qui constitue la béatitude suprême, la vision de l'essence adorable est au-dessus de la nature de toute intelligence créée : la créa-

Dei, XII, 9 : « Nous devons dire à la louange du Créateur, non-seulement des ames saintes sur la terre, mais encore des saints anges dans le ciel : « L'amour de Dieu a été répandu dans leur cœur par l'Esprit saint, qui leur a été donné. » Nous avons rapporté tout ce passage plus haut, *quæst.* LX, art. 5, p. 582.

(1) Qu'on ne s'étonne pas de ces paroles : elles expriment en deux mots toute l'économie de la vie animale.

Après avoir subi une première élaboration dans l'estomac sous l'influence du suc gastrique, les aliments traversent les intestins, où ils se mêlent avec la bile. Pendant ce trajet, ils se divisent en deux portions : l'une, appelée *excrémentielle*, est rejetée hors du corps; l'autre, nommée *chyle*, est graduellement absorbée par les vaisseaux lymphatiques qui se réunissent en forme de canal, et va se verser dans la veine sousclavière gauche. Mêlé dès-lors au sang veineux, le chyle arrive, par la portion droite du cœur, dans les vésicules pulmonaires, où il se trouve en contact avec l'air atmosphérique introduit par l'inspiration. En s'unissant à cette substance, l'air se décompose : l'azote est mise en liberté; une partie de l'oxigène forme de l'acide et de l'oxide de carbone, et l'autre fait passer le sang veineux ou noir à l'état de sang artériel ou rouge. L'acide et l'oxide de carbone sont rejetés, de même que l'azote, par l'expiration ; mais le sang artériel va porter partout la chaleur, le mouvement et la vie, nourrissant les organes, compensant les déperditions, réparant les avaries, formant les liquides, les vaisseaux, le tissu cellulaire.

Ainsi le sang prend ses principes dans les aliments, et les fait élaborer par l'air atmosphérique. Mais la combinaison de l'oxigène avec le sang veineux forme une véritable combustion, qui porte cette chaleur bienfaisante par tout le corps. Le calorique donc élabore le sang, puis le sang produit les chairs. Dans le moyen-âge, on ne connoissoit ni la circulation du sang, ni les fonctions de l'air dans la respiration : comment donc saint Thomas a-t-il pu découvrir que le feu produit les chairs sous la direction de l'ame nutritive? Plus on étudie ce puissant génie, plus il étonne.

(Conclusio. — Non potuit angelus in Deum converti nisi divinæ gratiæ auxilio.)

Respondeo dicendum, quòd angeli indiguerunt gratiâ ad hoc quòd converterentur in Deum, prout est objectum beatitudinis. Sicut enim superiùs dictum est (qu. 60, art. 2), naturalis motus voluntatis est principium omnium eorum quæ volumus. Naturalis autem inclinatio voluntatis est ad id quod est conveniens secundùm naturam; et ideo, si aliquid sit supra naturam, voluntas in id ferri non potest, nisi ab aliquo alio supernaturali principio adjuta : sicut patet quòd ignis habet naturalem inclinationem ad calefaciendum et ad generandum ignem; sed generare carnem est supra naturalem virtutem ignis, unde ignis ad hoc nullam inclinationem habet, nisi secundùm quòd movetur ut instrumentum ab anima nutritiva. Ostensum est autem suprà, cùm (qu. 12) de Dei cognitione ageretur, quòd videre Deum per essentiam (in quo ul-

ture intellectuelle ne peut donc éprouver aucun mouvement de la volonté vers cette béatitude sans l'impulsion d'un agent surnaturel, et voilà ce que nous appelons *le secours de la grace.* Nous devons donc dire que l'ange ne peut, sans le secours de la grace, tourner sa volonté vers sa dernière béatitude.

Je réponds aux arguments : 1° L'ange aime naturellement Dieu comme le principe de son existence naturelle ; mais nous disons ici qu'il ne peut de lui-même, sans la grace, s'attacher à Dieu comme au principe de sa béatitude surnaturelle, qui consiste dans la vision de l'essence adorable.

2° Le mot *difficile* qualifie les effets qui dépassent le pouvoir agissant, et nous voyons ce cas se produire de deux manières. D'abord une chose peut dépasser le pouvoir dans l'ordre naturel de l'agent : alors quand on peut y parvenir à l'aide d'un secours étranger, l'objet retient le nom de *difficile;* mais on l'appelle *impossible* quand on ne peut l'atteindre par aucun moyen : ainsi l'on dit qu'il est impossible à l'homme de voler. Ensuite une chose peut dépasser le pouvoir, non plus dans l'ordre naturel de l'agent, mais à cause des obstacles qui entravent son action ; ainsi l'ascension n'est pas contre l'ordre naturel du pouvoir dans l'ame motrice, car l'ame a naturellement la faculté d'imprimer le mouvement dans toutes les directions; mais l'acte dont il s'agit la contraint de surmonter les obstacles que lui offre la pesanteur du corps, et voilà pourquoi l'on dit qu'il est difficile à l'homme de monter. Tout le monde peut appliquer ces principes à notre question. Se tourner vers la béatitude suprême, c'est une chose difficile à l'homme, et parce qu'elle est au-dessus de sa nature, et parce qu'il y trouve des empêchements dans la corruption du corps et dans l'infection du péché; mais ce mouvement n'est difficile à l'ange que parce qu'il est au-dessus de sa nature.

3° Comme la conversion n'est autre chose que le mouvement de la vo-

---

tima beatitudo rationalis creaturæ consistit), est supra naturam cujuslibet intellectùs creati; unde nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota à supernaturali agente; et hoc dicimus auxilium gratiæ. Et ideo dicendum est quòd angelus in illam beatitudinem voluntate converti non potuit, nisi per auxilium gratiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd angelus naturaliter diligit Deum, in quantum est principium naturalis *esse;* hic autem loquimur de conversione ad Deum, in quantum est beatificans per suæ essentiæ visionem.

Ad secundum dicendum, quòd *difficile* est quod transcendit potentiam. Sed hoc contingit esse dupliciter : uno modo, quia transcendit potentiam secundùm suum naturalem ordinem : et tunc si ad hoc possit pervenire aliquo auxilio, dicitur difficile; si autem nullo modo, dicitur impossibile : sicut impossibile est hominem volare. Alio modo transcendit aliquid potentiam, non secundùm ordinem naturalem potentiæ, sed propter aliquod impedimentum potentiæ adjunctum : sicut ascendere non est contra naturalem ordinem potentiæ animæ motivæ; quia anima, quantum est de se, nata est movere in quamlibet partem, sed impeditur ab hac operatione propter corporis gravitatem, unde difficile est homini ascendere. Converti autem ad beatitudinem ultimam, homini quidem est difficile, et quia est supra naturam et quia habet impedimentum ex corruptione corporis et infectione peccati; sed angelo est difficile propter hoc solùm quòd est supernaturale.

Ad tertium dicendum, quòd quilibet motus voluntatis in Deum potest dici conversio in

lonté vers Dieu, on en distingue trois. La première renferme la charité parfaite, qui existe dans la créature jouissant de Dieu : elle est produite par la grace consommée. La seconde est celle qui donne droit à la béatitude : elle a sa cause dans la grace habituelle, qui est le principe du mérite. Enfin la troisième prépare à recevoir la justice : elle n'exige pas la grace habituelle, mais l'action de Dieu qui tourne l'ame vers lui, comme le dit Jérémie, *Lament.*, V, 21 : « Convertissez-nous à vous, Seigneur, et nous serons convertis. » On voit que nous n'admettons pas une série sans fin de causes et d'effets, que nous ne remontons pas de grace en grace indéfiniment.

ARTICLE III.

Les anges ont-ils été créés dans la grace?

Il paroît que les anges n'ont pas été créés dans la grace. 1° Saint Augustin dit, *Super Gen. ad lit.*, II, 8 : « La nature angélique a été d'abord informe et nommée *ciel*; puis elle a été formée et désignée sous le nom de *lumière* (1). » Or cette formation s'accomplit par la grace. Donc les anges n'ont pas été créés dans la grace.

(1) Il est écrit, *Gen.*, I, 1 : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. » D'après saint Augustin, ce texte raconte la création des êtres spirituels sous le mot *ciel*, et la création des êtres corporels sous le nom de *terre*. Qu'on remarque les termes : nous disons la *création*, mais non la *formation* des êtres. En sortant des mains de Dieu les anges portoient bien dans leur substance la faculté de connoître et d'aimer; mais ni la vérité surnaturelle n'éclairoit leur intelligence, ni le divin amour n'embrasoit leur cœur; ils étoient créés dans la nature, mais ils n'étoient pas formés dans la grace. Il en faut dire autant, sous un autre rapport, des choses corporelles. Après le premier ouvrage du Créateur, la terre étoit informe, nue, dépouillée, sans ornement; ni la présence des animaux, ni la verdure des arbres, ni l'émail des fleurs ne paroient sa surface; seulement l'auteur de la vie lui avoit donné la fécondité en déposant dans son sein les germes, les raisons séminales de nouveaux êtres.

Et Dieu dit, *Gen.*, I, 3 : « Que la lumière soit faite. » Et la lumière fut faite dans les anges; et les plus vives clartés firent briller la vérité céleste dans leur intelligence, et brûler le divin amour dans leur cœur; dès lors ils furent formés à la grace. Et Dieu dit encore, *ibid.*, 11 et 22 : « Que la terre produise l'herbe verte, les arbres fruitiers et les animaux domestiques. » Et les germes fermentèrent au sein de la nature, et la vie parut sur notre globe, et la terre fut formée, c'est-à-dire ornée, parée, embellie.

Voilà comment les anges ont été créés dans la nature sous le nom de *ciel*, et formés dans la

---

ipsum. Et ideo triplex est conversio in Deum. Una quidem per dilectionem perfectam, quæ est creaturæ jam Deo fruentis, et ad hanc conversionem requiritur gratia consummata; alia conversio est, quæ est meritum beatitudinis, et ad hanc requiritur habitualis gratia, quæ est merendi principium; tertia conversio est per quam aliquis præparat se ad gratiam habendam, et ad hanc non exigitur aliqua habitualis gratia, sed operatio Dei ad se animam convertentis, secundùm illud *Thren.*, ult. : « Converte nos, Domine, ad te, et convertemur. » Unde patet quòd non est procedere in infinitum.

ARTICULUS III.

Utrùm angeli sint creati in gratia.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd angeli non sint creati in gratia. Dicit enim Augustinus, II. *Super Gen. ad lit.*, quòd « angelica natura primò erat informiter creata, et *cœlum* dicta; postmodum verò formata est, et *lux* appellata. » Sed hæc formatio est per gratiam. Ergo non sunt creati in gratia.

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 5, art. 1; et II, *Sent.*, dist. 4, art. 7, et dist. 5, qu. 2, art. 2; et *Quodl.*, IX, qu. 4, art. 2.

2° La grace incline la créature raisonnable vers Dieu. Si donc les anges avoient été créés dans la grace, aucun ne se seroit détourné de son divin Auteur.

3° La grace est l'intermédiaire entre la nature et la gloire. Or l'ange n'a pas obtenu la béatitude dans sa création. Donc il n'a pas été créé dans l'état de grace, mais dans celui de nature pure; puis il a obtenu la grace plus tard, puis enfin la béatitude.

Mais saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, XII, 9 : « Qui a fait la bonne volonté dans les anges, sinon celui qui les a créés avec cette volonté pure, avec ce chaste amour qui les attache à lui, constituant leur nature tout ensemble et leur donnant la grace (1).

grace sous la dénomination de *lumière;* voilà comment la terre a reçu sa forme, pour ainsi dire son vêtement des êtres sortis des raisons séminales. Mais, il importe infiniment de le remarquer, la création et la formation des substances se sont accomplies simultanément; le progrès que nous avons supposé dans l'œuvre divine, les évolutions graduelles que nous avons signalées, tout cela dénote bien succession dans l'ordre de la nature, mais non dans l'ordre du temps; les six jours décrits dans la Genèse désignent, figurément, la connoissance des anges. Disons donc que les esprits célestes ont reçu tout à la fois la nature et la grace, de même que les corps terrestres ont été créés et formés dans le même temps. On a lu, dans les questions précédentes, la plupart des passages où saint Augustin développe cette doctrine. On peut consulter aussi *Conf.*, XII, 7 et suiv.

(1) L'Ecriture sainte peint avec de si brillantes couleurs l'ange sortant des mains de Dieu; elle élève si haut sa perfection, ses priviléges, sa gloire, qu'on ne sauroit lui refuser le seul vrai bien, la grace. Le prophète adresse cette parole à l'ange qui est devenu la plus dégradée des créatures, *Is.*, XIV, 12 : « Comment es-tu tombé du ciel, Lucifer, toi qui paroissois si brillant au point du jour? » Et encore, *Ezech.*, XXVIII, 12 et suiv. : « Tu étois le sceau de la ressemblance divine, tu étois plein de sagesse et parfait en beauté. Tu as été dans les délices du paradis de Dieu; ton vêtement étoit enrichi de toute sorte de pierres précieuses; la sardoine, la topaze, le jaspe,... l'émeraude et l'or ont été employés pour relever ta beauté, et les instruments de musique les plus excellents ont été préparés pour le jour où tu as été créé. Tu étois un chérubin qui étend ses ailes et protége; je t'ai établi sur la montagne sainte de Dieu, et tu as marché au milieu des pierres étincelantes. Tu étois parfait dans tes voies au jour de la création, jusqu'à ce que l'iniquité a été trouvée en toi. » Ces paroles ont fait la plus vive impression sur l'esprit des Pères; aussi nous disent-ils d'une voix commune que les anges ont reçu la grace dans leur création : saint Jérôme, *in* III. *Oseæ;* saint Grégoire, *Moral.*, V, 27; saint Jean Damascène, *De fide orthod.*, II, 3 et 4; puis saint Augustin, que nous citons si souvent.

Il reste prouvé, ce nous semble, que les anges ont eu la grace dès les premiers moments de leur existence. Mais quand l'ont-ils reçue? Cette question divise les docteurs : ils l'ont reçue, d'après les uns, dans leur création même; selon les autres, immédiatement après leur création; selon quelques autres encore, après la gloire. Les deux premières opinions se produisirent, au concile de Trente, relativement à l'homme. La sainte assemblée avoit ainsi rédigé le décret sur le péché originel, *Sess.* V : « Si quelqu'un ne confesse pas que le premier homme, en violant le commandement de Dieu, perdit aussitôt la sainteté et la justice dans laquelle il

---

2. Præterea, gratia inclinat creaturam rationalem in Deum. Si igitur angelus in gratia creatus fuisset, nullus angelus fuisset à Deo aversus.

3. Præterea, gratia medium est inter naturam et gloriam. Sed angeli non fuerunt beati in sua creatione. Ergo videtur quòd nec etiam creati sunt in gratia, sed primò in natura tantùm; postea autem adepti sunt gratiam, et ultimò facti sunt beati.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, XII. *De Civit. Dei* (cap. 9) : « Bonam voluntatem quis fecit in angelis, nisi ille qui eos cum sua voluntate, id est, cum amore casto, quo illi adhærent, creavit, simul in eis condens naturam et largiens gratiam. »

(CONCLUSION. — Ils est plus probable que les anges ont été créés dans l'état de grace que dans l'état de nature pure.)

Il y a controverse sur le point qui nous occupe : les uns pensent que les anges ont été créés dans l'état de pure nature, les autres disent qu'ils ont été produits à l'existence dans l'état de grace; le sentiment le plus probable et le plus conforme à l'enseignement des saints docteurs, c'est qu'ils sont sortis des mains de leur Auteur avec la grace sanctifiante. Tout ce que l'œuvre de la providence divine va réalisant successivement à travers les siècles, Dieu créateur l'a produit dès l'origine par les raisons séminales dans l'intime constitution des choses, de même qu'il a produit selon saint Augustin les plantes, les arbres et les animaux. Or ce que les raisons séminales sont aux effets naturels, la grace sanctifiante l'est à la béatitude suprême, et voilà pourquoi le disciple bien-aimé l'appelle la *semence de Dieu* (1). Comme donc les choses corporelles ont reçu dans leur création les raisons séminales de tous leurs effets naturels, ainsi les anges ont reçu primitivement la grace de la main de leur créateur.

Je réponds aux arguments : 1° L'informité que saint Augustin signale dans les anges peut s'entendre, ou relativement à la formation dans la gloire, ou relativement à la formation dans la grace. Or, dans la première hypothèse, l'informité précède la formation temporellement; dans la seconde, elle ne la précède pas dans l'ordre du temps, mais dans l'ordre de la nature, comme l'évêque d'Hippone le dit de la formation des choses temporelles.

avoit été créé (*conditus*)..., qu'il soit anathème. » Mais Pacecus fit observer, comme le rapporte Pallavicin, que les théologiens disputent sur la question de savoir si l'homme a reçu la justice et la sainteté dans sa création même, ou tout de suite après; et le concile remplaça le mot *créé* par celui de *constitué* (*constitutus*), disant : « Si quelqu'un ne confesse pas que le premier homme.... perdit la sainteté et la justice dans laquelle il avoit été constitué, etc. » On peut donc adopter l'un ou l'autre des deux premiers sentiments que nous exposions tout-à-l'heure ; mais on verra, dans le prochain article, que le troisième renferme de graves difficultés.

(1) *Jean*, III, 9 : « Quiconque est né de Dieu ne fait point le péché, parce que sa semence demeure en lui ; et il ne peut pécher, parce qu'il est né de Dieu. »

(CONCLUSIO. — Probabilius est angelos in gratia fuisse creatos quàm sine gratia.)

Respondeo dicendum, quòd quamvis super hoc sint diversæ opiniones, quibusdam dicentibus quòd creati sunt angeli in naturalibus tantùm, aliis verò quòd sunt creati in gratia; hoc tamen probabilius videtur tenendum et magis dictis Sanctorum consonum est, quòd fuerunt creati in gratia gratum faciente. Sic enim videmus quòd omnia quæ processu temporis per opus divinæ providentiæ creata à Deo operante sunt producta, in prima rerum conditione producta sunt secundùm quasdam seminales rationes; ut Augustinus dicit, *Super Gen. ad lit.*, sicut arbores et animalia, et alia hujusmodi. Manifestum est autem quòd gratia gratum faciens hoc modo comparatur ad beatitudinem, sicut ratio seminalis in natura ad effectum naturalem; unde I. *Joan.*, III, gratia *semen Dei* nominatur. Sicut igitur secundùm opinionem Augustini ponitur quòd statim in prima creatione corporalis creaturæ, inditæ sunt ei seminales rationes omnium naturalium effectuum, ita statim à principio sunt angeli creati in gratia.

Ad primum ergo dicendum, quòd informitas illa angeli potest intelligi vel per comparationem ad formationem gloriæ, et sic præcessit tempore informitas formationem; vel per comparationem ad formationem gratiæ, et sic non præcessit ordine temporis, sed ordine naturæ, sicut etiam de formatione corporali Augustinus ponit.

2° La forme incline le sujet selon le mode de sa nature. Or tel est le mode de la nature raisonnable, qu'elle se porte librement vers l'objet de sa volonté. L'inclination de la grace n'impose donc pas la nécessité; mais celui qui reçoit le don divin peut n'en pas faire usage et tomber dans le mal.

3° Bien que la grace soit l'intermédiaire entre la nature et la gloire, cependant la gloire ne devoit pas se joindre à la nature dès le moment de la création, parce qu'elle est la fin des œuvres que produit la nature même avec le secours de la grace. Au contraire, la grace n'est pas la fin des bonnes œuvres (puisqu'elle n'en vient pas), mais elle en est le principe : il étoit donc convenable qu'elle fût donnée dès le commencement avec la nature.

ARTICLE IV.

Les anges ont-ils mérité leur béatitude?

Il paroît que les anges n'ont pas mérité leur béatitude. 1° Le mérite a sa source dans la difficulté de l'œuvre. Or les anges n'éprouvèrent aucune difficulté à faire le bien. Donc leur bonne œuvre ne fut pas méritoire.

2° On ne mérite point par les œuvres naturelles. Or il étoit naturel aux anges de se convertir et de s'attacher à Dieu. Donc ils n'ont pas mérité leur béatitude.

3° Si les anges avoient mérité leur béatitude, ils l'auroient méritée avant de l'avoir obtenue ou après. Or ils ne l'ont pas méritée avant; car, selon quelques docteurs, ils n'avoient point la grace, sans laquelle tout mérite est impossible : ensuite ils ne l'ont pas méritée après; car, autrement, ils continueroient de mériter à travers les siècles, l'ange inférieur

---

Ad secundum dicendum, quòd omnis forma inclinat suum subjectum secundùm modum naturæ ejus. Modus autem naturalis intellectualis naturæ est ut liberè feratur in ea quæ vult; et ideo inclinatio gratiæ non imponit necessitatem, sed habens gratiam potest eâ non uti et peccare.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis gratia sit medium inter naturam et gloriam, ordine naturæ, tamen ordine temporis in natura creata non debuit simul esse gloria cum natura, quia est finis operationis ipsius naturæ per gratiam adjutæ. Gratia autem non se habet ut finis operationis (quia non est ex operibus), sed ut principium benè operandi; et ideo statim cum natura gratiam dare conveniens fuit.

ARTICULUS IV.

Utrùm angelus beatus suam beatitudinem meruerit.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd angelus beatus suam beatitudinem non meruerit. Meritum enim est ex difficultate actûs meritorii. Sed nullam difficultatem angelus habuit ad bene operandum. Ergo bona operatio non fuit ei meritoria.

2. Præterea, « naturalibus non meremur; » sed naturale fuit angelo quòd converteretur ad Deum. Ergo per hoc non meruit beatitudinem.

3. Præterea, si angelus beatus beatitudinem suam meruit, aut ergo antequam eam haberet, aut post. Sed non ante, quia (ut multis videtur) ante non habuit gratiam, sine qua nullum es-

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 5, qu. 2, art. 2; et *Quodl.*, IX, qu. 4, art. 3.

pourroit dès-lors atteindre le rang d'un ange supérieur et les divers degrés de la gloire ne seroient point fixés d'une manière permanente. Donc les anges n'ont pas mérité leur béatitude.

Mais l'*Apocalypse*, XXI, 17, nous apprend que, dans la céleste Jérusalem, « la mesure de l'homme est celle de l'ange (1). » Or l'homme ne peut parvenir à la béatitude que par le mérite : donc l'ange non plus.

(Conclusion. — Comme Dieu seul est naturellement heureux, les anges devoient recevoir la grace dès l'origine, pour mériter la béatitude surnaturelle.)

Il faut dire ceci : la béatitude parfaite est naturelle à Dieu, car être pour lui c'est être heureux ; mais elle n'est pas naturelle à la créature, elle forme sa fin dernière. Or tout être parvient à sa fin dernière par l'action. Et l'action qui mène à ce terme peut avoir un double caractère, elle peut être cause efficiente ou cause méritoire : elle est cause efficiente, quand la fin n'est point au-dessus de la vertu qui agit pour l'atteindre, et c'est ainsi que le remède procure la santé par son efficace; elle est cause méritoire, quand la fin dépasse la vertu qui la poursuit, et dans ce cas la fin est donnée comme don par un autre. Eh bien, la béatitude dernière dépasse, comme nous l'avons prouvé dans une question précédente, et la nature angélique et la nature humaine; nous devons donc conclure que les anges, aussi bien que l'homme, ont mérité leur béatitude.

Et les théologiens qui admettent que les esprits célestes ont été créés dans la grace, ou qu'ils l'ont eue d'une manière quelconque avant la gloire, peuvent expliquer sans peine leur mérite, car ils en trouvent la source dans la vertu divine; mais ceux qui prétendent qu'ils ont eu la

(1) Saint Jean, transporté dans l'esprit sur une haute montagne, vit la ville sainte, la nouvelle Jérusalem, qui descendoit du ciel parée comme l'épouse conduite à l'époux. Et un des sept anges qui ont des coupes pleines des sept plaies dernières, tenoit une verge d'or pour prendre les dimensions de la ville. « Et il en mesura la muraille, cent quarante-quatre coudées, mesure d'homme, qui est celle de l'ange. »

---

meritum; nec etiam post, quia sic etiam modò mereretur ; quod videtur esse falsum, quia sic minor angelus merendo ad superioris angeli gradum posset pertingere, et non essent stabiles distinctiones graduum gloriæ : quod est inconveniens. Non ergo angelus beatus suam beatitudinem meruit.

Sed contra, *Apoc.*, XXI, dicitur quòd mensura angeli in illa cœlesti Hierusalem est mensura hominis. Sed homo ad beatitudinem pertingere non potest, nisi per meritum : ergo neque angelus.

(Conclusio. — Cùm solus Deus sit naturaliter ab æterno beatus, oportuit angelos fuisse à Deo in gratia creatos, ut suam supernaturalem beatitudinem mererentur.)

Respondeo dicendum, quòd soli Deo beatitudo perfecta est naturalis, quia idem est ei esse et beatum esse; cujuslibet autem creaturæ esse beatum non est naturale, sed ultimus finis. Quælibet autem res ad ultimum finem per suam operationem pertingit. Quæ quidem operatio in finem ducens, vel est factiva finis, quando finis non excedit virtutem ejus quod operatur propter finem, sicut medicatio est factiva sanitatis; vel est meritoria finis, quando finis excedit virtutem operantis propter finem, unde expectatur finis ex dono alterius. Beatitudo autem ultima excedit et naturam angelicam et humanam, ut ex dictis patet (qu. 7); unde relinquitur quòd tam homo quàm angelus suam beatitudinem meruerint. Et si quidem angelus in gratia creatus fuit, sine qua nullum est meritum, absque difficultate dicere possumus quòd suam

béatitude avant la grace, rencontrent de grandes difficultés dans cette explication. Les uns disent qu'ils ont reçu la gloire sans la mériter, de même que l'homme reçoit la grace; mais la béatitude disparoît dans ce système; car elle implique l'idée de fin dernière et constitue la récompense de la vertu, comme l'enseigne le Philosophe. D'autres avancent que les anges méritent la béatitude par les œuvres qu'ils opèrent dans la gloire, en accomplissant leurs divins ministères; mais le mérite s'évanouit à son tour dans ces principes : car il dit progrès, tendance, efforts pour atteindre une fin, et qui est au terme de la carrière se repose, si bien que nul ne mérite actuellement ce qu'il possède déjà. Enfin quelques-uns soutiennent qu'ils acquièrent la félicité par leur conversion, en s'attachant à leur Auteur; acte méritoire comme procédant du libre arbitre, et tout ensemble acte béatifique comme touchant la fin dernière; mais cette explication n'est pas mieux fondée que les précédentes. Le libre arbitre ne peut produire le mérite à lui seul; il ne suffit donc pas qu'un acte dérive de la liberté pour être méritoire, il faut de plus qu'il soit informé par la grace; eh bien, le même acte ne peut réunir et la grace imparfaite, qui est le principe du mérite, et la grace parfaite, qui est le principe de la jouissance; il est donc impossible qu'on possède et qu'on mérite en même temps la possession. Il faut donc dire que les anges ont eu, avant d'être bienheureux, la grace par laquelle ils ont mérité la béatitude (1).

(1) Il y a trois choses certaines, universellement admises par les saints docteurs. D'abord tous les anges n'ont pas obtenu la béatitude surnaturelle; les démons ne l'ont jamais possédée. Qui voit l'essence divine ne peut en détourner ses regards, en séparer son cœur; il est à jamais enchaîné par les ineffables amabilités de l'infinie perfection. Et quand ces liens viendroient à se rompre, que pourroit-il désirer encore? « Je serai rassasié, dit le prophète, *Ps.*, XVI, 15, quand vous m'aurez fait apparoître votre gloire. » Eh bien, l'esprit rebelle n'a-t-il pas dit, *Is.*, XIV, 13 : « Je monterai au ciel, et j'établirai mon trône au-dessus des astres de Dieu. » Son cœur n'étoit donc pas rassasié, ni sa volonté fixée dans Dieu.

Ensuite, les anges qui ont obtenu la béatitude n'en ont point joui dès le commencement de leur existence. La félicité parfaite ne forme point l'apanage naturel de la créature, mais elle

---

beatitudinem meruerit; et similiter si quis diceret quòd qualitercunque gratiam habuerit antequam gloriam. Si verò gratiam non habuit antequam esset beatus, sic oportet dicere quòd beatitudinem absque merito habuit, sicut nos gratiam : quod tamen est contra rationem beatitudinis, quæ habet rationem finis et est præmium virtutis, ut etiam Philosophus dicit in I. *Ethic.* (art. 9). Vel oportet dicere quòd angeli merentur beatitudinem per ea quæ jam beati operantur in divinis ministeriis, ut alii dixerunt : quod tamen est contra rationem meriti; nam meritum habet rationem viæ ad finem. Ei autem qui jam est termino, non convenit moveri ad terminum, et sic nullus meretur quod jam habet. Vel oportet dicere quòd unus et idem actus conversionis in Deum in quantum est ex libero arbitrio, est meritorius; et in quantum pertingit ad finem, est fruitio beata. Sed nec hoc etiam videtur esse conveniens : quia liberum arbitrium non est sufficiens causa meriti; unde actus non potest esse meritorius secundùm quòd est ex libero arbitrio, nisi in quantum est gratiâ informatus (1); non autem simul potest informari gratiâ imperfectâ, quæ est principium merendi, et gratiâ perfectâ, quæ est principium fruendi : unde non videtur esse possibile quòd simul fruatur, et suam fruitionem mereatur. Et ideo meliùs dicendum est quòd gratiam habuit angelus, antequam esset beatus, per quam beatitudinem meruit.

(1) Ut ex professo 1, 2, qu. 114, art. 2, expenditur.

Je réponds aux arguments : 1° Il étoit difficile aux anges de produire le bien, non pas qu'ils aient trouvé dans leur être des contrariétés, des empêchements qui pussent entraver leurs facultés, mais parce que les bonnes œuvres dépassoient les forces de leur nature.

2° Les anges n'ont pas mérité la béatitude par leur conversion naturelle, mais en s'attachant à Dieu dans la charité, qui dérive de la grace.

3° La réponse au troisième argument résulte de ce que nous avons dit dans le corps de l'article.

ARTICLE V.

Les anges ont-ils obtenu la béatitude aussitôt après leur premier acte méritoire?

Il paroît que les anges n'ont pas obtenu la béatitude aussitôt après leur premier acte méritoire. 1° Il est plus difficile aux hommes de faire le bien qu'aux anges. Or les hommes n'obtiennent pas les récompenses éternelles aussitôt après le premier acte méritoire qu'ils accomplissent. Donc les anges ne les ont pas non plus obtenues dans un si court délai.

constitue sa fin dernière; elle est la récompense de ses efforts, le prix de ses vertus, la palme attachée au terme de la carrière : « Celui-là seul est couronné, dit saint Paul, II. *Timoth.*, II, 5, qui a légitimement combattu. »

Enfin les anges ont mérité la beatitude dont ils jouissent. Rien ne touche profondément l'être raisonnable que ce qu'il s'est assimilé par son action, que ce qu'il a rendu comme une partie de lui-même : si les esprits célestes n'avoient connu, aimé leur divin Auteur spontanément, librement; s'ils ne s'étoient, nous pouvons ainsi dire, approprié le bien suprême, ils ne trouveroient pas le bonheur dans sa possession. Voilà ce qu'enseignent tous les docteurs.

Mais comment les anges ont-ils mérité la béatitude? Ici commence quelque divergence d'opinion. Comme nous l'avons vu dans l'article précédent, presque tous les théologiens croient que les anges ont reçu la grace avant la gloire; quelques-uns pensent, au contraire, qu'ils ont obtenu la gloire avant la grace. Ceux donc qui partagent la première opinion disent tout simplement, qu'ils ont mérité la gloire par le libre arbitre aidé de la grace; mais ceux qui tiennent le second sentiment se subdivisent comme en deux fractions. Au jugement des uns, par exemple selon le Maître des sentences, les esprits célestes n'ont pas mérité la béatitude avant de l'obtenir, mais ils la méritent après, dans le ciel, par les saints ministères qu'ils remplissent. Cela renverse l'ordre naturel des choses; car on travaille pour jouir, mais on ne jouit pas pour travailler. D'ailleurs les saints anges peuvent-ils, au sein de la charité parfaite, refuser les ministères qui leur sont imposés par leur souverain Maître? Et s'ils ne le peuvent pas, quel est leur mérite? Enfin, d'après Marsile et saint Bonaventure, les anges acquièrent et possèdent la béatitude par un seul et même acte de charité parfaite ; acte méritoire comme procédant du libre arbitre, puis acte béatifique comme renfermant la jouissance de Dieu. Qu'est-ce que cela, qu'une contradiction dans les termes? D'après ces principes, les anges ont la béatitude et tout ensemble ils ne l'ont pas : ils ont la béatitude, puisqu'ils en jouissent; ils ne l'ont pas, puisqu'ils méritent pour l'obtenir.

Ad primum ergo dicendum, quòd difficultas bene operandi non est in angelis ex aliqua contrarietate, vel impedimento naturalis virtutis, sed ex hoc quòd opus aliquod bonum est supra virtutem naturæ.

Ad secundum dicendum, quòd conversione naturali angelus non meruit beatitudinem, sed conversione charitatis, quæ est per gratiam.

Ad tertium patet responsio ex dictis.

ARTICULUS V.

Utrùm angelus statim post unum actum meriti beatitudinem habuerit.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd angelus non statim post unum actum meritorium beatitudinem habuerit. Difficilius enim est homini bene operari, quàm angelo. Sed homo non præmiatur statim post unum actum : ergo neque angelus.

2° Les anges ont pu sortir un acte quelconque dès le principe de leur création et dans un instant : car les corps naturels commencent à se mouvoir aussitôt qu'ils sont produits ; et si leur mouvement étoit instantané comme les opérations de l'intelligence et de la volonté, ils le consommeroient dès le premier instant de leur production. Si donc les anges avoient mérité la gloire par un seul acte de leur volonté, ils l'auroient méritée dans le premier instant de leur création ; et s'ils avoient obtenu la béatitude aussitôt après l'avoir méritée, ils auroient été bienheureux tout en sortant de la main de leur Créateur.

3° Quand deux choses sont beaucoup éloignées l'une de l'autre, il faut beaucoup d'intermédiaires pour les rapprocher. Or l'état de béatitude est beaucoup éloigné de l'état de nature, et les mérites forment les intermédiaires qui les rapprochent. Donc les anges ne pouvoient obtenir la béatitude que par beaucoup de mérites.

Mais l'ame humaine et l'ange obtiennent la béatitude de la même manière, et voilà pourquoi l'égalité avec l'ange est promise à l'homme saint. Or quand l'ame séparée du corps mérite la béatitude, elle l'obtient aussitôt, pourvu que d'autres obstacles ne s'opposent à son admission dans le ciel (1) : donc les anges ont obtenu la béatitude sitôt qu'ils l'ont

(1) Valentia, développant cette doctrine, dit à peu près ceci, *De angelis*, XIII, 2 : « Tout ce que nous ignorons sur la béatification des anges, nous devons le chercher dans ce que nous savons sur la béatification de l'homme. Or non-seulement Dieu destine l'homme et l'ange à la même béatitude, mais il leur prescrit les mêmes conditions pour l'obtenir. Qu'est-ce donc qu'il exige de l'homme ? Il exige le mérite avec la persévérance ; car l'Evangile dit, *Matth.*, X, 22 : « Qui persévérera jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé ; » car la persévérance a un mérite propre, de même qu'elle a une difficulté particulière. Dieu demande donc aussi des anges le mérite et la persévérance : le mérite qui s'acquiert par une seule action renfermant la charité ; la persévérance qui ne doit durer qu'un instant, parce que la nature angélique réclame incessamment toute la perfection qu'elle peut renfermer.

» Cela posé, je dis que les bons anges ont obtenu la béatitude aussitôt qu'ils ont eu produit un acte méritoire joint à la persévérance. Et comme ils ne reconnoissent point le temps terrestre, comme ils comptent les instants par le nombre de leurs opérations, l'œuvre du salut n'a duré pour eux qu'un instant, parce que leur mérite et leur persévérance n'ont formé qu'un seul et même acte. Les mauvais anges ont aussi mérité d'abord, mais ils n'ont point persévéré dans le bien ; et sitôt qu'ils ont eu commis le mal, leur perte a été consommée. De là deux instants dans leur carrière, l'un de mérite et l'autre de démérite, l'un de justice et l'autre d'iniquité.

» Toutefois l'épreuve des bons anges n'a pas été moins longue que celle des mauvais : Dieu

---

2. Præterea, angelus statim in principio suæ creationis et in instanti actum aliquem habere potuit, cùm etiam corpora naturalia in ipso initio suæ creationis moveri incipiant ; et si motus corporis in instanti esse posset, sicut operatio intellectûs et voluntatis, in primo instanti suæ generationis motum haberent. Si ergo angelus per unum motum suæ voluntatis beatitudinem meruit, in primo instanti suæ creationis meruit beatitudinem ; si ergo eorum beatitudo non retardatur, statim in primo instanti fuerunt beati.

3. Præterea, inter multùm distantia oportet esse multa media. Sed status beatitudinis angelorum multùm distat à statu naturæ eorum, medium autem inter utrumque est meritum. Oportuit igitur quòd per multa merita angelus ad beatitudinem perveniret.

Sed contra : anima hominis et angelus similiter ad beatitudinem ordinantur, unde sanctis promittitur æqualitas angelorum. Sed anima à corpore separata, si habeat meritum beatitudinis, statim beatitudinem consequitur, nisi aliud sit impedimentum : ergo pari ratione et angelus.

eu méritée. Mais les anges ont mérité la béatitude par le premier acte de charité, puis aucun obstacle ne s'opposoit à leur entrée dans la gloire : donc ils ont obtenu la béatitude dès leur premier acte méritoire.

(CONCLUSION. — Les anges ont obtenu la béatitude aussitôt après leur premier acte de charité.)

Il faut dire ceci : les anges ont été bienheureux dès le premier acte de charité qui leur a mérité la béatitude, et voici pourquoi. La nature est perfectionnée par la grace d'après le mode de son être, comme toutes les choses reçoivent leur perfection suivant des lois fondées sur leur essence. Or, nous l'avons montré précédemment, la nature angélique est telle, qu'elle acquiert sa perfection naturelle, non pas lentement, progressivement, mais dès les premiers instants de son existence; et comme la nature conduit les anges à leur perfection naturelle, ainsi le mérite les mène à la gloire, de sorte qu'ils ont obtenu la béatitude aussitôt qu'ils l'ont eu méritée. Eh bien, les anges peuvent, de même que l'homme, mériter la béatitude par un seul acte, car tout acte informé par la charité mérite la béatitude. Les anges ont donc été bienheureux dès leur premier acte informé par la charité.

a béatifié les premiers dans le même temps qu'il a réprouvé les seconds, il a séparé simultanément « la lumière et les ténèbres. » Mais, nous devons le répéter, comme les anges fidèles ont continué leur premier ouvrage, ils n'ont formé qu'un seul acte; les anges rebelles, au contraire, en ont posé deux, parce qu'ils ont rétracté leur première volonté, parce qu'ils ont commencé une œuvre nouvelle. »

Voilà ce que dit Valentia. Les anges transfuges ont eu la possibilité d'obtenir le bonheur éternel : donc ils ont reçu la grace avant la perversion de leur nature; donc ils ont mérité, car la nature droite fécondée par la grace porte des fruits pour le ciel. Mais ce premier mérite ne pouvoit à lui seul leur donner la couronne de gloire; ils devoient y joindre le mérite de la persévérance. Si donc ils sont tombés dans l'abîme, c'est qu'ils n'ont point persévéré dans la voie qu'ils s'étoient ouverte. Le diable, écrit saint Jean, VIII, 44, « n'est point demeuré dans la vérité. » Au commencement donc, ce lache déserteur étoit dans les rangs de Dieu, parmi ses serviteurs, au sein de la vérité : « Il y étoit, dit saint Augustin, *De civit. Dei*, XI, 15, puisqu'il n'y est pas demeuré. » L'Ecriture sainte assigne partout la même cause à la perte des esprits rebelles : Le Seigneur, selon saint Jude, I, 6, « réserva dans des liens éternels, au fond de l'abîme ténébreux, pour le jugement du grand jour, les anges qui ne conservèrent point leur principauté, mais abandonnèrent leur propre demeure. »

Sed statim in primo actu charitatis habuit meritum beatitudinis : ergo cùm in eo non esset aliquod impedimentum, statim ad beatitudinem pervenit per solum unum actum meritorium.

(CONCLUSIO. — Angelus post primum charitatis actum beatitudinem consecutus est.)

Respondeo dicendum, quòd angelus post primum actum charitatis, quo beatitudinem meruit, statim beatus fuit. Cujus ratio est, quia gratia perficit naturam secundùm modum naturæ, sicut et omnis perfectio recipitur in perfectibili secundùm modum ejus. Est autem hoc proprium naturæ angelicæ, quòd naturalem perfectionem non per discursum acquirat, sed statim per naturam habeat, sicut suprà ostensum est (1) : sicut autem ex sua natura angelus habet ordinem ad perfectionem naturalem, ita ex merito habet ordinem ad gloriam, et ita statim post meritum in angelo fuit beatitudo consecuta. Meritum autem beatitudinis non solùm in angelo, sed etiam in homine, esse potest per unicum actum, quia quolibet actu charitate informato homo beatitudinem meretur. Unde relinquitur quòd statim post unum actum charitate informatum angelus beatus fuit.

(1) Tum in hac ipsa quæst., art. 1, tum qu. 58, art. 3 et art. 4.

Je réponds aux arguments : 1° La nature de l'homme n'exige pas, comme la nature de l'ange, qu'il parvienne à sa perfection dernière dès le premier moment de son existence, et voilà pourquoi la voie du mérite est plus longue pour lui que pour l'ange.

2° Les anges sont au-dessus du temps qui mesure la durée des choses corporelles; les instants se multiplient donc pour les anges d'après la succession de leurs actes. Eh bien, l'acte qui mérite la béatitude et l'acte qui en jouit, ne peuvent s'accomplir en eux simultanément; car l'un appartient à la grace imparfaite, et l'autre à la grace consommée. Nous devons donc admettre deux instants, disant qu'ils ont mérité la béatitude dans le premier et qu'ils en jouissent dans le second.

3° Il est de la nature de l'ange qu'il obtienne aussitôt la perfection qui lui est destinée, et voilà pourquoi il ne lui faut qu'un acte méritoire pour l'obtenir. Et cet acte nous pouvons l'appeler du nom d'*intermédiaire,* parce que Dieu en a fait le moyen qui mène l'ange à la béatitude.

ARTICLE VI.

Les anges ont-ils obtenu la grace et la gloire d'après l'étendue de leurs perfections naturelles ?

Il paroît que les anges n'ont pas obtenu la grace et la gloire d'après l'étendue de leurs perfections naturelles. 1° La grace est donnée par la seule volonté de Dieu. Donc l'étendue de la grace dépend uniquement de la volonté de Dieu, et non de l'étendue des perfections naturelles (1).

(1) On ne demande pas : Dieu doit-il nécessairement, d'obligation rigoureuse, donner plus de graces aux anges plus parfaits, parce qu'ils en ont mérité davantage? car cette question, résolue d'une manière affirmative, iroit à plein bord dans le pélagianisme. Mais on demande : Dieu donne-t-il librement, gratuitement plus de graces aux anges plus parfaits, parce que cela convient à sa sagesse? développe-t-il les facultés naturelles des êtres? conduit-il les créatures vers la fin qu'il leur a prescrite? poursuit-il l'œuvre qu'il a commencée? construit-il l'édifice sur ses fondements?

Ad primum ergo dicendum, quòd homo secundùm suam naturam non statim natus est ultimam perfectionem adipisci, sicut angelus; et ideo homini longior via data est ad merendum beatitudinem quàm angelo.

Ad secundum dicendum, quòd angelus est supra tempus rerum corporalium; unde instantia diversa in his quæ ad angelos pertinent, non accipiuntur nisi secundùm successionem in ipsorum actibus. Non autem potuit simul in eis esse actus meritorius beatitudinis, et actus beatitudinis qui est in fruitione, cùm unus sit gratiæ imperfectæ, et alius gratiæ consummatæ. Unde relinquitur quòd oportet diversa instantia accipi, in quorum uno meruerit beatitudinem, et in alio fuerit beatus.

Ad tertium dicendum, quòd de natura angeli est quòd statim suam perfectionem consequatur, ad quam ordinatur; et ideo non requiritur nisi unus actus meritorius; qui ea ratione medium dici potest, quia secundùm ipsum angelus ad beatitudinem ordinatur.

ARTICULUS VI.

Utrùm angeli sint consecuti gratiam et gloriam secundùm quantitatem suorum naturalium.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd angeli non sint consecuti gratiam et gloriam secundùm quantitatem suorum naturalium. Gratia enim ex mera Dei voluntate datur. Ergo et quantitas gratiæ dependet ex voluntate Dei, et non ex quantitate naturalium.

2° L'acte humain est plus près de la grace que la nature, parce qu'il y prépare. Or la grace « ne vient pas des œuvres, » comme l'enseigne l'Apôtre des gentils, *Rom.*, XI, 6. Combien donc plus l'étendue de la grace ne vient-elle pas des perfections naturelles.

3° L'homme et l'ange sont ordonnés d'après les mêmes lois à la béatitude ou à la grace. Or l'homme n'obtient pas la grace sur la mesure de ses facultés naturelles : donc l'ange non plus.

Mais le Maître des *Sentences* dit, II, 3 : « Les anges qui ont reçu de leur Créateur, dans l'ordre naturel, une substance plus subtile, une intelligence plus vive et plus pénétrante, ont aussi reçu de plus grands dons de la grace dans l'ordre surnaturel. »

(Conclusion. — Les anges ont obtenu la grace et la gloire selon la mesure de leurs facultés naturelles.)

Il est raisonnable d'admettre que les dons de la grace et les trésors de la béatitude sont répartis, parmi les anges, d'après les degrés de leurs perfections naturelles : on peut en donner deux raisons. La première se trouve en Dieu. Le suprême Ordonnateur a établi, selon le plan de son infinie sagesse, différents degrés dans la nature angélique. Or comme il a fait la nature angélique pour lui donner la grace et la béatitude, de même il a fixé divers degrés dans cette nature pour y rattacher divers degrés de grace et de béatitude. Quand nous voyons l'architecte tailler, sculpter, polir une pierre avec un soin particulier, nous jugeons qu'il lui destine une place d'honneur dans l'édifice : pourquoi donc le Dispensateur infiniment sage répand-il les plus riches trésors de la nature sur certains anges, sinon pour les combler des dons les plus précieux de la grace et pour les entourer des plus vives splendeurs de la gloire?

La seconde raison se trouve dans l'ange. Les purs esprits, simples dans leur nature, ne sont pas composés de diverses substances qui puissent

---

2. Præterea, magis propinquum videtur ad gratiam actus humanus quàm natura, quia actus humanus præparatorius est ad gratiam. Sed gratia « non est ex operibus, » ut dicitur *Rom.*, XI. Multò igitur minùs quantitas gratiæ in angelis est secundùm quantitatem naturalium.

3. Præterea, homo et angelus pariter ordinantur ad beatitudinem vel gratiam. Sed homini non datur plus de gratia secundùm gradum naturalium : ergo nec angelo.

Sed contra est, quod Magister dicit, III. dist. II. *Sentent.*, quòd « angeli qui naturâ magis subtiles et sapientiâ ampliùs perspicaces creati sunt, hi etiam majoribus gratiæ muneribus præditi sunt. »

(Conclusio. — Consecuti sunt angeli gratiam et gloriam secundùm naturalium virium quantitatem.)

Respondeo dicendum, quòd rationabile est quòd secundùm gradum naturalem angelis data sint dona gratiarum et perfectio beatitudinis. Cujus quidem ratio ex duobus accipi potest. Primò quidem ex parte ipsius Dei, qui per ordinem suæ sapientiæ diversos gradus in angelica natura constituit. Sicut autem natura angelica facta est à Deo ad gratiam et beatitudinem consequendam, ita etiam gradus naturæ angelicæ ad diversos gradus gratiæ et gloriæ ordinari videntur. Ut putà si ædificator lapides polit ad construendam domum, ex hoc ipso quòd aliquos pulchriùs et decentiùs aptat, videtur eos ad honoratiorem partem domûs ordinare ; sic igitur videtur quòd Deus angelos, quos altioris naturæ fecit, ad majora gratiarum dona et ampliorem beatitudinem ordinaverit. Secundò apparet idem ex parte ipsius angeli. Non enim angelus est compositus ex diversis naturis, ut inclinatio unius naturæ impetum alterius im-

s'entraver ou se neutraliser dans leurs efforts en se combattant les unes les autres, comme la partie sensitive ralentit ou paralyse dans l'homme l'essor et le mouvement de la partie intellective. Eh bien, quand son action est libre de toute entrave, affranchie de tout empêchement, la nature agit selon toute l'énergie de ses facultés. Il est donc rationnel de dire que plus l'ange a de grandeur, d'excellence et de perfection dans sa nature, plus il se tourne vers Dieu fortement, efficacement. Cela se voit aussi dans l'homme, et Dieu proportionne les secours temporels et les récompenses éternelles à la conversion. Concluons donc que, plus les anges ont de perfections naturelles, plus ils ont reçu de grace et de gloire.

Je réponds aux arguments : 1° La grace vient uniquement de la volonté de Dieu, rien de plus vrai; mais nous devons en dire autant de la nature angélique : et de même que la volonté de Dieu a ordonné la nature à la grace, pareillement elle a destiné les divers degrés de la nature à divers degrés de gloire.

2° Les actes proviennent de la créature raisonnable, mais la nature provient immédiatement de Dieu : il paroît donc que la grace est donnée plutôt d'après les degrés de la nature que d'après les œuvres.

3° Les facultés naturelles diffèrent plus dans les anges que dans les hommes; car les premiers se distinguent par l'espèce, mais les seconds ne se distinguent que par le nombre; or la distinction spécifique résulte de la forme, et la distinction numérique de la matière. D'ailleurs il se rencontre dans l'homme des obstacles qui peuvent arrêter ou ralentir le mouvement de la nature intellectuelle, mais il n'en est point ainsi dans les anges. De ce donc que les anges reçoivent la grace d'après la mesure de leurs facultés naturelles, il ne s'ensuit pas que les hommes la reçoivent de cette manière.

---

pediat aut retardet; sicut in homine accidit, in quo motus intellectivæ partis aut retardatur aut impeditur ex inclinatione partis sensitivæ. Quando autem non est aliquid quod retardet aut impediat, natura secundùm totam suam virtutem movetur. Et ideo rationabile est quòd angeli qui meliorem naturam habuerunt, etiam fortiùs et efficaciùs ad Deum sint conversi. Hoc autem etiam in hominibus contingit, quia secundùm intensionem conversionis in Deum datur major gratia et gloria. Unde videtur quòd angeli qui habuerunt meliora naturalia, habuerunt plus de gratia et gloria.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut gratia est ex mera Dei voluntate, ita etiam et natura angeli; et sicut naturam Dei voluntas ordinavit ad gratiam, ita et gradus naturæ ad gradus gratiæ.

Ad secundum dicendum, quòd actus rationalis creaturæ sunt ab ipsa, sed natura est immediatè à Deo. Unde magis videtur quòd gratia detur secundùm gradum naturæ, quàm ex operibus.

Ad tertium dicendum, quòd diversitas naturalium aliter est in angelis, qui differunt specie, et aliter in hominibus, qui differunt solo numero : differentia enim secundùm speciem est propter formam, sed differentia secundùm numerum est propter materiam. In homine etiam est aliquid quod potest impedire vel retardare motum intellectivæ naturæ, non autem in angelis. Unde non est eadem ratio de utroque.

ARTICLE VII.

La connoissance et l'amour naturels restent-ils dans les anges bienheureux?

Il paroît que la connoissance et l'amour naturels ne restent pas dans les anges bienheureux. 1° Saint Paul dit, I. *Cor.*, XIII, 10 : « Quand viendra ce qui est parfait, ce qui est imparfait s'évanouira. » Or la connoissance et l'amour naturels sont imparfaits à l'égard de la connoissance et de l'amour béatifiques. Donc l'amour et la connoissance naturels cessent dans la béatitude.

2° Où une chose suffit, une autre seroit inutile. Or la connoissance et l'amour glorifiés suffisent dans les anges bienheureux. Donc la connoissance et l'amour naturels seroient inutiles en eux.

3° La même puissance ne peut avoir deux actes en même temps, pas plus que la même extrémité de la ligne ne peut se terminer à deux points différents (1). Or les anges bienheureux ont toujours l'acte de la connoissance et de l'amour béatifiques; car la félicité n'est pas habituelle, comme le dit le Philosophe, mais actuelle. Donc la connoissance et l'amour naturels ne peuvent exister dans les anges bienheureux.

Mais tant que la nature subsiste, l'action reste. Or la béatitude n'enlève pas la nature, puisqu'elle en est la perfection. Donc elle ne détruit pas la connoissance et l'amour naturels.

(Conclusion. — La connoissance et l'amour naturels demeurent dans les anges bienheureux.)

Il faut dire ceci : les anges bienheureux conservent la connoisance et l'amour naturels. Ce que les principes des actions sont entre eux, les

(1) Comme, d'une part, l'acte transitif porte sur un objet extérieur; comme, d'une autre part, l'acte s'exerce par le contact et repousse toute solution de continuité, il forme une ligne qui a ses deux extrémités dans l'agent et dans le terme. L'exemple de notre saint auteur est d'une exactitude rigoureuse.

ARTICULUS VII.

Utrùm in angelis beatis remaneat cognitio et dilectio naturalis.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd in angelis beatis non remaneat cognitio et dilectio naturalis. Quia ut dicitur, I. *Cor.*, XIII : « Cùm venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. » Sed dilectio et cognitio naturalis est imperfecta respectu cognitonis et dilectionis beatæ. Ergo adveniente beatitudine naturalis cognitio et dilectio cessat.

2. Præterea, ubi unum sufficit, aliud superfluè existit. Sed sufficit in angelis beatis cognitio et dilectio gloriæ. Superfluum ergo esset quòd remaneret in eis cognitio et dilectio naturalis.

3. Præterea, eadem potentia non habet simul duos actus, sicut nec una linea terminatur ex eadem parte ad duo puncta. Sed angeli beati sunt semper in actu cognitionis et dilectionis beatæ; felicitas enim non est secundùm habitum, sed secundùm actum, ut dicitur in I. *Ethicor.* (cap. 12 vel 9). Ergo nunquam in angelis potest esse cognitio et dilectio naturalis.

Sed contra : quamdiu manet natura aliqua, manet operatio ejus. Sed beatitudo non tollit naturam, cùm sit perfectio ejus. Ergo non tollit naturalem cognitionem et dilectionem.

(Conclusio. — Remanet in angelis beatis naturalis cognitio et dilectio.)

Respondeo dicendum, quòd in angelis beatis remanet cognitio et dilectio naturalis. Sicut enim se habent principia operationum ad in-

actions mêmes le sont entre elles. Or la nature est à la béatitude ce que la première entité est à la seconde, puisque la béatitude s'ajoute à la nature. Mais, d'une autre part, la première entité se retrouve toujours dans la seconde ; donc la nature existe dans la béatitude, donc aussi la béatitude renferme les actes de la nature (1).

Je réponds aux arguments : 1° La perfection détruit par sa présence l'imperfection opposée : voilà tout. Or l'imperfection de la nature n'est point opposée à la perfection de la béatitude, mais elle lui sert de fondement et de substratum : ainsi l'imperfection de la puissance sert de base à la perfection de la forme; si bien que la forme n'enlève pas la puissance, mais la privation qui lui est opposée. Semblablement l'imperfection de la connoissance naturelle n'est pas opposée à la perfection de la connoissance glorifiée; car rien n'empêche qu'on ne connoisse une chose par deux moyens à la fois, par un moyen probable et par un moyen démonstratif (2). Pourquoi donc les anges ne pourroient-ils connoître Dieu par leur propre essence tout ensemble et par l'essence infinie; manières de connoître qui donnent, l'une la connoissance naturelle, l'autre la connoissance glorifiée?

2° Toutes les choses qui procurent la béatitude suffisent seules; mais elles ne peuvent exister seules, sans la nature : car aucune béatitude n'existe par elle-même, si ce n'est la béatitude increéée.

(1) La nature existe dans la béatitude, car la béatitude n'est autre chose que la nature béatifiée. Or la connoissance et l'amour naturels sont les actes nécessaires de la nature raisonnable.

Plusieurs scolastiques apportent deux autres preuves, que voici. Les anges bienheureux connoissent les choses de ce monde; car, autrement, les dons de la munificence infinie leur porteroient préjudice. Eh bien, dira-t-on qu'ils trouvent le bonheur suprême dans la connoissance des choses de la terre? Ensuite ils se parlent les uns aux autres, c'est-à-dire ils se manifestent leurs conceptions. Or ce langage n'est pas continuel, tandis que la béatitude est permanente : donc tous leurs actes ne sont pas béatifiques, donc ils ont des actes naturels.

En un mot, Dieu ne détruit pas ses ouvrages, parce qu'ils sont bons; mais il les perfectionne dans le monde angélique, puis il les perfectionne et les répare dans les autres mondes.

(2) Le moyen probable engendre l'opinion, et le moyen démonstratif fait naître la certitude. Or la certitude renferme éminemment l'opinion.

---

vicem, ita se habent et operationes ipsæ. Manifestum est autem quòd natura ad beatitudinem comparatur, sicut primum ad secundum, quia beatitudo naturæ additur. Semper autem oportet salvari primum in secundo : unde oportet quòd natura salvetur in beatitudine; et similiter oportet quòd in actu beatitudinis salvetur actus naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd perfectio adveniens tollit imperfectionem sibi oppositam. Imperfectio autem naturæ non opponitur perfectioni beatitudinis, sed substernitur ei : sicut imperfectio potentiæ substernitur perfectioni formæ, et non tollitur potentia per formam, sed tollitur privatio, quæ opponitur formæ. Et similiter etiam imperfectio cognitionis naturalis non opponitur perfectioni cognitionis gloriæ : nihil enim prohibet simul aliquid cognoscere per diversa media, sicut simul potest aliquid cognosci per medium probabile et demonstrativum. Et similiter potest angelus simul Deum cognoscere per essentiam Dei (quod pertinet ad cognitionem gloriæ), et per essentiam propriam, quod pertinet ad cognitionem naturæ.

Ad secundum dicendum, quòd ea quæ sunt beatitudinis, per se sufficiunt. Sed ad hoc quòd sint, præexigunt ea quæ sunt naturæ, quia nulla beatitudo est per se subsistens, nisi beatitudo increata.

3° Deux actions peuvent appartenir à la même puissance, quand elles sont ordonnées l'une à l'autre. Or la connoissance et l'amour naturels sont ordonnés à la connoissance et à l'amour glorifiés; ces deux sortes d'opérations peuvent donc exister en même temps dans les anges.

ARTICLE VIII.

Les anges bienheureux peuvent-ils pécher?

Il paroît que les anges bienheureux peuvent pécher. 1° La béatitude laisse subsister la nature, comme nous l'avons prouvé dans l'article précédent. Or l'idée de nature créée implique la possibilité du défaut. Donc les anges bienheureux peuvent pécher.

2° Les facultés soumises à l'empire de la raison peuvent produire, comme le dit le Philosophe, des actes opposés. Or la volonté des anges bienheureux n'a point cessé d'être sous l'empire de la raison. Donc elle peut faire le bien et le mal.

3° La liberté implique dans l'homme le pouvoir de choisir entre le bien et le mal. Or la liberté n'est point affoiblie dans les anges bienheureux. Donc ils peuvent pécher.

Mais saint Augustin dit, *Super Gen. ad lit.*, XI, 7, que les anges ont la nature qui ne peut pas pécher (1).

(Conclusion. — Comme les anges bienheureux ne peuvent rien vouloir ni rien faire qu'en vue de Dieu, le souverain bien, ils ne peuvent pécher.)

Les anges bienheureux ne peuvent pécher, et la raison la voici. La

(1) Origène enseigne, dans une de ses homélies, que les anges peuvent pécher en négligeant les ordres de la Providence, et l'on dit que Calvin soutient quelque part la même erreur. Les vieux rabbins racontent aussi, dans les fables du Thalmud, que l'ange Gabriel ayant

---

Ad tertium dicendum, quòd duæ operationes non possunt esse simul unius potentiæ, nisi una ad aliam ordinetur. Cognitio autem et dilectio naturalis ordinantur ad cognitionem et dilectionem gloriæ : unde nihil prohibet in angelo esse et cognitionem et dilectionem naturalem, et cognitionem et dilectionem gloriæ.

ARTICULUS VIII.

Utrùm angelus beatus peccare possit.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd angelus beatus peccare possit. Beatitudo enim non tollit naturam, ut dictum est. Sed de ratione naturæ creatæ est quòd possit deficere. Ergo angelus beatus potest peccare.

2. Præterea, « potestates rationales sunt ad opposita, » ut Philosophus dicit (2). Sed voluntas angeli beati non desinit esse rationalis. Ergo se habet ad bonum et malum.

3. Præterea, ad libertatem arbitrii pertinet quòd homo possit eligere bonum et malum. Sed libertas arbitrii non minuitur in angelis beatis. Ergo possunt peccare.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, XI. *Super Gen. ad lit.*, quòd illa natura quæ peccare non potest, in sanctis angelis est. Ergo sancti angeli peccare non possunt.

(Conclusio. — Cùm non possit angelus beatus quidquam velle vel agere, nisi Deum attendens, qui est ipsa bonitas, non potest aliquo pacto peccare.)

Respondeo dicendum, quòd angeli beati pec-

(1) De his etiam in II. *Sent.*, dist. 7, qu. 1, art. 1 et 2; ut et dist. 23, qu. 1, art. 1, ad 1; et art. 2, ad 2; et *Job*, IV, col. 5.

(2) Colligitur ex lib. IX *Metaph.*, text. 3, ubi dicuntur esse contrariorum (quod idem est), quia in contraria ferri possunt vel contraria efficere, per oppositum ad irrationales quæ unum tantùm, etc.

béatitude consiste dans la vision de l'essence divine. Or l'essence divine est l'essence même du bien : donc l'ange qui voit l'essence adorable est à l'égard de Dieu, comme l'homme qui ne jouit pas de la vision béatifique est relativement à l'idée générale du bien. Mais l'homme ne peut rien vouloir ni rien faire qu'en vue du bien, car il le recherche nécessairement : donc l'ange dans la béatitude ne peut ni vouloir ni agir que par rapport à Dieu; et quand il agit, quand il veut de cette sorte, il lui est impossible de faire le mal. Donc l'ange bienheureux ne peut pécher.

Je réponds aux arguments : 1° Le bien créé, considéré dans sa nature, implique la possibilité du défaut; mais quand il est joint intimement au bien increé, comme il y est uni dans la béatitude, il acquiert une perfection telle qu'il ne peut ni défaillir ni pécher.

2° Les facultés dépendantes de la raison peuvent produire des actes contradictoires dans les choses auxquelles elles ne sont pas ordonnées naturellement; mais quand la nature les incline vers le terme, elles ne

commis je ne sais quelle faute, fut flagellé par l'ordre du Seigneur avec une verge de feu.

Telle n'est pas la doctrine des livres saints. Nous lisons partout que le bonheur des anges est sans partage, leur félicité sans bornes; ainsi, par exemple, *Is.*, XXX, — XXXII, — XLIII, — XLV, — XLVI. Or quel seroit le bonheur des anges, leur contentement, leur sécurité, s'ils pouvoient, je ne dis pas tomber dans l'infortune, mais offenser leur Dieu, dont ils voient face à face la bonté, la justice, les ineffables amabilités, les infinies perfections? Après avoir décrit les merveilles de la céleste Jérusalem, dont les murailles sont de pierres précieuses, les portes d'une perle et la place d'un or pur comme du verre transparent, saint Jean dit, *Apocal.*, XXI, 27 ; « Rien de souillé, aucun de ceux qui commettent l'abomination et le mensonge, n'y entrera. » Et le Seigneur dit de cette même cité, *Ps.*, C, 7 : « Celui qui agit avec orgueil ne demeurera point dans ma maison. » Et encore, *ibid.*, CXI, 7 : « La mémoire du juste sera éternelle. » Et *Sag.*, III, 1 : « Les ames des justes sont dans la main de Dieu, et le tourment de la mort ne les touchera point. »

L'enseignement des Pères est comme le commentaire de ces textes; qu'il nous suffise de rapporter le passage auquel notre auteur a fait allusion dans l'article. Saint Augustin dit, *ubi supra* : « J'accorde que la nature qui ne peut pas vouloir pécher est meilleure; mais on doit nous accorder aussi que la nature qui peut ne pas pécher quand elle le veut, est bonne. Puis donc que cette nature-là est meilleure et que celle-ci est bonne, pourquoi Dieu ne les auroit-il pas faites l'une et l'autre? Ceux donc qui étoient prêts à le louer d'avoir fait la première, doivent le louer aussi parce qu'il a fait la seconde. Il a donné aux anges bienheureux la nature qui ne peut pas pécher, et à l'homme sur la terre la nature qui peut ne pas pécher. »

La doctrine que nous venons d'établir est de foi, selon tous les théologiens; la proposition contraire entraîne donc la note d'hérésie.

---

care non possunt. Cujus ratio est, quia eorum beatitudo in hoc consistit quòd per essentiam Deum vident. Essentia autem Dei est ipsa essentia bonitatis : unde hoc modo se habet angelus videns Deum ad ipsum, sicut se habet quicunque non videns Deum ad communem rationem boni. Impossibile est autem quòd aliquis quidquam velit vel operetur, nisi attendens ad bonum, vel quòd velit divertere à bono in quantum hujusmodi : angelus igitur beatus non potest velle vel agere, nisi attendens ad Deum; sic autem volens vel agens, non potest peccare : unde angelus beatus nullo modo peccare potest.

Ad primum ergo dicendum, quòd bonum creatum in se consideratum deficere potest; sed ex conjunctione perfecta ad bonum increatum, qualis est conjunctio beatitudinis, adipiscitur quòd peccare non possit, ratione jam dictâ.

Ad secundum dicendum, quòd virtutes rationales se habent ad opposita, in illis ad quæ non ordinantur naturaliter; sed quantum ad illa ad quæ naturaliter ordinantur, non se habent ad opposita : intellectus enim non potest non assentire principiis naturaliter notis; et similiter

peuvent plus agir contradictoirement : ainsi l'intelligence n'a pas le pouvoir de refuser son assentiment aux principes connus par les lumières naturelles; ainsi la volonté s'efforceroit vainement de ne pas adhérer au bien que la nature lui assigne pour objet. En conséquence les anges bienheureux possèdent la liberté de contradiction dans beaucoup de choses, qu'ils peuvent faire ou ne pas faire; mais ils n'ont point cette liberté relativement à Dieu, qu'ils voient comme l'essence même du bien; en toute chose, quel que soit le parti qu'ils choisissent, ils se dirigent toujours par la vue de cet Être adorable, et dès lors ils ne peuvent pécher.

3° Le libre arbitre est dans le choix des moyens comme l'intelligence dans la déduction des conséquences. Or l'intelligence peut tirer des conséquences diverses selon la diversité des principes; mais elle ne trouve que dans son imperfection la faculté de transgresser l'ordre des principes pour arriver à des conséquences fausses. Ainsi, que le libre arbitre puisse choisir différents moyens pour arriver à la fin, c'est une perfection; mais qu'il puisse choisir des moyens qui l'écartent de la fin, c'est un défaut. Si donc les anges glorifiés ne peuvent pécher, tandis que l'homme a ce malheureux pouvoir, que s'ensuit-il? Il s'ensuit que le libre arbitre est plus parfait dans les habitants du ciel que dans les foibles mortels (1).

ARTICLE IX.

Les anges bienheureux peuvent-ils mériter de nouveaux degrés de béatitude?

Il paroît que les anges bienheureux peuvent mériter de nouveaux degrés de béatitude. 1° La charité est le principe du mérite. Or les anges bienheureux ont la charité parfaite : donc ils peuvent mériter. Mais la

(1) Le pouvoir de choisir le mal, c'est-à-dire de faillir dans son choix, de pécher, n'est pas plus la liberté que le pouvoir de raisonner faux n'est la logique, que la faculté de tomber n'est la force motrice. Comment donc des théologiens peuvent-ils dire : Il est impossible aux bons anges de pécher; donc ils n'ont pas la liberté.

---

voluntas non potest non adhærere bono in quantum est bonum, quia in bonum naturaliter ordinatur sicut in suum objectum. Voluntas igitur angeli se habet ad opposita, quantum ad multa facienda vel non facienda; sed quantum ad ipsum Deum, quem vident esse ipsam essentiam bonitatis, non se habent ad opposita, sed secundùm ipsum ad omnia diriguntur, quodcunque oppositorum eligant, quod sine peccato est.

Ad tertium dicendum, quòd liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea quæ sunt ad finem, sicut se habet intellectus ad conclusiones. Manifestum est autem quòd ad virtutem intellectûs pertinet, ut in diversas conclusiones procedere possit, secundùm principia data; sed quòd in aliquam conclusionem procedat prætermittendo ordinem principiorum, hoc est ex defectu ipsius. Unde quòd liberum arbitrium diversa eligere possit, servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis ejus; sed quòd eligat aliquid, divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis. Unde major libertas arbitrii est in angelis qui peccare non possunt, quàm in nobis qui peccare possumus.

ARTICULUS IX.

Utrùm angeli beati in beatitudine possint proficere.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quòd angeli beati in beatitudine proficere possint. Charitas enim est principium merendi. Sed in angelis est perfecta charitas : ergo angeli beati possunt mereri. Crescente autem merito crescit

récompense, et partant la béatitude croît avec le mérite : donc les anges bienheureux peuvent mériter de nouveaux degrés de béatitude.

2° Nous lisons dans saint Augustin, *De Doct. christ.*, I, 3 : « Dieu se sert des hommes pour leur utilité et pour sa gloire. » Or Dieu se sert aussi des anges en leur confiant des missions spirituelles; car saint Paul dit, *Hébr.*, I, 14 : « Ne sont-ils pas tous des esprits chargés d'un ministère, envoyés pour le bien de ceux qui doivent recueillir l'héritage du salut? » Mais ces fonctions ne leur seroient d'aucune utilité, s'ils n'avoient la possibilité d'obtenir aucune augmentation de bonheur et de gloire. Donc les anges bienheureux peuvent mériter de nouveaux degrés de béatitude.

3° Quand on n'a pas atteint le faîte d'une chose, c'est une imperfection de ne pouvoir s'élever à un plus haut degré. Or les anges ne sont pas au faîte du bonheur et de la gloire. Si donc ils ne pouvoient s'élever à un plus haut degré de béatitude, ils seroient imparfaits, ce qui n'est pas.

Mais on ne peut mériter que dans la voie de l'épreuve et du combat. Or les anges ne sont point dans la voie, mais au terme de la carrière. Donc les anges ne peuvent mériter aucune augmentation de béatitude.

(Conclusion. — Puisque les anges sont conduits à la béatitude par Dieu, ils ne peuvent dépasser le point auquel la grace les a élevés.)

Il faut dire ceci : dans tout mouvement, le moteur porte son intention sur une chose déterminée, à laquelle il veut conduire le mobile; car l'intention se rapporte à la fin, qui est nécessairement définie. Or, comme la créature raisonnable ne peut d'elle-même arriver à la béatitude qui consiste dans la vision de Dieu, il faut qu'elle soit conduite à la béatitude par Dieu : donc toute créature raisonnable est dirigée vers une chose déterminée comme vers sa fin dernière. Et cette chose définie,

---

et præmium beatitudinis : ergo angeli beati in beatitudine proficere possunt.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De doctrina christ.*, lib. I, cap 3 : « Deus utitur nobis ad nostram utilitatem et ad suam bonitatem; » et similiter angelis, quibus utitur in ministeriis spiritualibus, cùm sint « administratorii spiritus in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt salutis, » ut dicitur *Hebr.*, I. Non autem hoc esset ad eorum utilitatem, si per hoc non mererentur, nec in beatitudine proficerent. Relinquitur ergo quòd angeli beati et mereri et in beatitudine proficere possunt.

3. Præterea, ad imperfectionem pertinet, quòd ille qui non est in summo, non possit proficere. Sed angeli non sunt in summo. Si ergo ad majus proficere non possunt, videtur quòd in eis sit imperfectio et defectus, quod est inconveniens.

Sed contra est, quòd mereri et proficere pertinent ad statum vitæ. Sed angeli non sunt viatores, sed comprehensores. Ergo angeli beati non possunt mereri, nec in beatitudine proficere.

(Conclusio. — Cùm angeli moveantur à Deo in beatitudinem, non valent ampliùs in ea proficere.)

Respondeo dicendum, quòd in unoquoque motu motoris intentio fertur in aliquid determinatum, ad quod intendit perducere mobile : intentio enim est de fine, cui repugnat processus in infinitum. Manifestum est autem quòd cùm creatura rationalis per suam virtutem consequi non possit suam beatitudinem, quæ in visione Dei consistit, ut ex superioribus patet, indiget ut ad beatitudinem à Deo moveatur. Oportet igitur quòd sit aliquid determinatum ad quod quælibet creatura rationalis dirigatur, sicut in ultimum finem. Et hoc quidem determinatum

ce but particulier, ce ne peut être l'objet même de la vision divine, puisque tous les bienheureux voient diversement la vérité souveraine: c'est un mode spécial de la vision béatifique, un certain degré prédéterminé dans la clarté céleste et que le Conducteur des intelligences se propose pour fin. Car si les créatures raisonnables sont conduites à la vue de la suprême Essence, elles ne peuvent être conduites au mode suprême de cette vue bienheureuse, c'est-à-dire à la compréhension de l'Etre immense. Car il faut dans le regard une efficace infinie pour le comprendre, et la vertu de toute créature est finie; et vu que l'infini est séparé du fini par d'innombrables degrés, les êtres intelligents peuvent connoître Dieu d'une infinité de manières, plus ou moins clairement les uns que les autres. Et comme la béatitude consiste dans la vision divine, ainsi les divers degrés de béatitude consistent dans les modes divers de cette vision. De même donc que la créature raisonnable est conduite par Dieu à la béatitude comme à sa fin, pareillement elle est conduite à un degré de béatitude déterminé dans la prédestination de Dieu. Lors donc qu'elle est parvenue à ce degré, elle ne peut s'élever à un point supérieur (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le mérite implique l'idée de mouvement vers la fin. Dans ce mouvement, la créature raisonnable n'est pas seulement passive, mais elle agit. Quand donc la fin est soumise à sa vertu, elle l'obtient par son action : ainsi l'homme acquiert la science par l'étude ; quand la fin, dépendant d'un autre, dépasse son pouvoir,

(1) La créature ne peut d'elle-même, par ses propres forces, rien faire pour son bonheur éternel. Or Dieu lui donne la grace pour arriver à tel ou tel degré de béatitude : donc elle ne peut dépasser ce terme quand elle l'a obtenu.

C'est là ce qu'enseigne l'Ecriture sainte : « Si l'arbre tombe au midi ou au septentrion, dit l'*Ecclésiaste*, XI, 3, en quelque lieu qu'il soit tombé, il y restera. » Cet arbre tombé, c'est la créature raisonnable sortie de la voie d'épreuve ; elle reste au lieu où elle est arrivée. Car « la nuit vient, dit le divin Maître, *Jean*, IX, 4, où personne ne peut travailler. »

La doctrine contraire est téméraire, d'après tous les théologiens.

---

non potest esse in divina visione quantum ad ipsum quod videtur, quia summa veritas ab omnibus beatis secundùm diversos gradus conspicitur; sed quantum ad modum visionis præfigitur diversimodè terminus ex intentione dirigentis in finem. Non enim possibile est quòd sicut rationalis creatura perducitur ad videndum summam essentiam, ita perducatur ad summum modum visionis, qui est comprehensio. Hic enim solus modus soli Deo competere potest, ut ex suprà dictis patet : sed cùm infinita efficacia requiratur ad Deum comprehendendum, creaturæ verò efficacia in videndo non possit esse nisi finita; ab infinito autem finitum quodlibet in finitis gradibus distet, multis modis contingit creaturam rationalem intelligere Deum, vel clariùs vel minùs clarè. Et sicut beatitudo consistit in ipsa visione, ita gradus beatitudinis in certo modo visionis. Sic igitur unaquæque creatura rationalis à Deo perducitur ad finem beatitudinis, ut etiam ad determinatum gradum beatitudinis perducatur ex prædestinatione Dei. Unde consecuto illo gradu, ad altiorem transire non potest.

Ad primum ergo dicendum, quòd mereri est ejus quod movetur ad finem. Movetur autem ad finem creatura rationalis, non solùm patiendo, sed etiam operando. Et si quidem finis ille subsit virtuti rationalis creaturæ, operatio illa dicetur acquisitiva illius finis, sicut homo meditando acquirit scientiam; si verò finis non sit in potestate ejus, sed ab alio expectetur, operatio erit meritoria finis. Ei autem quod est in ultimo termino, non convenit moveri, sed mu-

elle la mérite par son œuvre. Mais celui qui est au terme ne se meut point, il est changé. En conséquence la charité imparfaite, qui appartient à la voie d'épreuve, mérite; mais la charité parfaite, qui est au terme, ne mérite pas, elle jouit de la récompense (1). Ainsi, dans les habitudes acquises, les premiers actes obtiennent à la nature la facilité du bien; mais ceux qui suivent ont déjà la perfection qui donne la jouissance. De même les actes de la charité parfaite n'offrent pas l'idée du mérite; mais ils se présentent sous l'idée de la perfection renfermée dans la récompense.

2° Deux sortes de choses sont dites utiles; d'abord celles qui mènent à la fin, et c'est ainsi que le mérite de la béatitude est utile; ensuite celles qui sont comme une partie d'un tout, et c'est ainsi que les murailles servent à l'édifice. Or les ministères remplis par les anges leur sont utiles de cette dernière manière, comme formant une certaine partie de leur béatitude; car il est de l'être parfait de répandre dans les autres la perfection qu'il possède.

3° Quoique les anges bienheureux ne soient pas, absolument parlant, au suprême degré de béatitude, ils sont au plus élevé relativement à leurs destinées, au dernier qu'il leur soit donné d'atteindre selon les décrets de la prédestination divine. Cependant leur joie peut augmenter par le salut de ceux que leur ministère conduit à Dieu; car l'Evangile dit, *Luc*, XV, 7 : « Je vous dis qu'il y aura plus de joie dans le ciel pour un pécheur qui fait pénitence, que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de pénitence. » Ces transports sont des récompenses accidentelles, et peuvent s'accroître jusqu'au jour du jugement. Aussi quelques auteurs enseignent-ils que les anges peuvent mériter ces sortes

(1) La créature raisonnable arrive à la béatitude comme à sa fin dernière. Tant qu'elle n'a pas atteint ce terme, elle doit aller s'en rapprochant toujours, sous l'impulsion de la grace, par des œuvres qui l'en rendent digne : voilà pourquoi le mérite implique l'idée de mouvement, et ne peut s'acquérir que dans la voie d'épreuve et de pèlerinage. Quand l'être intelligent et libre a parcouru la lice, sa carrière est fournie, son but rempli. Dès lors il ne se meut plus, car il a atteint tout le bonheur que comportent sa nature et sa vocation; mais il a changé par le mouvement, c'est-à-dire il a reçu sa dernière perfection.

---

tatum esse. Unde charitatis imperfectæ, quæ est viæ, est mereri, charitatis autem perfectæ non est mereri, sed potiùs præmio frui : sicut et in habitibus acquisitis operatio præcedens habitum est acquisitiva habitûs; quæ verò est ex habitu jam acquisito, est operatio jam perfecta cum delectatione. Et similiter actus charitatis perfectæ non habet rationem meriti, sed magis est de perfectione præmii.

Ad secundum dicendum, quòd aliquid dicitur utile dupliciter : uno modo sicut quod est via ad finem, et sic utile est meritum beatitudinis; alio modo sicut pars est utilis ad totum, ut paries ad domum. Et hoc modo ministeria angelorum sunt utilia angelis beatis, in quantum sunt quædam pars beatitudinis ipsorum; diffundere enim perfectionem habitam in alia, hoc est de ratione perfecti, in quantum est perfectum.

Ad tertium dicendum, quòd licèt angelus beatus non sit in summo gradu beatitudinis simpliciter, est tamen in ultimo quantum ad seipsum secundùm prædestinationem divinam. Potest tamen augeri angelorum gaudium de salute eorum qui per ipsorum ministerium salvantur; secundùm illud *Luc.*, XV : « Gaudium est angelis Dei super uno peccatore pœnitentiam agente. » Sed hoc gaudium ad præmium accidentale pertinet : quod quidem augeri potest

de rémunérations; mais il vaut mieux dire qu'aucun être glorifié ne peut acquérir de nouveaux mérites, à moins qu'il ne soit dans la voie tout ensemble et dans la béatitude, comme Jésus-Christ qui seul, du reste, a joui de ce privilége. Les joies dont nous venons de parler sont le fruit de la béatitude plutôt que du mérite (1).

QUESTION LXIII.

Des anges tombés dans le mal de la faute.

Nous devons rechercher maintenant comment les anges sont tombés dans le mal : premièrement, dans le mal de la faute; secondement, dans le mal de la peine.

On demande neuf choses sur le premier point : 1° Les anges pouvoient-ils pécher ? 2° Pouvoient-ils pécher autrement que par orgueil et par envie ? 3° Ont-ils péché en désirant d'être semblables à Dieu ? 4° Les anges qui ont péché étoient-ils naturellement mauvais ? 5° Sont-ils devenus

(1) La vision de l'essence adorable constitue la béatitude essentielle des esprits glorifiés. Or la vue de la vérité suprême et du souverain bien porte la lumière céleste dans l'intelligence, et réchauffe le divin amour dans la volonté; bien loin de détruire les facultés naturelles, elle les perfectionne, les exalte, les élève à leur plus haute puissance. La béatitude essentielle peut donc produire des actes de béatitude accidentelle. Voilà pourquoi le bonheur des anges peut aller croissant, comme nous l'avons lu, jusqu'au jour du jugement : « Rien n'empêche de croire, dit Innocent III, *De celeb. Miss.*, que leur gloire s'augmente à travers les siècles, et l'Eglise peut désirer l'accroissement de leur glorification. » D'où vient donc cette augmentation de bonheur, cette allégresse nouvelle, ces nouveaux transports ? Ils viennent d'abord de la conversion des hommes, comme nous l'avons vu dans le texte; puis des révélations que la bonté divine accorde aux élus, comme l'enseignent saint Denis, saint Ambroise, saint Augustin, saint Jérôme et saint Thomas dans cet ouvrage, CXVII, 2 *ad* 1.

Le prince des docteurs avoit dit lui-même, dans ses premiers ouvrages, que les anges obtiennent tout cela par leurs mérites ; il avoit écrit, II. *Sent.*, dist. V, qu. 2, art. 2 : « On peut soutenir que les esprits bienheureux méritent sous un rapport : ils méritent, non pas leur récompense essentielle qui consiste dans la vision divine, mais des récompenses accidentelles dans la joie que leur procure le salut des hommes. » Saint Thomas rétracte, comme on l'a vu, ce sentiment dans la *Somme*. — Saint Bonaventure et Gabriel l'ont constamment enseigné.

---

usque ad diem judicii. Unde quidam dicunt quòd quantum ad præmium accidentale, etiam mereri possunt; sed melius est ut dicatur quòd nullo modo aliquis beatus mereri potest, nisi sit simul viator et comprehensor, ut Christus, qui solus fuit viator et comprehensor. Prædictum enim gaudium magis acquiritur ex virtute beatitudinis, quàm illud mereantur.

QUÆSTIO LXIII.

De angelorum malitia quoad culpam, in novem articulos divisa.

Deinde considerandum est quomodo angeli facti sunt mali. Et primò quantum ad malum culpæ; secundò, quantum ad malum pœnæ.

Circa primum quæruntur novem : 1° Utrùm malum culpæ in angelo esse possit. 2° Cujusmodi peccata in eis esse possunt. 3° Quid appetendo angelus peccavit. 4° Supposito quòd aliqui peccato propriæ voluntatis facti sunt

mauvais, par le péché, dès le premier instant de leur création? 6° Y a-t-il eu quelque intervalle entre le premier instant de leur création et leur péché? 7° Le plus élevé des anges qui ont péché étoit-il le plus grand de toute la cour céleste? 8° Le péché du premier ange a-t-il été la cause du péché des autres? 9° Enfin le plus grand nombre des anges a-t-il péché?

ARTICLE I.

Le mal de la faute peut-il être dans les anges?

Il paroît que le mal de la faute ne peut être dans les anges. 1° Le mal de la faute existe seulement, comme le dit le Philosophe, dans les substances qui sont en puissance (1); car l'être potentiel forme seul le sujet de la privation. Or les anges, étant des formes subsistantes, n'ont pas l'être potentiel. Donc le mal de la faute ne peut exister en eux.

2° La nature des anges est plus parfaite et plus élevée que celle des corps célestes. Or les corps célestes ne peuvent renfermer le mal, comme l'enseignent les philosophes (2). Combien donc plus le mal ne peut-il être dans les anges.

3° Ce qui est naturel existe toujours. Or il est naturel aux anges d'aimer Dieu : donc ils ont toujours l'amour de Dieu. Mais la créature ne pèche point, tant qu'elle a ce divin sentiment dans son cœur : donc les anges ne peuvent pécher.

(1) Qu'est-ce qu'être en puissance? C'est pouvoir devenir, c'est avoir la possibilité de recevoir de nouvelles entités, de changer d'état, de subir une altération quelconque. Or les êtres étant bons dans leur condition primitive, le mal implique de toute nécessité le changement, l'altération; il ne peut donc se trouver que dans les substances qui sont en puissance.

(2) Plusieurs manuscrits portent, non pas : *Ut philosophi dicunt*, mais : *Ut Philosophus dicit*. Dans tous les cas, le Philosophe de Stagyre dit, *De Cœlo*, I, 100 : « Les corps célestes ne peuvent renfermer le mal; c'est pour cela qu'ils servent de séjour aux êtres purs, incorruptibles, aux dieux. »

---

mali, utrùm aliqui naturaliter sint mali. 5° Supposito quòd non, utrùm aliquis eorum in primo instanti suæ creationis potuerit esse malus per actum propriæ voluntatis. 6° Supposito quòd non, utrùm aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum. 7° Utrùm supremus inter cadentes, fuerit simpliciter inter omnes angelos summus. 8° Utrùm peccatum primi angeli fuerit aliis aliqua causa peccandi. 9° Utrùm tot ceciderint quot remanserunt.

ARTICULUS I.

Utrùm malum culpæ possit esse in angelis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd malum culpæ in angelis esse non possit. Quia malum culpæ non potest esse nisi in his quæ sunt in potentia, ut dicitur in IX. *Metaphys.* (text. 29); subjectum enim privationis est ens in potentia. Sed angeli, cùm sint formæ subsistentes, non habent *esse* in potentia. Ergo in eis non potest esse malum culpæ.

2. Præterea, angeli sunt digniores quàm corpora cœlestia. Sed in corporibus cœlestibus non potest esse malum, ut philosophi dicunt : ergo neque in angelis.

3. Præterea, id quod est naturale, semper inest. Sed naturale est angelis quòd moveantur motu dilectionis in Deum : ergo hoc ab eis removeri non potest. Sed diligendo Deum non peccant : ergo angeli peccare non possunt.

(1) De his etiam 1, 2, qu. 89, art. 4; et II, *Sent.*, dist. 5, qu. 1, art. 1; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 108, 109, 110; et *Opusc.* XV, cap. 19 et 20.

4° On ne désire que le bien réel ou apparent. Or les anges ne peuvent confondre le bien apparent avec le bien réel; car ils sont infaillibles, ou du moins ils le sont tant qu'ils n'ont pas fait le mal : donc ils ne peuvent désirer que le vrai bien. Mais on ne pèche pas en désirant le bien véritable : donc les anges ne peuvent pécher dans leurs désirs.

Mais il est écrit, *Job*, IV, 18 : « Il a trouvé de l'impureté et de la dépravation dans ses anges (1). »

(Conclusion. — Toute créature, constituée dans son état naturel, peut faillir et pécher; Dieu seul ne peut tomber dans le mal ni dans l'erreur, parce qu'il est seul la règle de ses actions.)

Considéré dans sa nature, l'ange peut pécher, de même que toute créature raisonnable; car aucune créature n'a l'impeccabilité par sa condition naturelle, mais par un don de la grace. En effet, qu'est-ce que pécher? C'est dévier de la doiture que l'acte doit avoir, dans les choses de la na-

(1) « Tout peut changer, excepté Dieu. » — « Rien n'est immuable parmi ses saints, et les cieux ne sont pas purs en sa présence » (*Job*, XV, 15). — « Ceux qu'il avoit creés pour le servir n'ont pas été stables, et il a trouvé de l'impureté et de la dépravation parmi ses anges » (*ibid.*, IV, 18). C'est ce que dit un ami de Job, et il n'est pas repris par cet homme irrépréhensible. C'étoit la doctrine commune de tout le monde, conformément à cette pensée : « Dieu, dit saint Pierre, n'a point épargné les anges pécheurs; mais il les a précipités dans les ténèbres infernales, où ils sont tenus comme par des chaînes de fer et de gros cordages, pour y être tourmentés et réservés aux rigueurs du jugement dernier » (II. *Pierre*, XI, 4). Et Jésus-Christ a dit lui-même, parlant de Satan : « Il n'est pas demeuré dans la vérité » (*Jean*, VIII, 44). — « Comment êtes-vous tombé du ciel, ô bel astre du matin (*Isaïe*, XIV, 12)? Vous portiez en vous le sceau de la ressemblance, plein de sagesse et d'une parfaite beauté; vous avez eté avec tous les esprits sanctifiés dans le paradis de votre Dieu, tout couvert de pierres précieuses, » des lumières et des ornements de la grace. « Comme un Chérubin a des ailes étendues, vous avez brillé dans la sainte montagne de Dieu au milieu des pierreries embrasées, parfait dans vos voies dès le moment de votre création, jusqu'à ce que l'iniquité s'est trouvée en vous » (*Ezéch.*, XXVIII, 12, 15). — « Comment s'y est-elle trouvée? par où y est-elle entrée? L'erreur a-t-elle pu s'insinuer au milieu de tant de clartés, ou la dépravation et l'iniquité parmi de si grandes graces? Vraiment, tout ce qui est tiré du néant en tient toujours. Vous étiez sanctifié, mais non pas saint comme Dieu; vous étiez réglé d'abord, mais non pas comme Dieu dont la volonté est sa régle, d'un libre arbitre indéfectible. Une de vos beautés étoit d'être doué du libre arbitre, mais non comme Dieu dont la volonté est sa règle, et dont le libre arbitre est indéfectible. » (Bossuet, *Elévations.*)

Ainsi « toute créature raisonnable est necessairement capable de se porter au bien ou au mal. Satan lui-même n'a pas toujours été ce qu'il est. Il fut un temps où l'ordre, le bien, la vertu avoient pour lui des charmes. Il pouvoit s'y attacher. Sa volonté avoit le choix. Mais il pouvoit aussi ne pas le vouloir, et il ne l'a pas voulu; il n'a point persévéré dans la vertu,

---

4. Præterea, appetitus non est nisi boni vel apparentis boni. Sed angelis non potest esse apparens bonum quod non sit verum bonum; quia in eis vel omnino error esse non potest, vel saltem non potest præcedere culpam : ergo angeli non possunt appetere nisi id quod est verè bonum. Sed nullus appetendo id quod est verè bonum, peccat : ergo angelus appetendo non peccat.

Sed contra est, quod dicitur *Job*, IV : « In angelis suam reperit pravitatem. »

(Conclusio. — Quævis creatura rationalis in puris naturalibus constituta errare ac peccare potest; Deus verò nec errare neque peccare potest, cùm solus sui actûs regula sit.)

Respondeo dicendum, quòd tam angelus quàm quæcunque creatura rationalis, si in sua natura consideretur, potest peccare; et cuicunque creaturæ hoc convenit ut peccare non possit, hoc habet ex dono gratiæ, non ex conditione naturæ. Cujus ratio est, quia peccare nihil est aliud quàm declinare à rectitudine actûs, quam

ture et de l'art aussi bien que dans les choses de la morale. Or celui-là seul ne peut pas dévier de la droiture de l'acte, qui trouve la règle dans sa vertu agissante : si l'artiste avoit sa main pour règle de la ligne droite, jamais il ne pourroit tracer une ligne courbe; mais comme la règle est hors de lui, la ligne qu'il forme peut être droite ou courbe. Eh bien, la volonté de Dieu seul est la règle de ses actes, parce que seul il n'a pas de fin supérieure; mais la volonté de toute créature doit, pour avoir la droiture de l'acte, se conformer à la volonté de Dieu qui est la fin dernière; elle le doit ainsi que la volonté de l'inférieur est tenue de se conformer à la volonté du supérieur, la volonté du soldat à la volonté du général. Le péché donc ne peut être dans la volonté de Dieu; mais la volonté de toute créature, considérée dans sa condition naturelle, peut pécher (1).

dans l'innocence avec laquelle il avoit été créé, et c'est ce qui lui a fait perdre la place qu'il occupoit dans le ciel parmi les Cherubins.

» Dieu seul, avec la faculté d'aimer ce qui est bien, n'a pas le pouvoir de sortir de l'ordre et de s'attacher à ce qui est mal. Il n'y a que Dieu qui possède par nature ce beau privilége : Dieu le Père, parce qu'il est la source de tout bien; Dieu le Fils, parce qu'il est la sagesse, la justice, la raison par excellence, le Verbe éternel; Dieu le Saint-Esprit, parce que son essence repousse toute souillure. Quant aux autres êtres, s'ils possèdent la sainteté, elle n'est dans eux qu'accidentelle, et dès lors ils peuvent la perdre : c'est ce qui est arrivé pour les anges, et ce qui n'arrive que trop souvent parmi les hommes. » (Origène, *Des Principes*, I, 8, nos 1, 2, 3 *et passim*.)

« Si donc l'on me demande : D'où vient la malice du démon? je demanderai à mon tour : D'où vient la perversité de l'homme? et l'on sera bien forcé de me répondre : Elle vient de sa volonté. Eh bien, celle du démon part de la même cause. Dieu, en le créant, lui avoit donné le libre arbitre. Il pouvoit s'attacher à Dieu ou s'en détourner; il a pris ce dernier parti; il est donc mauvais parce qu'il l'a voulu. » (Saint Basile, *Homélie, Que Dieu n'est pas l'auteur du mal*, n° 5.)

(1) La créature raisonnable, libre par conséquent, implique-t-elle comme un attribut essentiel la possibilité de pécher; ou bien Dieu pourroit-il former, dans sa toute-puissance, une créature qui réunit l'impeccabilité et le libre arbitre? Cette question divise l'École en quatre partis.

Les partisans de la première opinion, Gabriel et Jean, disent que Dieu pourroit donner à une créature assez d'intelligence pour qu'elle connût toujours le vrai et le bon, assez de prudence pour qu'elle ne permît jamais à l'erreur de surprendre et d'égarer son jugement, puis assez de droiture dans sa volonté pour qu'elle n'inclinât point vers le mal. Cette créature auroit le pouvoir de choisir ou de ne choisir pas, d'agir ou de n'agir pas; mais elle n'auroit pas la faculté de choisir le juste ou l'injuste, de faire le bien ou le mal : elle posséderoit la liberté de contradiction, mais non la liberté de contrariété; elle seroit, sous le rapport du libre arbitre, dans la même condition que les anges et les saints bienheureux.

Les défenseurs de la deuxième opinion, Capréole et Durand, font une distinction. La créa-

debet haberi; sive accidat peccatum in naturalibus, sive in artificialibus, sive in moralibus. Solum autem illum actum a rectitudine deficere non contingit, cujus regula est virtus agentis : si enim manus artificis esset ipsa regula incisionis, nunquam posset artifex nisi recte lignum incidere; sed si rectitudo incisionis sit ab alia regula, contingit incisionem esse rectam et non rectam. Divina autem voluntas sola est regula sui actus, quia non ordinatur ad superiorem finem; omnis autem voluntas cujuslibet creaturæ rectitudinem in suo actu non habet, nisi secundum quod regulatur a voluntate divina, ad quam pertinet ultimus finis, sicut quælibet voluntas inferioris debet regulari secundum voluntatem superioris, ut voluntas militis secundum voluntatem ducis exercitus. Sic igitur in sola voluntate divina peccatum esse non potest; in qualibet autem voluntate creaturæ, potest esse peccatum secundum ordinem suæ naturæ.

Je réponds aux arguments : 1° Les anges n'ont pas la potentialité dans leur être naturel; mais ils l'ont dans leur partie intellective, afin qu'ils puissent choisir telle ou telle chose. La mal peut donc être en eux sous ce rapport.

2° Les corps célestes n'ont que l'action naturelle. De même donc que le mal de la corruption ne peut être dans leur nature, ainsi le mal du désordre ne peut se trouver dans leur action. Mais, outre l'action naturelle, les anges ont l'action du libre arbitre, et le mal peut se rencontrer ici.

3° Il est naturel à l'ange d'aimer Dieu comme le principe de son être naturel; mais la grace seule lui fait aimer Dieu comme l'objet de la béatitude surnaturelle, et il peut éteindre cet amour dans son cœur par le péché.

4° Le libre arbitre peut tomber dans le péché mortel de deux manières. D'abord il y tombe en choisissant le mal : ainsi pèche l'homme quand il

ture peut, disent-ils, être impeccable dans l'ordre naturel, mais elle ne sauroit avoir ce privilége dans l'ordre surnaturel. Quand la fin ne dépasse pas les facultés, il suffit de combiner, d'équilibrer les forces pour que la carrière soit fournie sans détour, infailliblement. Mais quand la fin surpasse les facultés, les actes qui doivent y conduire et partant les préceptes qui commandent les actes sont au-dessus des forces de la nature; dès lors comment l'être fini remplira-t-il les commandements de lui-même? Comment restera-t-il sans péché?

Ceux qui tiennent la troisième opinion, par exemple don Scot, accordent moins encore à la créature : ils pensent qu'elle implique nécessairement l'idée d'imperfection, de défaut, partant de peccabilité; ils croient que Dieu ne sauroit la rendre impeccable ni dans l'ordre naturel, ni dans l'ordre surnaturel, et que cela se prouve rigoureusement, démonstrativement. Cette opinion paroît être celle de saint Thomas.

Enfin le quatrième sentiment, défendu par Valentia, peut se résumer dans ces mots : Les Pères enseignent d'une voix unanime que Dieu ne pourroit, par des dons purement naturels, mettre la créature à l'abri de tout péché : ainsi saint Augustin, saint Ambroise, saint Jérôme, saint Grégoire, saint Jean Damascène, saint Anselme, etc. L'autorité du témoignage nous oblige donc de croire que la condition d'être créé repousse l'impeccabilité; mais l'autorité de la logique nous force-t-elle également d'admettre tous les raisonnements qu'on apporte à l'appui de cette croyance? Non; car tous ces raisonnements pèchent par un endroit ou par un autre; aucun n'est convaincant, sans réplique, à l'abri de toute contestation. Valentia attaque donc les preuves sur lesquelles s'appuie le troisième sentiment : est-il victorieux dans sa réfutation? Je m'assure que le lecteur le croira difficilement. Que répondre à ce simple argument de saint Thomas : La créature n'a pas en elle-même la règle de ses actions : donc elle n'y est pas attachée par des nœuds indissolubles, donc elle peut s'en séparer.

Quoi qu'il en soit, nous pouvons nous résumer en deux mots : La créature est sujette au péché : si la raison ne nous l'apprend pas, les Pères l'enseignent formellement.

Ad primum ergo dicendum, quòd in angelis non est potentia ad *esse* naturale; est tamen in eis potentia secundùm intellectivam partem, ad hoc quòd convertantur in hoc vel in illud. Et quantum ad hoc potest in eis esse malum.

Ad secundum dicendum, quòd corpora cœlestia non habent operationem nisi naturalem; et ideo sicut in natura eorum non potest esse corruptionis malum, ita nec in actione naturali eorum potest esse malum inordinationis. Sed supra actionem naturalem in angelis est actio liberi arbitrii, secundùm quam contingit in eis esse malum.

Ad tertium dicendum, quòd naturale est angelo quòd convertatur motu dilectionis in Deum, secundùm quòd est principium naturalis *esse*; sed quòd convertatur in ipsum secundùm quòd est objectum beatitudinis supernaturalis, hoc est ex amore gratuito, à quo averti potuit peccando.

Ad quartum dicendum, quòd peccatum mortale in actu liberi arbitrii contingit esse dupli-

choisit l'adultère, qui est mauvais en soi. Cette sorte de péché provient toujours de l'ignorance ou de l'erreur : car celui qui le commet prend le mal pour le bien; alors même qu'il apprécie justement les choses et qu'il ne se trompe pas sur leur nature en général, il se trompe dans le cas particulier, sous l'influence de la passion ou de l'habitude, en choisissant comme un bien la délectation d'un acte désordonné. Or les anges n'ont pas péché de cette manière, pourquoi? Parce qu'ils n'ont pas les passions qui séduisent l'intelligence, puis la force de l'habitude ne les a point entraînés dans leur premier crime. Ensuite le libre arbitre peut tomber dans le péché en choisissant une chose bonne contre la règle ou la juste mesure. Alors le défaut constituant le péché ne se trouve pas dans la chose choisie, mais dans le choix contraire à l'ordre sanctionné par le législateur : ainsi pécheroit celui qui réciteroit les prières liturgiques contre l'ordre établi par l'Eglise. Cette sorte de péché ne suppose pas l'ignorance, mais seulement l'inadvertence des choses qu'on ne doit point perdre de vue. Or les anges ont péché de cette manière; ils ont recherché leur bien propre sans tenir compte de la volonté divine.

ARTICLE II.

Les anges ne peuvent-ils tomber que dans les péchés d'orgueil et d'envie?

Il paroît que les anges peuvent tomber dans d'autres péchés que ceux de l'orgueil et de l'envie. 1° La créature douée du libre arbitre peut tomber dans tous les péchés qui lui donnent de la délectation. Or les obscénités des péchés charnels donnent de la délectation aux démons,

---

citer. Uno modo, ex hoc quòd aliquod malum eligitur, sicut homo peccat eligendo adulterium, quod secundùm se est malum. Et tale peccatum semper procedit ex aliqua ignorantia vel errore : alioquin id quod est malum, non eligeretur ut bonum; et erat quidem adulter in particulari eligens hanc delectationem inordinati actûs quasi aliquod bonum ad nunc agendum propter inclinationem passionis aut habitûs, etiamsi in universali non erret, sed veram de hoc sententiam teneat. Hoc autem modo in angelo peccatum esse non potuit, quia nec in angelis sunt passiones, quibus ratio aut intellectus ligetur, ut ex suprà dictis patet (qu. 57, art. 4), nec iterum primum peccatum habitus præcedere potuit ad peccatur inclinans. Alio modo contingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliquid quod secundùm se est bonum, sed non cum ordine debitæ mensuræ aut regulæ; ita quòd defectus inducens peccatum, sit solùm ex parte electionis, quæ non habet debitum ordinem, non ex parte rei electæ : sicut si aliquis eligeret orare, non attendens ad ordinem ab Ecclesia institutum. Et hujusmodi peccatum non præexigit ignorantiam, sed absentiam solùm considerationis eorum quæ considerari debent. Et hoc modo angelus peccavit, convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum, absque ordine ad regulam divinæ voluntatis.

ARTICULUS II.

Utrùm in angelis possit esse tantum peccatum superbiæ et invidiæ.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd in angelis non possit esse solum peccatum superbiæ et invidiæ. In quemcunque enim cadit delectatio alicujus peccati, potest cadere peccatum illud. Sed dæmones delectantur etiam in obscœnitatibus carnalium peccatorum, ut Au-

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 5, qu. 1, art. 3; et dist. 22, qu. 1, art. 1; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 109; et qu. 16, de malo, art. 2, ad 4.

comme le dit saint Augustin. Donc les démons peuvent tomber dans les péchés charnels.

2° Si l'orgueil et l'envie sont des péchés spirituels, la paresse, l'avarice et la colère ont la même nature. Or l'esprit commet les péchés spirituels, de même que la chair commet les péchés charnels. Donc les anges peuvent commettre, non-seulement les péchés d'orgueil et d'envie, mais encore les péchés de paresse, d'avarice et de colère.

3° Saint Grégoire dit, *Moral.*, XXXI, 17, que l'orgueil et l'envie donnent le jour à plusieurs vices. Si donc les anges ont l'orgueil et l'envie, ils ont aussi plusieurs autres vices.

Mais saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, XIV, 3 : « Le démon n'est ni fornicateur, ni ivrogne, ni livré à d'autres vices pareils ; mais il est superbe et envieux (1). »

(1) Voici le passage en entier : « Dire que la chair est cause de tout vice et de toute immoralité, qu'ainsi l'ame n'est mue que par l'impulsion de la chair, c'est méconnoître la nature de l'homme. Le corps corruptible appesantit l'ame, il est vrai.... ; mais la corruption du corps est la peine et non la cause du péché ; ce n'est point la chair corruptible qui a rendu l'ame pécheresse, mais c'est l'ame pécheresse qui a rendu la chair corruptible. Et quoique de la corruption de la chair il naisse certains attraits vers le vice, certains désirs déréglés, gardons-nous d'attribuer à la chair tous les désordres de la vie ; car ce seroit justifier le démon, qui n'est pas dans la chair. On ne peut dire le démon fornicateur ou ivrogne, ni l'accuser d'aucun autre vice charnel, quoiqu'il soit le conseiller et l'instigateur caché de tous les crimes; mais il est extrêmement superbe et envieux. Et cette perversité qui le domine l'a fait précipiter dans les ténébreux cachots de l'air, destiné qu'il est à d'éternels supplices. Or ces vices qui ont l'empire sur le diable, l'Apôtre les impute à la chair, quoique certainement le diable n'en ait point. Inimitiés, querelles, rivalités, animosités, tout cela, suivant l'Apôtre, est œuvre de la chair, et tout cela dérive de l'orgueil, qui exerce sur le mauvais ange une domination immatérielle. » Ainsi, d'une part, l'esprit de malice a l'orgueil et l'envie, puis il est le conseiller et l'instigateur caché de tous les crimes; mais, d'une autre part, « on ne peut le dire fornicateur ou ivrogne, ni l'accuser d'aucun autre vice charnel, » parce qu'il n'a pas de corps.

Saint Augustin dit encore, *ibid.*, XII, 6 : « La cause de la béatitude des bons anges, c'est qu'ils se sont attachés à Celui qui est souverainement; et la cause de la misère des mauvais anges, c'est qu'ils se sont détournés de Celui qui a l'être en soi. Et quel nom porte un tel crime, si ce n'est celui d'*orgueil?* Car « l'orgueil est le commencement de tout péché. » Ces esprits superbes n'ont pas voulu rapporter à Dieu leur excellence. Eux qui auroient plus d'être par leur union avec l'Etre souverain, ont préféré moins d'être en se préférant à lui. Telle est la première défaillance, le premier dénuement, le premier vice de cette nature dont la condition n'est pas d'être souverainement, mais de posséder Celui qui est souverainement; créature déchue par son infidélité, non de tout être, mais de l'excellence de son être. »

L'Ecriture sainte n'enseigne pas une autre doctrine : « Toute perdition, dit-elle, a trouvé son commencement dans l'orgueil » (*Tobie*, IV, 14) ; — « il est le principe de tout péché » (*Ecclés.*, X, 15) ; — Satan « est le roi de tous les enfants d'orgueil » (*Job*, XLI, 25). — « Comment es-tu tombé, Lucifer, toi qui paroissois si brillant au point du jour?... Tu as dit

gustinus dicit, XIV. *De Civit. Dei.* Ergo in dæmonibus etiam peccata carnalia possunt esse.

2. Præterea, sicut superbia et invidia sunt peccata spiritualia, ita acedia et avaritia et ira. Sed spiritui conveniunt peccata spiritualia, sicut et carni peccata carnalia. Ergo non solùm superbia et invidia in angelis esse potest, sed etiam acedia et avaritia.

3. Præterea, secundùm Gregorium in *Moral.*, ex superbia nascuntur plura vitia, et similiter ex invidia. Positâ autem causâ ponitur effectus. Si ergo superbia et invidia in angelis esse possunt, pari ratione et alia vitia in eis esse possunt.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, XIV. *De Civit. Dei* (cap. 1), quòd « diabolus non est fornicator aut ebriosus, neque aliquid hujusmodi; est tamen superbus et invidus. »

(Conclusion. — Les anges peuvent avoir tous les péchés dans la réité; mais ils ne peuvent avoir dans l'affection, primitivement que le péché d'orgueil, et conséquemment que le péché d'envie.)

Il faut dire ceci : la créature peut avoir le péché dans sa conscience de deux manières : quant à la réité, puis quant à l'affection (1). Or les anges peuvent avoir tous les péchés sous le rapport de la réité, parce qu'ils se rendent coupables de tous les péchés en induisant l'homme à tous les péchés. Mais, au point de vue de l'affection, ils ne peuvent avoir que les péchés qui affectionnent la nature spirituelle. Eh bien, la nature spirituelle ne conçoit point d'affection pour les biens qui se rapportent au corps, mais uniquement pour ceux qui concernent l'esprit; car les êtres ne s'attachent qu'aux choses qui leur conviennent. Quel est donc, parmi les biens spirituels, le péché qui peut affectionner les cœurs? Il y en a un, mais un seul : c'est le péché qui n'observe point la règle du supérieur, qui refuse de se soumettre à l'autorité dans les choses justes; c'est l'orgueil. L'orgueil pouvoit donc seul être le premier péché de l'ange. Ensuite ce désordre fit naître l'envie dans son cœur. Par cela même que l'affection désire une chose, elle repousse tout ce qui la contrarie. Or l'envieux s'afflige du bien des autres, parce qu'il le regarde comme un

en ton cœur : Je monterai au ciel, j'établirai mon trône au-dessus des astres de Dieu » (*Isaïe*, XIV, 12 et 13). Tous les Pères entendent ce passage du mauvais ange : saint Jérôme, saint Ambroise, saint Grégoire de Nazianze et saint Augustin.

Qui oseroit dire, après tous ces témoignages, que le démon n'est pas tombé par orgueil? Cependant don Scot assure que son premier péché a été un péché de luxure, parce qu'il a désiré trop ardemment la béatitude surnaturelle. Quoi! désirer le ciel ardemment, passionnément, de toutes ses forces, de toute son ame; désirer d'être juste, d'être saint, d'aimer, de servir, de glorifier Dieu toujours, sans cesse, éternellement, c'est un péché, un péché de luxure! O mon Dieu, ne permettez pas que je préfère l'honneur de la contradiction aux doctrines enseignées par vos saints serviteurs; délivrez-moi du péché de Satan.

(1) *Réité* vient de *reus*, caution, répondant, coupable; et *affection*, de *afficere*, émouvoir, toucher, impressionner, affectionner. Ainsi, pécher par affection, c'est s'attacher au mal, y donner son cœur, le faire avec bonheur; pécher par réité, c'est se rendre coupable du mal en l'approuvant, en le conseillant, en lui gagnant les passions. Comme ces deux définitions ne sont pas sans importance, nous les avons puisées dans les auteurs les plus autorisés.

(Conclusio. — Quævis peccata in angelis esse possunt secundùm reatum; secundùm affectum autem primum peccatum aliud esse non potuit, quàm superbia, quod consequi potuit in illis aliquod invidiæ peccatum.)

Respondeo dicendum, quòd peccatum aliquod in aliquo esse potest dupliciter : uno modo secundùm reatum, alio modo secundùm affectum. *Secundùm reatum* quidem omnia peccata in dæmonibus esse contingit, quia dum homines ad omnia peccata inducunt, omnium peccatorum reatum incurrunt. *Secundùm affectum* verò, illa solùm peccata in malis angelis esse possunt, ad quæ contingit affici spiritualem naturam. Spiritualem autem naturam affici non contingit ad bona quæ sunt propria corpori, sed ad ea quæ in rebus spiritualibus inveniri possunt; nihil enim afficitur nisi ad id quod suæ naturæ potest esse quodammodo conveniens. In spiritualibus autem bonis non potest esse peccatum, dum aliquis ad ea afficitur, nisi per hoc quòd in tali affectu superioris regula non servatur; et hoc est peccatum superbiæ, non subdi superiori in eo in quo debet. Unde peccatum primum angeli non potest esse aliud quàm superbia. Sed consequenter potuit in eis esse etiam invidia. Ejusdem enim rationis est quòd affectus tendat in aliquid appetendum, et quòd renitatur opposito. Invidus autem ex hoc de bono alterius dolet, in quantum bonum

obstacle à son propre bien; et pour que le mauvais ange pût voir un empêchement à son propre bien dans celui des autres, il falloit qu'il eût affecté une excellence singulière, unique, qui ne souffrît point d'égal. On voit donc que l'esprit pervers, après le péché d'orgueil, commit le péché d'envie; il s'affligea du bien de l'homme et même de l'excellence suprême, parce qu'il voyoit avec douleur Dieu s'en servir pour sa gloire (1).

Je réponds aux arguments : 1° Si les démons se délectent dans les obscénités des péchés impurs, ce n'est pas qu'ils aient de l'affection pour les voluptés charnelles, mais c'est qu'ils y trouvent le compte de l'envie qui les dévore : ils se réjouissent de tous les péchés, parce qu'ils détruisent le bien de l'homme (2).

2° Considérée comme un péché spécial, l'avarice est le désir immodéré des biens temporels qui servent à l'usage de la vie humaine, et qui peuvent s'estimer à prix d'argent. Or les démons n'ont point d'affection pour ces biens, pas plus que pour les voluptés charnelles; on ne peut donc leur attribuer l'avarice proprement dite. Mais si on prenoit ce vice dans un sens impropre, pour le désir déréglé de tout bien créé, il se trouveroit compris dans l'orgueil, qui exerce l'empire sur les mauvais

(1) Les manuscrits latins présentent ici trois variantes : les uns disent : *Deus utitur eâ;* les autres : *utitur eo;* quelques-uns : *utitur eis.* Comme Dieu se sert de ses perfections tout ensemble et du bien de l'homme pour faire éclater sa gloire, nous avons adopté la dernière leçon.

(2) Saint Augustin ne dit pas autre chose. Qu'on relise le passage rapporté dans la première note de cet article; c'est celui-là même qui est mentionné dans l'objection.

Dans un autre passage, *De civit. Dei*, XV, 23, l'illustre évêque dit que les anges, pour être de purs esprits, n'en ont pas moins apparu sous des corps, enveloppés de formes non-seulement visibles, mais tangibles; il ajoute que, d'après une tradition constante, confirmée par de nombreux témoignages, les sylvains et les faunes ont souvent assouvi corporellement leurs criminels instincts; puis il continue : « Pour moi, je n'oserois décider si certains esprits revêtus d'un corps aérien (car l'air agité par un éventail éveille la sensibilité), peuvent être possédés de la passion de luxure et capables d'un commerce sensible avec les femmes. » On voit que le saint docteur « n'ose décider » la doctrine qu'on lui prête. Et quand les démons seroient capables de commettre les crimes dont il s'agit, encore ne le pourroient-ils par leurs facultés naturelles, sans se revêtir d'un corps.

---

alterius æstimat sui boni impedimentum; non autem bonum alterius poterat æstimari impedimentum boni affectati per angelum malum, nisi in quantum affectavit excellentiam singularem, quæ quidem singularitas per alterius excellentiam cessat. Et ideo post peccatum superbiæ consecutum est in angelo peccante malum invidiæ; secundùm quòd de bono hominis doluit, et etiam de excellentia divina, secundùm quòd eis Deus contra voluntatem ipsius diaboli utitur in gloriam divinam.

Ad primum ergo dicendum, quòd dæmones non delectantur in obscœnitatibus carnalium peccatorum, quasi ipsi afficiantur ad delectationes carnales; sed hoc totum ex invidia procedit, quòd in peccatis hominum quibuscunque delectantur, in quantum sunt impedimenta humani boni.

Ad secundum dicendum, quòd avaritia, secundùm quòd est speciale peccatum, est immoderatus appetitus rerum temporalium, quæ veniunt in usum vitæ humanæ, quæcunque pecuniâ æstimari possunt; et ad ista non afficiuntur dæmones, sicut nec ad delectationes carnales: unde avaritia propriè sumpta in eis esse non potest. Sed si avaritia dicatur omnis immoderata cupiditas habendi quodcunque bonum creatum, sic avaritia continetur in superbia quæ est

anges. Quant à la colère, elle implique la passion, de même que la concupiscence; elle n'est donc pas non plus dans les démons selon la rigueur du mot. Enfin la paresse est une certaine tristesse qui, par les fatigues du corps, ralentit l'homme dans les actes spirituels; or les anges de malice ne peuvent éprouver ces sortes de fatigues. On voit donc que l'orgueil et l'envie sont les seuls péchés purement spirituels, qui peuvent être dans les anges pervers; encore faut-il voir dans l'envie, non pas la passion, mais la volonté qui repousse le bien des autres.

3° L'orgueil et l'envie, tels qu'on les met dans les démons, comprennent tous les péchés qui en dérivent.

ARTICLE III.

Le démon a-t-il désiré d'être semblable à Dieu?

Il paroît que le démon n'a pas désiré d'être semblable à Dieu. 1° On ne peut désirer ce qu'on ne peut concevoir; car le bien conçu meut seul l'appétit sensible, raisonnable ou intellectuel, et c'est uniquement là que se trouve le péché (1). Or on ne peut concevoir la créature égale à Dieu, pourquoi? parce qu'elle seroit contradictoire dans les termes, elle seroit finie par les limites de sa nature et tout ensemble infinie par son égalité avec le souverain Etre. Donc le mauvais ange n'a pu désirer d'être semblable à Dieu.

2° L'être peut désirer, sans commettre le mal, ce qui est la fin de sa nature. Or la fin vers laquelle toute créature incline naturellement, c'est d'être semblable à Dieu. Donc l'ange auroit pu, sans commettre le mal, désiré d'être semblable à Dieu, sinon par égalité, du moins par similitude.

3° L'ange a reçu plus de sagesse que l'homme. Or l'homme ne pourroit

(1) Le péché est matériellement dans l'appétit sensible, parce qu'il y trouve le ferment qui

in dæmonibus. Ira verò cum quadam passione est, sicut et concupiscentia; unde ipsa in dæmonibus esse non potest, nisi metaphoricè. Acedia verò est quædam tristitia qua homo redditur tardus ad spirituales actus propter corporalem laborem, qui dæmonibus non competit. Et sic patet quòd sola superbia et invidia sunt purè spiritualia peccata quæ dæmonibus competere possunt; ita tamen quòd invidia non sumatur pro passione, sed pro voluntate renitente bono alterius.

Ad tertium dicendum, quòd sub superbia et invidia comprehenduntur omnia peccata quæ ab illis derivantur, prout in dæmonibus ponuntur.

ARTICULUS III.

Utrùm diabolus appetierit esse ut Deus.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd diabolus non appetierit esse ut Deus. Illud enim quod non cadit in apprehensione, non cadit in appetitu; cùm bonum apprehensum moveat appetitum vel sensibilem, vel rationalem, vel intellectualem. In solo autem hujusmodi appetitu contingit esse peccatum. Sed creaturam aliquam esse æqualem Deo non cadit in apprehensione; implicat enim contradictionem, quia necesse est finitum esse infinitum, si æquatur infinito. Ergo angelus non potuit appetere esse ut Deus.

2. Præterea, illud quod est finis naturæ, absque peccato appeti potest. Sed assimilari Deo est finis in quem tendit naturaliter quælibet creatura. Si ergo angelus appetiit esse ut Deus, non per æqualitatem, sed per similitudinem, videtur quòd in hoc non peccaverit.

3. Præterea, angelus in majori plenitudine

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 4, qu. 1, art. 2.

désirer sans folie d'être semblable, je ne dis pas à Dieu, mais à l'ange; car le désir a pour objet les choses possibles. Donc l'ange n'a pu désirer l'être semblable à Dieu.

Mais le prophète met ces paroles dans la bouche du démon, *Is.*, XIV, 13 et 14 : « Je monterai au ciel..., et je serai semblable au Très-Haut. » Et saint Augustin dit de lui, *Quœst. de veter. Testam.*, CXIII : « Enflé d'orgueil, il a voulu être appelé Dieu. »

(Conclusion. — L'ange a péché par le désir d'être semblable à Dieu, non pas qu'il ait voulu s'égaler à l'Etre infini, mais parce qu'il a désiré de trouver sa fin dernière dans la béatitude naturelle ou d'atteindre la béatitude surnaturelle par ses propres forces.)

Il est certain que l'ange a péché par le désir d'être comme Dieu; mais cette dernière expression présente deux sens. On peut être comme Dieu par égalité, puis par ressemblance. Or le démon n'a pas désiré d'être comme Dieu de la première manière. Il savoit, par ses lumières naturelles, que l'égalité suprême est impossible à la créature; et l'habitude du mal ni la passion ne pouvoient, avant son premier péché, l'aveugler au point de lui faire désirer l'impossible, comme cela nous arrive quelquefois. Et quand vous supposeriez qu'il ait eu le pouvoir d'atteindre l'égalité divine, encore ne l'eût-il pas ambitionnée. Tous les êtres ont le désir naturel de conserver leur existence, et ils ne peuvent changer de nature sans la perdre. Aussi la créature inférieure ne désire-t-elle pas d'avoir une nature plus élevée, parce qu'elle cesseroit d'être elle-même en l'obtenant : et voilà pourquoi l'âne n'a pas le désir de devenir cheval (1).

en éveille la corruption; il est formellement dans l'appétit raisonnable ou intellectuel, parce qu'il reçoit sa forme du libre arbitre, et partant de l'intelligence ou de la raison.

(1) Celui qui désapprouveroit ces sortes d'exemples auroit oublié que les instincts de la nature, ses secrètes inclinations, ses tendances intimes se révèlent surtout dans les êtres privés du libre arbitre.

---

sapientiæ conditus est quàm homo. Sed nullus homo, nisi omnino amens, eligit esse æqualis angelo, nedum Deo; quia « electio non est nisi possibilium (1), de quibus est consilium. » Ergo multò minùs peccavit angelus appetendo esse ut Deus.

Sed contra est, quod dicitur *Isai.*, XIV. cap. ex persona diaboli : « Ascendam in cœlum, et ero similis Altissimo. » Et Augustinus dicit in ib. *De quæstionibus veter. Testam.*, quòd « elatione inflatus voluit dici Deus. »

(Conclusio. — Peccavit angelus appetendo esse ut Deus, non quidem per æqualitatem; sed appetendo ut ultimum finem quod virtute suæ naturæ consequi poterat, vel appetendo assequi beatitudinem propriis viribus absque divinæ gratiæ auxilio.)

Respondeo dicendum, quòd angelus absque omni dubio peccavit appetendo esse ut Deus; sed hoc potest intelligi dupliciter : uno modo *per æquiparantiam*, alio modo *per similitudinem*. Primo quidem modo non potuit appetere esse ut Deus, quia scivit hoc esse impossibile naturali cognitione; nec primum actum peccandi in ipso præcessit vel habitus vel passio ligans cognoscitivam ipsius virtutem, ut in particulari deficiens, eligeret impossibile, sicut in nobis interdum accidit. Et dato quòd esset possibile, hoc esset contra naturale desiderium. Inest enim unicuique naturale desiderium ad conservandum suum *esse*, quod non conservaretur si transmutaretur in alteram naturam. Unde nulla res quæ est in inferiori gradu naturæ, potest appetere superioris naturæ gradum,

(1) Ex Philosopho, lib. III *Ethicor.*, cap. 4, græco-lat., vel in antiquis, 5.

L'imagination quelquefois se trompe sur la nature de nos vœux. Comme l'homme cherche son élévation dans des choses accidentelles qui peuvent changer sans préjudice pour son existence, on juge faussement qu'il lui est possible de désirer une nature plus élevée que la sienne; mais tout le monde voit que s'il l'obtenoit, il cesseroit d'être à l'instant même. Eh bien, Dieu surpasse l'ange, et les esprits célestes se surpassent les uns les autres, non-seulement dans des choses accidentelles, mais par une nature plus noble et plus parfaite : l'ange inférieur ne peut donc désirer d'être égal à l'ange supérieur; comment donc pourroit-il désirer d'être égal à Dieu?

Ensuite la créature peut désirer d'être comme Dieu par similitude aussi de deux manières : d'abord dans les choses où sa nature lui permet de ressembler au souverain Etre, ensuite dans les choses où sa condition naturelle repousse cette ressemblance. Quand on désire la similitude divine dans la première hypothèse, conformément à sa nature, on ne pèche pas, pourvu qu'on veuille l'obtenir selon l'ordre établi d'en haut, c'est-à-dire pourvu qu'on veuille la recevoir du suprême Dispensateur de tous les biens; mais si l'on désiroit de ressembler à Dieu par sa propre vertu, et non par la vertu supérieure, on pécheroit. Après cela, si on recherchoit la similitude divine de la seconde manière, c'est-à-dire dans les choses où l'on ne peut l'obtenir; si l'on vouloit, par exemple, créer le ciel et la terre, ce qui est le propre du Tout-Puissant, on commettroit le mal. Voilà comment l'ange superbe a convoité d'être semblable au Très-Haut. Il n'a pas voulu briser tous les liens de sujétion qui l'attachoient à son Auteur, car autrement il auroit cherché sa destruction, puisque la créature n'existe qu'en participant à l'être de Dieu et partant sous sa dépendance; mais il a désiré d'obtenir pour sa fin dernière la béatitude qu'il pouvoit atteindre par la vertu de sa nature, se détournant ainsi de

---

sicut asinus non appetit esse equus; quia si transferretur in gradum superioris naturæ, jam ipsa non esset. Sed in hoc imaginatio decipitur. Quia enim homo appetit esse in altiori gradu quantum ad aliqua accidentalia quæ possunt crescere absque corruptione subjecti, æstimatur quòd possit appetere altiorem gradum naturæ, in quem pervenire non posset, nisi esse desineret. Manifestum est autem quòd Deus excedit angelum, non secundùm aliqua accidentalia, sed secundùm gradum naturæ; et etiam unus angelus alium : unde impossibile est quòd unus angelus inferior appetat esse æqualis superiori, nedum quòd appetat esse æqualis Deo.

Appetere autem esse ut Deus per similitudinem, contingit dupliciter : uno modo quantum ad id in quo aliquid natum est Deo assimilari. Et sic, si aliquis quantum ad hoc appetat esse Deo similis, non peccat, dummodo similitudinem Dei debito ordine appetat adipisci, ut scilicet eam à Deo habeat. Si quis autem appeteret secundùm justitiam esse similis Deo, quasi propria virtute et non ex virtute Dei, peccaret. Alio verò modo potest aliquis appetere similis esse Deo, quantum ad hoc in quo non natus est assimilari; sicut si quis appeteret creare cœlum et terram, quod est proprium Dei : in quo appetitu esset peccatum. Et hoc modo diabolus appetiit esse ut Deus, non ut ei assimilaretur quantum ad hoc quòd est nulli subesse simpliciter; quia sic suum *non esse* appeteret, cùm nulla creatura esse possit nisi per hoc quòd sub Deo *esse* participat : sed in hoc appetiit indebitè esse similis Deo, quia appetiit ut finem ultimum beatitudinis id ad quod virtute suæ naturæ poterat pervenire, avertens suum appetitum à beatitudine supernaturali, quæ est ex gratia Dei; vel si appetiit ut ultimum finem

la béatitude surnaturelle qui est le don de la grace; ou bien s'il a recherché cette dernière béatitude, il a prétendu la conquérir par ses propres forces, sans le secours supérieur, contre l'ordre divin. C'est là ce qu'enseigne saint Anselme quand il dit, *De casu diaboli*, IV : « Le démon a désiré ce qu'il auroit obtenu, s'il avoit persévéré dans le bien. » Au reste, les deux explications qu'on vient de lire disent au fond la même chose; dans la première comme dans la seconde, l'ange pervers a convoité d'avoir, comme Dieu même, la béatitude finale par sa propre vertu. Et comme ce qui est par soi forme le principe et la cause de ce qui est par un autre, il a affecté la prééminence et l'empire sur les créatures : nouvelle tentative criminelle, dans laquelle il avoit encore pour but de se rendre semblable à Dieu (1).

Ces réflexions renferment la réponse aux objections.

(1) L'ange a péché par orgueil, c'est incontestable et incontesté ; mais quelle pensée a-t-il conçue, quel acte a-t-il formé dans son crime ? L'Ecole a vu se produire quatre opinions principales sur cette question.

1º L'esprit prévaricateur a voulu parvenir à sa perfection dernière, à la béatitude par sa propre vertu : ce sentiment exposé par notre saint auteur a pour défenseurs Cajetan et Richard de Saint-Victor. D'autres théologiens le combattent à peu près de cette manière : Les anges savoient qu'ils ne pouvoient parvenir à leur fin dernière par leurs propres forces, ou ils ne le savoient pas. S'ils ne le savoient pas, ils ont péché par ignorance et non par orgueil; s'ils le savoient, ils n'ont pu former le désir de parvenir seuls, d'eux-mêmes, à leur dernière fin, car ils auroient désiré l'impossible. On répond qu'ils le savoient, mais qu'ils l'ont oublié. Singulier oubli, qui fait dire à Lucifer, *Is.*, XIV, 12 et 13 : « Je monterai au ciel,... et je serai semblable au Très-Haut ! » Son épreuve ne dure qu'un instant, et l'esprit le plus sublime oublie dans ce moment suprême une vérité qui renferme son salut et sa perte éternelle ! Sa faute doit être libre, pleinement délibérée, commise avec une entière connoissance; et l'on nous dit qu'elle a pour cause l'irréflexion, la surprise, l'oubli !

2º Quand les esprits célestes apprirent que le Verbe éternel se revêtiroit de notre chair, ils désirèrent qu'il prît la nature angélique; puis, trompés dans leur espérance, ils résolurent de lui refuser les honneurs divins; car le Père dit dans les cieux, *Hébr.* I, 6 : « Que tous les anges l'adorent. » Voilà ce qu'enseigne Ambroise Catharin; mais il interroge vainement l'Ecriture, les Pères, la raison : il ne trouve aucune preuve solide à l'appui de son opinion. Vigecerius dit que Lucifer, avec ses anges, a vu d'un œil jaloux la gloire du Rédempteur. Cette basse envie convenoit à la bassesse de son cœur; mais ce ne fut pas là son premier péché.

3º Apprenant la future rédemption des enfants d'Adam, les anges superbes voulurent avoir les hommes pour sujets, mais non pour compagnons de leur gloire et de leur béatitude. Cette ingénieuse opinion est celle de saint Bernard (*Serm.* XVIII, *in Cant.*); mais elle ne trouve d'ailleurs, non plus que la précédente, aucun fondement ni dans l'Ecriture sainte, ni dans les anciens Pères, ni dans la raison. Sans doute, et plusieurs témoins de la foi le disent avec saint Cyprien, les anges méchants protestèrent contre la glorification de l'homme; mais ce fut là leur péché d'envie plutôt que leur péché d'orgueil. — Quelques auteurs, dont les noms

---

illam Dei similitudinem quæ datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem suæ naturæ, non ex divino auxilio secundùm Dei dispositionem. Et hoc consonat dictis Anselmi qui dicit (lib. *De casu diaboli*, cap. 4), quòd « appetiit illud ad quod pervenisset, si stetisset. » Et hæc duo quodammodo in idem redeunt, quia secundùm utrumque appetiit finalem beatitudinem per suam virtutem habere, quod est proprium Dei. Quia verò quod est per se est principium et causa ejus quod est per aliud, ex hoc etiam consecutum est quòd appetiit aliquem principatum super alia habere; in quo etiam perversè voluit Deo assimilari.

Et per hoc patet responsio ad omnia objecta.

ARTICLE IV.

Les démons sont-ils naturellement mauvais?

Il paroît que les démons sont naturellement mauvais. 1° Porphyre dit dans saint Augustin, *De Civit. Dei*, X, 11 : « Il y a un ordre de démons, fourbes de leur nature, qui se font passer pour dieux et pour les ames des trépassés. » Or la fourberie est un mal. Donc il y a des démons naturellement mauvais.

2° Les hommes ont été créés par Dieu, de même que les anges. Or il y a des hommes dont l'Ecriture dit, *Sag.*, XII, 10 : « Leur malice

m'échappent en ce moment, disent aussi qu'ils refusèrent de reconnoître pour reine, parce qu'elle est de notre race, la plus sainte et la plus grande des créatures, celle qui n'a d'égal et de supérieur que Dieu, la glorieuse Vierge Marie ; mais ce sentiment ne repose non plus sur aucun fondement solide.

4° Les anges superbes consentoient à dépendre de Dieu dans leur être naturel, parce qu'ils ne pouvoient subsister hors de cette dépendance ; mais ils voulurent s'affranchir de son empire et de ses lois, refusant d'accomplir les ministères qu'il leur confioit ; ils désirèrent lui ressembler en ce qu'il ne reconnoît point de supérieur, affectant la prééminence propre à la dignité suprême. Ainsi Valentia, Guillaume de Paris, Alexandre de Halles et saint Bonaventure. Cette opinion ne renferme, si nous en croyons ses défenseurs, aucune des difficultés qu'on rencontre dans les précédentes. Quand les anges pervers ont voulu se soustraire à toute autorité, ils ont commis un grave péché d'orgueil ; mais comme ils pouvoient être affranchis des divins ministères, il n'ont pas désiré l'impossible. Et puis le prophète leur adresse ces paroles, *Ezéch.* XXVIII, 16 : « Dans la multitude de vos négociations, vos entrailles se sont remplies d'iniquité, vous êtes tombés dans le mal, et je vous ai chassés de la montagne de Dieu ; je vous ai perdu, ô Chérubin. » On voit donc qu'ils ont trouvé leur perte dans les fonctions dont ils étoient chargés, dans leurs ministères, dans leurs *négociations*. Et quand le tentateur dit à la femme, *Gen.*, III, 1 : « Pourquoi Dieu vous a-t-il commandé de ne pas manger du fruit de tous les arbres du paradis, » que vouloit-il sinon lui faire commettre le péché qu'il avoit commis lui-même? Faudra-t-il citer les Pères? Saint Augustin, commentant ce mot du psaume LXX : « O Dieu, qui est semblable à vous? » dit : « Celui qui veut être faussement semblable à Dieu, n'avoir personne qui le conduise et le gouverne, vivre sans maître et sans supérieur, ne dépendre que de sa volonté ; celui-là tombe dans le mal nécessairement. Le démon n'a pas fait autre chose ; il a voulu être faussement semblable à Dieu ; non content de se soustraire à son autorité, il a désiré d'avoir autorité contre lui. »

Ces réflexions font-elles disparaître toute difficulté? Non ; le lecteur tournera sans peine, contre la quatrième opinion, les objections que nous avons vu soulever contre la première. Cependant il faut adopter l'une ou l'autre ; car la deuxième et la troisième n'ont, pour le redire, aucune preuve solide en leur faveur. L'acte primitif qui a constitué le péché des anges, forme une des questions les plus difficiles de la théologie. En tout et partout les origines des choses, quand elles ne sont pas éclairées par les lumières de la foi, se cachent dans une profonde obscurité.

ARTICULUS IV.

Utrùm aliqui dæmones sint naturaliter mali.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd aliqui dæmones sint naturaliter mali. Dicit enim Porphyrius, ut Augustinus introducit, X. *De Civit. Dei* (cap. 11), quòd « est quoddam genus dæmonum naturâ fallax, simulans Deos et animas defunctorum. » Sed esse fallacem est esse malum. Ergo aliqui dæmones sunt naturaliter mali.

2. Præterea, sicut angeli sunt creati à Deo, ita et homines. Sed aliqui homines sunt naturaliter mali, de quibus dicitur *Sap.*, XII : « Era

(1) De his etiam in *Sent.*, dist. 7, qu. 1, art. 2 ; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 107 usque ad 111 ; et qu. 16, de modo, art. 2.

est naturelle. » Donc il peut y avoir des anges naturellement mauvais.

3° Certains animaux dénués de raison ont des défauts naturels : ainsi le renard a la fourberie, le loup la rapacité. Or ces animaux sont des créatures de Dieu. Donc les démons, pour être des créatures de Dieu, n'en peuvent pas moins être naturellement mauvais.

Mais saint Denis dit, *De div. Nom.*, IV : « Les démons ne sont pas naturellement mauvais (1). »

(Conclusion. — Comme les démons tendent au bien universel ils ne peuvent être naturellement mauvais.)

Il faut dire ceci : l'être tend naturellement, selon ce qu'il est et comme possédant une nature, vers quelque bien ; car il dérive d'un principe bon,

(1) Les manichéens disoient, avec leurs cousins les priscillianistes, que les démons, créés par le principe du mal, sont mauvais dans leur nature. Voici comment saint Augustin réfute cette erreur monstrueuse, *De Civit. Dei*, XII, 1, 2 et 3 : « Que les inclinations contraires des bons et des mauvais anges aient leur cause, non dans la différence de leur nature et de leur principe, mais dans la différence de leurs désirs et de leur volonté, cela ne souffre pas l'ombre d'un doute ; car ils sont pareillement l'œuvre de Dieu, auteur de toute substance originellement bonne. Les uns, attachés au bien universel, ont demeuré dans son éternité, dans sa vérité, dans sa charité ; les autres, enflés de leur propre excellence, sont tombés des hauteurs du bien suprême dans eux-mêmes, changeant l'éminente éternité contre une élévation fastueuse, la certitude de la vérité contre les artifices de la vanité, et la charité mutuelle contre les rivalités haineuses. Ainsi la cause de la béatitude des premiers, c'est leur union à Dieu ; et la cause de la misère des seconds, c'est leur séparation de Dieu. Dieu donc, Dieu seul, voilà le bonheur et le bien de la créature intelligente...

» Quant à ses œuvres, elles sont bonnes, parce qu'elles sont faites par lui ; mais elles sont muables, parce qu'elles sont tirées du néant et non de lui. Elles ne sont donc pas le bien par excellence, car Dieu est un bien plus grand ; elles sont toutefois des biens malgré leur mutabilité, car elles peuvent embrasser le bien immuable, bien qui est tellement leur bien que sans lui elles sont nécessairement malheureuses. Et si les créatures privées de la raison ne peuvent l'être, les croira-t-on meilleures ? Faudra-t-il donc préférer aux yeux les autres organes, parce qu'ils ne sauroient devenir aveugles ? La nature sensible, lors même qu'elle souffre, est plus excellente que la pierre incapable de souffrir ; et la nature raisonnable est, même dans le malheur, supérieure à celle que l'absence de sentiment ou de raison rend incapable de la misère. Puis donc que la nature intelligente peut, malgré sa mutabilité, trouver la béatitude dans son attachement au bien immuable, à Dieu, c'est un vice pour elle de ne pas s'y attacher. Or tout vice nuit à la nature, et par conséquent est contre la nature. La créature infidèle à Dieu ne diffère donc pas de la créature fidèle par nature, mais par vice. Et ce vice même prouve la grandeur et la dignité de la nature ; car où le vice est légitimement blâmé, la nature doit être louée. Comme, en appelant la cécité le vice de l'œil et la surdité le vice de l'oreille, on témoigne que la vue est naturelle à l'œil et l'ouïe à l'oreille ; ainsi quand on déclare que le vice de la créature angélique est l'éloignement de Dieu, on établit que l'union avec Dieu convient à sa nature... Ainsi tout vice étant nuisible à la nature, celui des anges rebelles est une preuve évidente qu'ils ne sont mauvais que dans leur éloignement

eorum malitia naturalis. » Ergo et angeli aliqui possunt esse naturaliter mali.

3. Præterea, aliqua animalia irrationalia habent quasdam naturales malitias : sicut vulpes naturaliter est subdola, et lupus naturaliter est rapax. Et tamen sunt creaturæ Dei. Ergo et dæmones, licèt sint creaturæ Dei, possunt esse naturaliter mali.

Sed contrà est, quod Dionysius dicit, IV. cap. *De div. Nomin.*, quòd « dæmones non sunt naturaliter mali. »

(Conclusio. — Dæmones aliqui, cùm ad universale bonum inclinentur, non sunt naturaliter mali.)

Respondeo dicendum, quòd omne quod est, in quantum est et naturam habet aliquam, in bonum aliquod naturaliter tendit, utpote ex principio bono existens, quia semper effectus

et tout effet se replie vers sa cause. Néanmoins le bien particulier a toujours quelque mal à sa suite : ainsi le feu a cela de mauvais qu'il détruit les autres substances; mais le bien universel ne peut entraîner aucun mal. En conséquence les êtres dont la nature est ordonnée à un bien particulier peuvent tendre naturellement, non par acte direct, mais par accident, à un mal joint à un bien ; mais les êtres dont la nature est en rapport avec le bien universel, ne peuvent tendre naturellement à aucun mal. Or les natures intellectuelles sont ordonnées au bien universel, qu'elles peuvent embrasser et qui est l'objet de leur volonté. Puis donc que les démons sont des substances intellectuelles, ils ne peuvent avoir d'inclination naturelle à quelque mal que ce soit ; ils ne sont donc pas naturellement mauvais.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin désapprouve le mot de Porphyre, que « les démons sont naturellement trompeurs ; » il enseigne qu'ils ont ce vice par leur propre volonté, non par leur essence (1). Mais

de Dieu.... Et comment le vice nuit-il à la nature? Il lui nuit en détruisant son intégrité, sa beauté, sa vertu, en lui enlevant le bien qu'elle possède. Le vice atteste donc lui-même la bonté de la nature. »

Finisons par ce décret du concile de Latran : « Le diable et les autres démons ont été créés par Dieu bons dans leur nature, mais ils se sont eux-mêmes rendus mauvais. »

(1) Saint Augustin, *De Civit. Dei*, X, 9-12, rapporte que les philosophes payens admettoient deux sortes de démons ; les uns bons, habitant l'ether ou l'empyrée ; les autres mauvais, résidant dans les régions sublunaires. A l'aide « d'un art sacrilége, appelé tantôt *magie*, tantôt *goétie* ou *théurgie*, » on pouvoit obtenir le concours de ces génies supérieurs et faire les plus grands prodiges. « Un platonicien plus savant que Apulée, » Porphyre, écrivant à un Egyptien du nom d'Anébon, raconte ces faits, « ces malignités, ces crimes; » puis il en conclut, poursuit saint Augustin, l'existence d'esprits d'un certain ordre, qui prêtent l'oreille aux vœux des hommes, natures perfides, subtiles, promptes à toute métamorphose, tour à tour dieux, démons, âmes des trépassés. Auteurs de tout ce qui se produit de bien ou de mal (toujours selon Porphyre), cependant ils ne concourent point au bien réel; malins conseillers, ils troublent, ils amollissent les plus zélés partisans de la vertu ; vains, téméraires, ils savourent les parfums des sacrifices et de la flatterie. Tous les vices de ces esprits qui s'insinuent dans l'ame et assiégent de mille illusions le sommeil et la veille de l'homme, Porphyre les signale, non pas avec l'accent de la conviction, mais sous forme de doute et de soupçons suggérés par une opinion étrangère. Il étoit difficile à un si grand philosophe de dévoiler, d'accuser hardiment cette société des démons que la dernière de nos vieilles découvre sans peine et déteste sans crainte. »

Et plus loin : « Un certain Thérémon, profondément versé dans cette science mystérieuse

---

convertitur in suum principium. Contingit autem alicui bono particulari aliquod malum esse adjunctum, sicut igni conjungitur hoc malum, quod est esse consumptivum aliorum; sed bono universali nullum malum potest esse adjunctum. Si ergo aliquid sit, cujus natura ordinetur in aliquod bonum particulare, potest naturaliter tendere in aliquod malum, non in quantum malum, sed per accidens, in quantum est conjunctum cuidam bono; si verò aliquid sit cujus natura ordinetur in bonum secundùm communem boni rationem, hoc secundùm suam naturam non potest tendere in aliquod malum. Manifestum est autem quòd quælibet natura intellectualis habet ordinem in bonum universale, quod potest apprehendere, et quod est objectum voluntatis. Unde cùm dæmones sint substantiæ intellectuales, nullo modo possunt habere inclinationem naturalem in aliquod quodcunque malum ; et ideo non possunt esse naturaliter mali.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus ibidem reprehendit Porphyrium de hoc quod dixit, quòd « dæmones erant naturaliter fallaces, » dicens eos non esse naturaliter fallaces, sed propriâ voluntate. Porphyrius autem hac ratione posuit dæmones esse naturâ fallaces,

comment le philosophe païen a-t-il pu penser le contraire? Il voyoit dans les démons des animaux possédant des organes sensitifs. Or ces organes sont ordonnés à un bien particulier, que le mal accompagne souvent; ils peuvent donc tendre naturellement à un mal accidentel, joint au bien.

2° On peut dire naturelle la malice de certains hommes, soit à cause de l'habitude qui est une seconde nature, soit à cause de l'inclination naturelle que la partie sensitive éprouve vers les passions mauvaises; c'est ainsi qu'on dit de tel ou tel : Il est naturellement avare, colère, vindicatif. Mais si la nature sensitive est portée au mal, il n'en est point ainsi de la nature intellectuelle.

3° Les animaux purs ont, dans la partie sensitive, une inclination naturelle à des biens particuliers qui peuvent être accompagnés de certains maux : ainsi le renard cherche d'instinct sa nourriture avec finesse, mais la fourberie se joint à cette qualité. De même donc que ce n'est pas un mal dans le chien d'être méchant, ce n'en est pas un dans le renard d'être fourbe, puisqu'il l'est par nature. Cette remarque est du bienheureux Aréopagite.

ou plutôt sacrilége, écrit, toujours suivant Porphyre, que les mystères d'Ysis et d'Osiris, fondés sur des traditions célèbres, ont une influence invincible sur la volonté des dieux; que l'enchanteur obtient nécessairement leur concours, lorsqu'il les menace de détruire leur culte en divulguant leurs secrets. Qu'un homme sensé s'emporte à ces vaines menaces contre les dieux; que ces imprécations, loin de rester impuissantes, subjuguent les volontés divines par la terreur, Porphyre s'en étonne justement, ou plutôt il indique l'action secrète de ces esprits dont il a donné la description; esprits trompeurs, non par nature comme il le pense, mais par malice; qui se font dieux, âmes des trépassés, mais qui ne se font pas démons comme il le dit, car ils le sont réellement. Et ces talismans composés d'herbes, de pierres, d'animaux, de diverses figures, talismans qui deviennent entre les mains de l'homme des causes productrices d'effets merveilleux : tout cela est l'œuvre de ces démons, mystificateurs des ames soumises à leur pouvoir, et qui font de l'erreur des hommes leurs malignes délices. »

---

quia ponebat dæmones esse animalia habentia naturam sensitivam. Natura autem sensitiva ordinatur ad aliquod bonum particulare, cui potest esse conjunctum malum; et secundùm hoc aliquam inclinationem naturalem habere potest ad malum, per accidens tamen, in quantum malum est conjunctum bono.

Ad secundum dicendum, quòd malitia aliquorum hominum potest dici *naturalis*, vel propter consuetudinem quæ est altera natura, vel propter naturalem inclinationem ex parte naturæ sensitivæ ad aliquam inordinatam passionem; sicut quidam dicuntur naturaliter iracundi vel concupiscentes : non autem ex parte naturæ intellectualis.

Ad tertium dicendum, quòd animalia bruta secundùm naturam sensitivam habent naturalem inclinationem ad quædam particularia bona, quibus conjuncta sunt aliqua mala : sicut vulpes, ad quærendum victum sagaciter, cui adjungitur dolositas. Unde esse dolosum non est malum vulpi, cùm sit ei naturale : sicut nec esse furiosum est malum cani, sicut Dionysius dicit, IV. *De divin. Nomin.*

ARTICLE V.

Le démon est-il devenu mauvais, par la faute de sa volonté, dès le premier instant de sa création?

Il paroît que le démon est devenu mauvais, par la faute de sa volonté, dès le premier instant de sa volonté. 1° L'Evangile dit de cet esprit rebelle, *Jean*, VIII, 44 : « Il a été homicide dès le commencement. »

2° Saint Augustin pense que l'informité de la créature n'a pas précédé sa formation dans le temps, mais seulement sous le rapport de l'origine. Or le même Père croit que la nature angélique a été produite informe, quand le ciel sortit du néant au commencement; puis il enseigne qu'elle a été formée par son attachement au Verbe, quand Dieu dit : « Que la lumière soit, et la lumière fut. » Donc la nature angélique a été créée dans le même temps que la lumière fut faite. Mais quand la lumière fut faite, elle fut séparée des ténèbres, qui désignent les anges prévaricateurs : donc, parmi les anges, les uns sont parvenus à la béatitude, et les autres ont prévariqué dès le premier instant de leur création.

3° Le péché est le contraire du mérite. Or la nature intelligente peut mériter dès le premier moment de son existence : ainsi a mérité l'ame du Christ et même les bons anges. Donc les démons ont pu pécher dès le premier moment de leur existence.

4° La nature angélique a plus de vertu, plus d'énergie que la nature corporelle. Or les substances corporelles commencent leur action dès le premier moment de leur existence : ainsi le feu s'élève en haut sitôt qu'il est produit. Donc les anges ont commencé leur action dès le premier instant de leur existence. Eh bien, cette action fut bonne ou elle fut

---

ARTICULUS V.

Utrùm diabolus fuerit malus in primo instanti suæ creationis per culpam propriæ voluntatis.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd diabolus in primo instanti suæ creationis fuerit malus per culpam propriæ voluntatis. Dicitur enim *Joan.*, VIII, de diabolo : « Ille homicida erat ab initio. »

2. Præterea, secundùm Augustinum, I. *Super Gen. ad lit.* (cap. 5), informitas creaturæ non præcessit formationem tempore, sed origine tantùm. Per cœlum autem quod legitur primò creatum, ut ipse dicit in II. lib. (cap. 8), intelligitur natura angelica informis; per hoc autem quod dicitur quòd Deus dixit : « Fiat lux, et facta est lux, » intelligitur formatio ejus per conversionem ad Verbum. Simul ergo natura angeli creata est, et facta est lux. Sed simul dum facta est lux, distincta est à tenebris, per quas intelliguntur angeli peccantes. Ergo in primo instanti suæ creationis quidam angeli fuerunt beati, et quidam peccaverunt.

3. Præterea, peccatum opponitur merito. Sed in primo instanti suæ creationis aliqua natura intellectualis potest mereri, sicut anima Christi, vel etiam ipsi boni angeli. Ergo et dæmones in primo instanti suæ creationis potuerunt peccare.

4. Præterea, natura angelica virtuosior est quàm natura corporea. Sed res corporalis statim in primo instanti suæ creationis incipit habere suam operationem, sicut ignis in primo instanti quo generatus est, incipit moveri sursum. Ergo et angelus in primo instanti suæ creationis potuit operari. Aut ergo habuit ope-

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 2, qu. 2, art. 2; et qu. 16, de malo, art. 4; et *Joan.*, VIII, lect. 6, col. 3.

mauvaise. Si elle avoit été bonne, comme les anges possédoient la grace, ils auroient mérité le ciel; et puisque dans les esprits célestes la récompense suit immédiatement le mérite, ils auroient tout de suite obtenu la béatitude, et dès lors ils n'auroient jamais péché. Donc les démons n'ont pas fait le bien, mais le mal dans leur première action; donc ils ont péché dès le commencement de leur existence.

Mais la *Genèse* dit, I, 31 : « Dieu vit toutes les choses qu'il avoit faites, et elles étoient très-bonnes. » Or les démons se trouvoient parmi ces choses. Donc ils ont été bons dans le principe, pendant un certain temps.

(Conclusion. — Puisque les anges ont été créés de Dieu, ils n'ont ni péché ni pu pécher, dans le premier moment de leur existence, par un acte désordonné de leur volonté.)

Quelques auteurs, s'appuyant à faux sur cette parole de saint Augustin : « Le démon a choisi l'injustice en sortant des mains de Dieu, » disent que les anges pervers ont été mauvais, dès le premier instant de leur création, non sans doute par le fait de leur nature, mais par un péché de leur volonté. Il est vrai « qu'on peut admettre cette opinion, c'est encore l'évêque d'Hippone qui le remarque, sans tomber dans l'erreur des manichéens qui prêtoient au diable une nature mauvaise (1); »

(1) Nous devons citer en entier l'illustre docteur; voici ce qu'il écrit, *De Civit. Dei*, XI, 13, 14 et 15 : « On dira peut-être : Ce que le Seigneur dit du diable dans l'Evangile : « Il a été homicide dès le commencement, et n'est point démeuré dans la vérité; » doit s'entendre en ce sens qu'il a été homicide, non-seulement dès le commencement du genre humain en donnant la mort aux ames, mais dès le commencement de sa création, en ne demeurant point dans la vérité; si bien qu'il n'a jamais joui de la société des saints anges, parce qu'il a refusé de se soumettre à son auteur et levé une tête altière, fier d'une puissance qui l'abuse, car elle ne peut le soustraire au bras du Tout-Puissant. En conséquence cette autre parole de saint Jean : Le diable a péché dès le commencement, » signifiera qu'il a refusé, en sortant des mains de Dieu, la justice que peut seule avoir la volonté pieuse et soumise au suprême Dominateur. » Voilà l'objection que se propose saint Augustin. Ce mot donc : « Le diable a refusé la justice en sortant des mains de Dieu, » n'exprime pas sa croyance, mais l'opinion des adversaires qu'il se propose de combattre; les théologiens dont nous a parlé saint Thomas, n'avoient donc pas le droit de s'autoriser de cette parole. Mais voyons comment l'évêque d'Hippone réfute l'objection.

« On peut admettre cette opinion, poursuit-il, sans tomber dans l'erreur des manichéens

---

rationem rectam, aut non rectam : si rectam, cùm gratiam habuerint, per eam meruerunt beatitudinem, in angelis autem statim ad meritum sequitur præmium, ut suprà dictum est (1) : ergo fuissent statim beati, et ita nunquam peccassent, quod est falsum. Relinquitur ergo quòd in primo instanti non rectè operando peccaverunt.

Sed contra est, quod dicitur *Genes.*, I : « Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valdè bona. » Inter ea autem erant etiam dæmones. Ergo et dæmones aliquando fuerunt boni.)

(Conclusio. — Angelus cùm fuerit à Deo productus, in primo instanti sui *esse* non peccavit, nec peccare potuit per inordinatum suæ voluntatis actum.)

Respondeo dicendum, quòd quidam posuerunt quòd statim dæmones in primo instanti suæ creationis mali fuerint, non quidem per naturam, sed per peccatum propriæ voluntatis; quia « ex quo est factus diabolus, justitiam recusavit. » Cui sententiæ, ut Augustinus dicit, XI. *De Civit. Dei*, « quisquis acquiescit, non cum illis hæreticis sapit (id est Manichæis),

1 Ut qu. præced. 62, art. 3, patet, ubi æquè ea bonos in gratia creatos esse indicatum est.

mais les maîtres dans la doctrine la rejettent comme erronée, parce qu'elle est contraire à l'Ecriture sainte. En effet, Isaïe dit au démon sous la figure du prince de Babylone, XIV, 12, « Comment es-tu tombé du ciel, Lucifer, toi qui te levois au point du jour? » Et Ezéchiel, lui parlant dans la personne du roi de Tyr, XXVIII, 13 : « Tu as été dans les délices du paradis de Dieu (1). »

D'autres théologiens disent que les anges ont pu pécher dans le premier instant de leur création, mais qu'ils n'ont pas péché. Plusieurs com-

et des autres fléaux qui, croyant le diable créé par un principe contraire au bien, lui prêtent une nature mauvaise. Tout en admettant avec nous l'autorité des paroles évangéliques, ces insensés ne font pas attention que le Seigneur n'a pas dit du démon : « Il a été étranger à la vérité, » mais : « Il n'est pas demeuré dans la vérité. » Le divin Maître a voulu manifestement nous faire entendre qu'il a été dans la vérité, puisqu'il en est sorti.... L'hérésie ne comprend pas non plus que, si le péché est naturel, il n'y a plus de péché. Mais que répondre aux témoignages prophétiques, quand Isaïe dit au diable sous la figure du prince de Babylone : « Comment es-tu tombé, Lucifer, toi qui te levois au point du jour; » et quand Ezéchiel lui adresse cette parole dans la personne du roi de Tyr : « Tu as été dans les délices du paradis de Dieu? » Il a donc été pendant quelque temps sans péché, d'autant plus que le prophète ajoute : « En tes jours tu as marché sans tache. » Que si l'on ne peut donner à ces paroles un sens plus convenable, il faut également entendre par celles-ci : « Il n'est pas demeuré dans la vérité, » qu'il étoit dans la vérité, mais qu'il en est sorti. Et par ce mot : « Il a péché dès le commencement, » il ne faut pas entendre qu'il a péché dès le premier instant de sa création, mais dès le principe de son péché qui a commencé par l'orgueil. »

(1) Il faut lire tout le passage d'Ezéchiel, *ubi supra*, 11-16 : « Le Seigneur m'adressa encore sa parole et me dit : Fils de l'homme, faites un grand deuil sur le roi de Tyr, et dites-lui : Voici ce que dit le Seigneur : Tu étois le sceau de la ressemblance de Dieu, tu étois plein de sagesse et parfait en beauté. Tu as été dans les délices du paradis de Dieu; ton vêtement étoit enrichi de toute sorte de pierres précieuses; la sardoine, la topaze, le jaspe, la chrysolythe, l'onyx, le bérille, le saphyr, l'escarboucle, l'émérande et l'or ont été employés pour relever ta beauté, et les instruments de musique les plus excellents ont été préparés pour le jour où tu as été créé. Tu étois un chérubin qui étend ses ailes et protége; je t'ai établi sur la montagne sainte de Dieu, et tu as marché au milieu des pierres étincelantes. Tu étois parfait dans tes voies au jour de ta création, jusqu'à ce que l'iniquité a été trouvée en toi. Dans la multiplication de tes négociations tes entrailles se sont remplies d'iniquité, tu es tombé dans le péché, et je t'ai chassé de la montagne de Dieu. Je t'ai exterminé, ô chérubin, qui protégeois les autres du milieu des pierres étincelantes. »

Comme on l'a vu dès le commencement de la citation, ces paroles s'adressent directement au roi de Tyr; mais elles doivent s'entendre aussi du roi des esprits superbes. L'Ecriture sainte a coutume, dit l'évêque d'Hippone, *De doct. christ.*, III, 37, de désigner les membres par le chef, et le chef par les membres. Quand Jésus dit à Paul sur le chemin de Damas : *Actes*, IX, 4 : « Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu? » il vouloit lui dire : Pourquoi persécutes-tu mes membres? et quand il adressa cette parole à ses disciples, *Luc.*, X, 18 : « Je voyois satan tomber du ciel comme la foudre, » il leur donnoit cet avertissement : Fuyez l'orgueil, ou craignez le châtiment qui a terrassé satan, le chef des esprits superbes.

La parole d'Isaïe s'adresse aussi directement au roi de Babylone; mais les Pères, saint Jérôme, saint Ambroise, saint Augustin l'appliquent pareillement, pour la raison que nous venons de dire, à l'ange déchu.

---

qui dicunt quòd diabolus habet naturam mali. » Sed quia hæc opinio authoritati Scripturæ contradicit, dicitur enim sub figura principis Babylonis de diabolo, *Isai.*, XIV : « Quomodo cecidisti, Lucifer, qui mane oriebaris? » Et *Ezech.*, XXVIII : « In deliciis paradisi Dei fuisti, » dicitur ad diabolum sub persona regis Tyrii; ideo à magistris hæc opinio tanquam erronea rationabiliter reprobata est.

Unde aliqui dixerunt quòd angeli in primo instanti suæ creationis peccare potuerunt, sed non peccaverunt. Sed hæc opinio etiam à qui-

battent cette manière de voir par la raison que voici. Quand deux actions se suivent, elles ne peuvent se terminer dans le même instant. Or, d'une part, il est manifeste que le péché des anges a suivi leur création ; d'une autre part, le terme de la création des anges constitue leur existence, et le terme de leur péché forme leur malice : donc les anges n'ont pas commencé d'être mauvais dans le premier moment qu'ils ont commencé d'exister. Ce raisonnement n'est pas satisfaisant; car il ne s'applique qu'aux mouvements successifs, qui se mesurent par le temps. Quand le mouvement local aboutit à l'altération, il est impossible que l'altération se termine dans le même instant que le mouvement local; mais si les deux mutations sont instantanées, rien n'empêche qu'elles n'aient leur terme simultanément : ainsi l'air est éclairé par la lune en même temps que la lune l'est par le soleil. Eh bien, n'est-il pas évident que la création n'admet ni priorité ni postériorité, et que le mouvement du libre arbitre est pareillement instantané dans les anges? Car les esprits célestes perçoivent et connoissent les choses du premier coup d'œil, indépendamment de toute comparaison, sans jugement, sans raisonnement. L'œuvre de leur création et l'œuvre de leur libre arbitre ont donc pu se terminer à la fois, dans le même instant.

Il faut donc dire que les anges n'ont pu, dans le premier instant de leur création, pécher par un acte désordonné de leur libre arbitre. Sans doute une chose peut commencer d'agir sitôt qu'elle commence d'exister; mais l'action qu'elle produit dans ce premier instant provient en elle de l'agent qui lui a donné l'existence, et c'est ainsi que la flamme tient de son principe la propriété de s'élever en haut. Si donc une substance reçoit l'être d'un agent défectible, sujet à faillir dans l'opération, elle pourra commencer d'avoir une action défectueuse tout en commençant d'exister : ainsi la jambe mal conformée par un vice de la génération, boiteroit dès

---

busdam reprobatur, ea ratione : quia cùm duæ operationes se consequuntur, impossibile videtur quòd in eodem *nunc* utraque operatio terminetur. Manifestum est autem quòd peccatum angeli fuit operatio creatione posterior; terminus autem creationis est ipsum *esse* angeli, terminus verò operationis peccati est quòd sunt mali : impossibile ergo videtur quòd in primo instanti quo angelus esse cœpit, fuerit malus. Sed hæc ratio non videtur sufficiens; habet enim solùm locum in motibus temporalibus, qui successivè aguntur. Sicut si motus localis sequitur ad alterationem, non potest in eodem instanti terminari alteratio et localis motus; sed si sunt mutationes instantaneæ, simul et in eodem instanti potest esse terminus primæ et secundæ mutationis : sicut in eodem instanti in quo illuminatur luna à sole, illuminatur aer à luna. Manifestum est autem quòd creatio est instantanea, et similiter motus liberi arbitrii in angelis; non enim indigent collatione et discursu rationis, ut ex suprà dictis patet : unde nihil prohibet, simul in eodem instanti esse terminum creationis et terminum liberi arbitrii. Et ideo aliter dicendum est, quòd impossibile fuit angelum in primo instanti peccasse per inordinatum actum liberi arbitrii. Quamvis enim res aliqua in primo instanti quo esse incipit, simul incipere possit operari, tamen illa operatio quæ simul incipit cum *esse* rei, est ei ab agente à quo habet *esse*, sicut moveri sursum inest igni à generante. Unde si aliqua res habeat *esse* ab agente deficiente, quod possit esse causa defectivæ actionis, poterit in primo instanti in quo incipit esse, habere defectivam operationem : sicut si tibia quæ nascitur clauda ex debilitate seminis, statim incipiat claudicare. Agens autem quod angelos in *esse* producit, scilicet Deus,

le premier pas. Or l'agent qui a produit les anges à l'existence, Dieu ne peut être la cause du péché : donc il est impossible que les démons aient été mauvais dans le premier moment de leur création (1).

Je réponds aux arguments : 1° D'après saint Augustin, quand l'Evangile dit du diable : « Il a péché dès le commencement, » cela ne veut pas dire qu'il a péché dès le premier instant de sa création, mais depuis le principe de sa prévarication, parce qu'il n'a jamais quitté la voie du mal (2).

2° La séparation dont parle saint Augustin, de la lumière et des ténèbres, s'est accomplie dans la prescience divine relativement aux péchés des mauvais anges désignés par le mot *ténèbres*. Le grand évêque le remarque lui-même : « Celui-là seul a pu, dit-il, opérer cette séparation, qui a prévu que les démons tomberoient avant qu'ils fussent tombés (3). »

3° Comme le mérite vient de Dieu, les anges ont pu mériter dans le premier instant de leur création; mais il faut dire, nous l'avons vu, le contraire du péché.

(1) Ainsi, les démons n'ont pas péché dès le premier instant de leur création : cette proposition est certaine, et les docteurs rejettent l'affirmation contraire comme érronée. Mais les anges ont-ils pu pécher dès le commencement de leur existence ? Cette question divise l'Ecole. Ceux qui disent oui sont Scot, Grégoire de Rimini, Marsile, Gabriel, Occam, Henri de Gand et Valentia ; ceux qui répondent négativement sont saint Thomas, Cajetan, Durand, Hervée, Alexandre de Hales et une foule d'autres.

(2) Nous avons rapporté les paroles de saint Augustin dans la première note de cet article. *Ab initio* signifie depuis le commencement, et non dès le premier instant. Quand nous disons qu'un usage existe depuis le commencement de l'Eglise, nous ne voulons pas dire qu'il remonte au premier instant de sa fondation.

(3) *De Civit. Dei*, XI, 29 : « On peut voir, selon moi, la création des anges dans la lumière faite à l'origine, et la séparation des bons et des mauvais esprits dans cette parole : » « Dieu sépara la lumière et les ténèbres. » Celui-là seul pouvoit opérer cette séparation, qui a prévu, avant l'événement, que les démons tomberoient et qu'ils demeureroient éternellement privés de la lumière de la vérité, dans leur ténébreuse superbe. Le jour et la nuit de ce monde, cette lumière et ces ténèbres apparentes, il a chargé deux flambeaux célestes de les séparer, quand il a dit : « Que des corps de lumière soient faits dans le firmament du ciel, afin qu'ils séparent le jour et la nuit. » Et le saint Livre ajoute : « Il fit donc deux grands corps lumineux, l'un plus grand pour présider au jour, et l'autre moindre pour présider à la nuit. Et il les mit dans le firmament du ciel pour luire sur la terre, pour présider au jour et à la nuit et pour séparer la lumière d'avec les ténèbres. » Mais cette lumière spirituelle, cette sainte société des anges illuminée des splendeurs intelligibles de la vérité, qui l'a pu séparer des ténèbres ennemies, de ces esprits pervers, de ces mauvais anges détournés du soleil de justice, sinon celui pour qui le désordre à venir de la volonté, non de la nature, n'a pu être ni un mystère ni un doute ? »

---

non potest esse causa peccati : unde non potest dici quòd diabolus in primo instanti suæ creationis fuerit malus.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit, XI. *De Civit. Dei*, cùm dicitur quòd « diabolus ab initio peccat, non ab initio ex quo creatus est, peccare putandus est, sed ab initio peccati ; » scilicet quia nunquam à peccato suo recessit.

Ad secundum dicendum, quòd illa distinctio lucis et tenebrarum, secundùm quòd per tenebras peccata dæmonum intelliguntur, accipienda est secundùm Dei præscientiam. Unde Augustinus dicit, XI. *De Civit. Dei* (cap. 19), quòd « solus lucem ac tenebras discernere potuit, qui potuit etiam priusquam caderent, præscire casuros. »

Ad tertium dicendum, quòd quicquid est in merito est à Deo; et ideo in primo instanti suæ creationis angelus mereri potuit. Sed non est similis ratio de peccato, ut dictum est.

4° Dieu n'a établi aucune différence entre les anges, comme le dit saint Augustin, avant la conversion des uns et la perversion des autres (1). Créés dans la grace, ils ont tous mérité dès le principe; mais plusieurs, détruisant ce premier mérite, ont mis obstacle à leur entrée dans la gloire, et se sont vus privés de la béatitude qu'ils avoient méritée.

ARTICLE VI.

Y a-t-il eu quelque intervalle entre la création et la chute des démons?

Il paroît qu'il y a eu quelque intervalle entre la création et la chute des démons. 1° Il est dit, *Ezech.* XXVIII, 14 et 15 : « Tu as marché au milieu des pierres étincelantes, parfait dans tes voies au jour de ta création, jusqu'à ce que l'iniquité ait été trouvée en toi (2). » Or la marche, mouvement continu, suppose un intervalle entre ses deux termes. Donc il y a eu quelque intervalle entre la chute et la création du démon.

2° Origène dit, *Hom.* I, *in Ezéch.* : « L'antique serpent n'a pas rampé dès le principe sur la poitrine et sur le ventre; » paroles qui se rapportent au péché des mauvais anges. Donc le démon n'a pas péché tout de suite après le premier instant de sa création.

3° L'ange et l'homme ont le même pouvoir de pécher. Or l'homme n'a pas péché immédiatement après sa création; donc l'ange non plus.

(1) *De Civit. Dei*, XI, 11 : « Les esprits que nous appelons anges n'ont pas commencé par être ténèbres ; mais dès le premier moment de leur existence ils ont été lumière, créés qu'ils étoient non pour être ou vivre simplement, mais encore pour être illuminés, pour vivre sages et heureux. Plusieurs, se détournant de cette lumière, ont été déshérités de la vie par excellence, de la vie sage et heureuse, qui n'est autre que la vie éternelle ; mais ils ont conservé la vie raisonnable, quoique privée de la sagesse; ils ne sauroient même la perdre quand ils le voudroient. »

(2) La Vulgate sépare le verbe *tu as marché* (*ambulasti*) du verset 15, pour le rapporter au verset 14. Les septante font le contraire. Notre auteur a suivi cette dernière version. Saint Augustin lui donne aussi la préférence.

Ad quartum dicendum, quòd Deus non discrevit inter angelos ante aversionem quorumdam et conversionem aliorum, ut Augustinus dicit, XI. *De Civit. Dei.* Et ideo omnes in gratia creati, in primo instanti meruerunt; sed quidam eorum statim impedimentum præstiterunt suæ beatitudini, præcedens meritum mortificantes; et ideo beatitudine, quam meruerant, sunt privati.

ARTICULUS VI.

Utrùm aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum angeli.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum angeli. Dicitur enim *Ezech.*, XXVIII : « Ambulasti perfectus in viis tuis à die conditionis tuæ, donec inventa est iniquitas in te. » Sed ambulatio, cùm sit motus continuus, requirit aliquam moram. Ergo aliqua mora fuit inter creationem diaboli et ejus lapsum.

2. Præterea, Origenes (*Homil. I in Ezech.*) dicit quòd « serpens antiquus non statim supra pectus et ventrem suum ambulavit, » per quod intelligitur ejus peccatum. Ergo diabolus non statim post primum instans suæ creationis peccavit.

3. Præterea, posse peccare commune est homini et angelo. Fuit autem aliqua mora inter formationem hominis et ejus peccatum. Ergo pari ratione fuit aliqua mora inter formationem diaboli et ejus peccatum.

(1) De his etiam *Quodl.*, IX, art. 8.

4° Autre est l'instant dans lequel l'ange pervers a péché, autre l'instant dans lequel il a été créé. Or le temps se trouve toujours entre deux instants. Donc il y a eu quelque temps entre la création et le péché du démon.

Mais l'Evangile dit du diable, *Jean*, VIII, 44 : « Il n'est pas demeuré dans la vérité. » Sur quoi saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, XI, 15 : « Il a été dans la vérité, puisqu'il n'y est pas demeuré (1). »

(Conclusion. — L'opinion la plus probable, surtout si les anges ont été créés dans la grace, c'est qu'ils ont péché tout de suite après le premier instant de leur existence; mais s'ils n'ont pas été créés dans la grace, on peut admettre qu'il s'est passé quelque temps entre leur création et leur péché.)

Il y a deux sentiments sur le point qui nous occupe; le plus probable et le plus conforme à l'enseignement des saints Pères, c'est que l'ange pervers a péché tout de suite après le premier instant de sa création. Je dis plus : ce sentiment devient obligatoire, quand on admet que les esprits célestes ont fait tout d'abord acte de libre arbitre, et qu'ils ont été créés dans la grace. En effet les anges obtiennent la béatitude, comme nous l'avons vu, par un seul acte méritoire; posé donc que les anges, créés dans la grace, ont mérité dès le premier instant de leur existence, ils auroient tout de suite obtenu la béatitude s'ils n'y avoient tout de suite mis obstacle par le péché. Dites-vous, au contraire, que les anges n'ont pas été créés dans la grace, ou qu'ils n'ont pu produire un acte de libre arbitre dans le premier moment de leur existence, rien ne vous empêche de mettre un intervalle entre leur création et leur péché.

(1) Nous avons rapporté le passage en entier dans l'article précédent. Saint Augustin dit aussi, *Super Gen. ad lit.*, XI, 23 : « Si le démon n'avoit pas été dans la vérité, s'il avoit commencé sa malheureuse existence au milieu de l'erreur et sous le poids de l'injustice, il ne seroit pas déchu; mais il auroit persévéré, tel que Dieu l'avoit fait, dans sa condition première. Cet esprit superbe, enivré de sa propre perfection, s'est détourné de la vérité suprême; il est tombé dans le mal après avoir été dans le bien. »

---

4. Præterea, aliud instans fuit in quo diabolus peccavit, ab instanti in quo creatus fuit. Sed inter quælibet duo instantia cadit tempus medium. Ergo aliqua mora fuit inter creationem ejus et lapsum.

Sed contra est, quod dicitur *Joan.*, VIII, de diabolo, quòd « in veritate non stetit. » Et sicut Augustinus dicit, XI. *De Civit. Dei*, « oportet ut hoc sic accipiamus quòd in veritate fuerit, sed non permanserit. »

(Conclusio. — Probabilius est et sanctorum dictis magis consonum, angelum statim post primum instans suæ creationis peccasse, præcipuè si fuit in gratia creatus; non inconvenit autem, si non fuit in gratia creatus, moram aliquam fuisse inter creationem et lapsum.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc est duplex opinio : sed probabilior et sanctorum dictis magis consonans, est quòd statim post primum instans suæ creationis diabolus peccaverit. Et hoc necesse est dicere, si ponatur quòd in primo instanti suæ creationis in actum liberi arbitrii proruperit, et cum gratia fuerit creatus, ut suprà diximus. Cùm enim angeli per unum actum meritorium ad beatitudinem perveniant, ut suprà dictum est, si diabolus in gratia creatus, in primo instanti meruit, statim post primum instans beatitudinem accepisset, nisi statim impedimentum præstitisset peccando. Si verò ponatur quòd angelus in gratia creatus non fuerit, vel quòd in primo instanti actum liberi arbitrii non potuerit habere, nihil prohibet aliquam moram fuisse inter creationem et lapsum.

Je réponds aux arguments : 1° Les mouvements successifs des corps expriment souvent, dans l'Ecriture sainte, les mouvements instantanés des esprits; ainsi la marche désigne, dans le passage objecté, le mouvement du libre arbitre vers le bien.

2° Quand Origène dit que « l'antique serpent n'a pas rampé dès le principe sur la poitrine, » il parle du premier instant de sa création, du moment où il n'avoit pas encore fait le mal (1).

3° Le choix du libre arbitre est irrévocable dans l'ange. Lors donc qu'il se fut tourné vers Dieu, si l'esprit déchu n'avoit pas mis d'empêchement à sa béatitude, il auroit été confirmé dans le bien. Mais on n'en peut dire autant de l'homme. Il est donc faux que l'homme et l'ange aient le même pouvoir de pécher.

4° L'axiôme du Philosophe : « Le temps se trouve toujours entre deux instants, » est vrai du temps continu. Mais comme les anges ne sont pas soumis au mouvement céleste, qui se mesure par cette sorte de durée, le temps pour eux n'est autre chose que la succession des actes de leur intelligence, et même des affections de leur cœur. Quel sera donc le premier instant de leur existence? Ce sera l'acte par lequel leur esprit se perçut lui-même dans la connoissance vespertinale; car la Genèse assigne bien un soir au premier jour de la création, mais pas de matin (2).

(1) Est-ce bien là la pensée d'Origène? Ce Père croyoit que les anges ont été créés longtemps avant les autres êtres; ne pouvoit-il pas croire aussi qu'ils n'ont péché qu'après la fin de la création? Quoi qu'il en soit, voici le passage d'où sont tirés les deux mots cités dans le texte : « L'antique serpent est ennemi de la vérité, non pas qu'il ait été créé tel, car il n'a pas été maudit dès le commencement, mais il l'est devenu. De même que Adam et Eve n'ont pas toujours été pécheurs, ainsi le serpent n'étoit pas serpent lorsqu'il habitoit au milieu des délices du divin paradis; il n'a pas rampé dès le principe sur la poitrine. »

Comme nous l'avons remarqué précédemment, presque tous les Pères grecs pensent, avec Origène, que les anges ont reçu l'existence avant les êtres corporels; d'où ils mettent un intervalle plus ou moins long entre leur création et leur péché.

(2) La Genèse dit bien, I, 5 : « Du soir et du matin se fit un jour; » mais ce matin appartient au second jour, non au premier. Saint Augustin nous a expliqué cela dans un passage que nous avons rapporté précédemment. Et puis le roi des théologiens nous a dit, LVIII, 6 : « Le soir est suivi, dans les anges, du matin; le matin donc est pour eux la fin du jour précédent et le commencement du suivant. »

Ad primum ergo dicendum, quòd per motus corporales, qui per tempus mensurantur, quandoque in sacra Scriptura intelliguntur metaphoricè motus spirituales instantanei : et sic per ambulationem intelligitur motus liberi arbitrii tendentis in bonum.

Ad secundum dicendum, quòd Origenes dicit quòd « serpens antiquus non à principio nec statim supra pectus ambulavit, » propter primum instans in quo malus non fuit.

Ad tertium dicendum, quòd angelus habet liberum arbitrium inflexibile post electionem. Et ideo, nisi statim post primum instans, in quo naturalem motum habuit ad bonum, impedimentum beatitudini præstitisset, fuisset firmatus in bono. Sed non est simile de homine : et ideo ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quòd « inter quælibet duo instantia esse tempus medium, » habet veritatem, in quantum tempus est continuum, ut probatur in VI. *Physic.* Sed tamen in angelis (qui non sunt subjecti cœlesti motui qui primò per tempus continuum mensuratur) tempus accipitur pro ipsa successione operationum intellectùs vel etiam affectùs. Sic igitur instans primum in angelis intelligitur respondere operationi mentis angelicæ, qua se in seipsam convertit per vespertinam cognitionem, quia in

Jusque-là nous voyons tous les anges dans le bien. Mais immédiatement après leur premier acte, les uns se tournèrent vers le Verbe, dans la connoissance matutinale, pour lui rapporter la gloire de leur être ; les autres, au contraire, enivrés d'orgueil, restèrent en eux-mêmes et devinrent la nuit, comme le dit saint Augustin. Ainsi les anges restèrent unis dans leur première action, mais ils se divisèrent dans celle qui suivit : ils étoient tous bons dans le premier moment de leur existence, mais plusieurs devinrent mauvais dans le second (1).

ARTICLE VII.

Le plus élevé des anges prévaricateurs étoit-il le premier dans toute la milice céleste?

Il paroît que le plus élevé des anges prévaricateurs n'étoit pas le premier dans toute la milice céleste. 1° *Ezechiel*, XXVIII, 14, lui dit : « Chérubin qui étendois tes ailes pour protéger les autres, je t'ai placé sur la montagne sainte de Dieu. » Or l'ordre des chérubins est au-dessous de l'ordre des séraphins, comme l'enseigne saint Denis. Donc le plus élevé des anges prévaricateurs n'étoit pas le plus grand de tous les anges.

2° Dieu a créé la nature intellectuelle pour lui donner la béatitude. Si donc le premier des anges avoit péché, les plans du suprême Ordonnateur auroient été trompés dans la plus élevée des créatures, ce qui ne peut s'admettre.

3° Plus l'être est porté vers une chose, plus il lui est difficile de s'en

(1) Valentia explique très-bien cela, ce nous semble, dans un passage que nous avons traduit précédemment, et qui peut se résumer ainsi : Les anges devoient avoir, pour entrer dans le ciel, le mérite de la vertu et le mérite de la persévérance. Or tous les anges eurent le mérite de la vertu dans leur premier acte ou dans le premier moment de leur existence; mais les mauvais anges n'eurent pas le mérite de la persévérance dans le second.

---

primo die commemoratur *vespere*, sed non *mane*. Et hæc quidem operatio in omnibus bona fuit. Sed ab hac operatione quidam per matutinam cognitionem ad laudem Verbi sunt conversi; quidam verò in seipsis remanentes, facti sunt nox, per superbiam intumescentes, ut Augustinus dicit, IV. *Super Gen. ad lit.* Et sic prima operatio fuit omnibus communis, sed in secunda sunt distincti; et ideo in primo instanti omnes fuerunt boni, sed in secundo fuerunt boni à malis distincti.

ARTICULUS VII.

Utrùm angelus supremus inter peccantes fuerit supremus inter omnes.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd ille angelus qui fuit supremus inter peccantes, non fuerit supremus inter omnes. Dicitur enim *Ezech.*, XXVIII : « Tu Cherubim extentus et protegens, posui te in monte sancto Dei. » Sed ordo Cherubim est sub ordine Seraphim, ut Dionysius dicit, VII. cap. *Angel. hierarch.* Ergo angelus qui fuit supremus inter peccantes, non fuit supremus inter omnes.

2. Præterea, Deus fecit naturam intellectualem propter beatitudinem consequendam. Si igitur angelus qui fuit supremus inter omnes peccavit, sequitur quòd ordinatio divina fuerit frustrata in nobilissima creatura : quod est inconveniens.

3. Præterea, quantò aliquid magis inclinatur in aliquid, tantò minùs potest ab illo deficere.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 1, art. 1; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 109; et *Opusc.*, XV, cap. 19; et *ad Ephes.*, II, lect.; et *Job*, XL, col. 6.

écarter. Or l'ange supérieur est plus porté vers Dieu que l'ange inférieur. Donc il lui étoit plus difficile de s'en écarter; donc l'ange qui a péché n'étoit pas le premier de tous, mais un des derniers.

Mais saint Grégoire dit, *Hom.*, XXXIV : « L'ange qui a péché le premier commandoit à toutes les cohortes divines, et surpassoit tous les esprits célestes en clarté. »

(Conclusion. — Comme le péché des esprits célestes a procédé du libre arbitre, il est plus probable que le plus élevé des anges prévaricateurs étoit le plus sublime de toutes les milices divines.)

On peut considérer deux choses dans la cause du péché : le penchant et le motif. Si l'on envisage le penchant, il paroît que l'ange inférieur a dû plutôt pécher que l'ange supérieur. Voilà pourquoi saint Jean Damascène dit, *De fide orth.*, II, 4 : « Le plus grand de ceux qui ont péché, présidoit à l'ordre des choses terrestres. » Les platoniciens semblent avoir partagé cette opinion : ils disoient, comme le rapporte saint Augustin, que tous les dieux sont bons, mais que les démons sont les uns bons, les autres mauvais; appelant *dieux* les substances intellectuelles qui résident au-dessus de notre système planétaire, et donnant le nom de *démons* à celles qui habitent les régions sublunaires avec une nature supérieure à celle de l'homme (1). Il ne faut point rejeter cette opinion comme contraire à la foi; car Dieu gouverne toutes les créatures par les anges, comme l'en-

(1) *De Civit. Dei*, VIII, 13 : « Je demande à quels génies nous devons rendre un culte, aux bons ou aux mauvais, ou aux bons et aux mauvais tout à la fois; car Platon dit que tous les dieux sont bons, mais que les démons sont les uns bons, les autres mauvais. » Et *ibid.*, X, 9, saint Augustin dit de Porphyre, disciple de Platon : « Quoiqu'il distingue entre les anges et les démons, donnant l'éther aux premiers pour séjour et l'air aux seconds; quoiqu'il nous conseille de rechercher l'amitié de quelques démons pour nous soulever après la mort un peu au-dessus de la terre, cependant il nous dissuade de la société des démons, quand il nous dit qu'après la mort l'ame tourmentée a en horreur le culte de ces esprits ardents à nous séduire. » Voici maintenant les paroles de Platon, *De Republicâ*, II : « Les

---

Sed angelus quantò est superior, tantò magis inclinatur in Deum. Ergo minùs potest à Deo peccando deficere; et sic videtur quòd angelus qui peccavit, non fuerit supremus inter omnes, sed de inferioribus.

Sed contra est, quod dicit Gregorius in *Homil. de centum ovibus* (1), quòd « primus angelus qui peccavit, dum cunctis agminibus angelorum prælatus eorum claritatem transcenderet, ex eorum comparatione clarior fuit. »

(Conclusio. — Cùm peccatum angeli ex arbitrii libertate processerit, consonum magis est supremum angelum inter peccantes fuisse supremum inter omnes.)

Respondeo dicendum, quòd in peccato est duo considerare : scilicet pronitatem ad peccandum et motivum ad peccandum. Si ergo consideremus in angelis pronitatem ad peccandum, minùs videtur quòd peccaverint superiores angeli, quàm inferiores. Et propter hoc Damascenus (lib. II, cap. 4) dicit quòd « major eorum qui peccaverunt, fuit terrestri ordini prælatus. » Et videtur hæc opinio consonare positioni Platonicorum, quam Augustinus recitat in lib. *De Civit. Dei*, VIII et X : dicunt enim quòd omnes dii erant boni; sed dæmonum quidam boni, quidam mali : *Deos* nominantes substantias intellectuales, quæ sunt à globo lunari superiùs, *dæmones* verò substantias intellectuales, quæ sunt à globo lunari inferiùs, superiores hominibus ordine naturæ. Nec est abjicienda hæc opinio tanquam à fide aliena, quia tota creatura corporalis administratur à Deo per angelos, ut Augustinus dicit, II. *De*

(1) Hoc est, homil. 34, in Evangelia.

seigne encore l'évêque d'Hippone. On peut donc dire que le souverain Seigneur a distribué de telle sorte ses divins serviteurs, que les premiers assistent devant sa face, que les seconds régissent les choses célestes et les derniers les choses terrestres. Saint Jean Damascène n'avoit pas une autre pensée, quand il plaçoit les anges prévaricateurs dans l'ordre inférieur, bien qu'il y soit resté des anges fidèles.

Maintenant, si nous envisageons le motif du péché, nous verrons qu'il devoit être plus grand au sommet de la hiérarchie céleste que dans les rangs inférieurs. L'orgueil fut, comme nous l'avons dit, le péché des démons. Quel est donc le motif de l'orgueil, sinon la dignité, l'excellence, qui alloit s'élevant avec les chœurs angéliques? Voilà pourquoi saint Grégoire dit que l'ange prévaricateur étoit le plus élevé de tous. Et ce qui rend cette doctrine plus probable, c'est que son péché n'a pas eu pour cause le penchant au mal, mais uniquement le libre arbitre. Il paroît donc qu'il faut s'arrêter davantage au point de vue qui envisage le motif du péché. Cela, toutefois, ne porte pas préjudice à l'opinion de saint Jean Damascène; car le chef des anges inférieurs a bien pu avoir, lui aussi, quelque sujet de prévarication (1).

dieux habitent le lieu le plus élevé, les hommes le lieu le plus bas et les démons le lieu intermédiaire ; car le séjour des dieux est dans le ciel, celui des hommes est sur la terre et celui des démons est dans l'air, et leur nature diffère en dignité comme le lieu qu'ils habitent. »

(1) D'après tout cela, saint Jean Damascène disoit que l'ange prévaricateur, celui qui le premier ne craignit pas de lever une tête rebelle contre le souverain Seigneur de toute chose, étoit le plus élevé dans le dernier ordre des milices célestes, parce qu'il est vraisemblable que les anges inférieurs avoient plus de penchant au mal que les anges supérieurs. Sur quoi repose cette opinion ? Sur ce qu'on vient de lire , sur rien autre chose.

D'une autre part, saint Grégoire enseigne que cet esprit superbe commandoit à toutes les cohortes divines, et qu'il surpassoit en excellence les trônes, les dominations, tous les chérubins, tous les séraphins. C'est ce que semble lui dire le prohète Isaïe, XIV, 12 : « Comment es-tu tombé du ciel, Lucifer, » astre de lumière, brillant soleil « qui te levois avec l'aurore, » et qui faisois pâlir les étoiles devant ta splendeur? Et Ezéchiel, XXVIII, 12, 13 : « Tu étois le sceau de la ressemblance » de Dieu, le plus parfait ouvrage de ses mains, « plein de sagesse et parfait en beauté. Ton vêtement présentoit toutes les pierreries : la sardoine, la topaze, le jaspe, la chrysolythe, l'onyx, le bérille, le saphir, l'escarboucle et l'éméraude ; » ces neuf pierres précieuses qui représentent les perfections des neuf chœurs angéliques formoient l'ornement de ton esprit et de ton cœur ; chef des célestes intelligences, poursuit saint Grégoire, *Moral.*, XXXII, 25, tu réunissois toutes leurs prérogatives et toutes leurs vertus. Quelle étoit donc son excellence et sa beauté, dit encore Ezéchiel, XXXI, 8 et suiv. !

Trin. (cap. 4). Unde nihil prohibet dicere inferiores angelos divinitus distributos esse ad administrandum inferiora corpora, superiores verò ad administrandum corpora superiora, supremos verò ad assistendum Deo. Et secundùm hoc Damascenus dicit quòd illi qui ceciderunt, fuerunt de inferioribus, in quorum etiam ordine aliqui boni angeli permanserunt.

Si verò consideretur motivum ad peccandum, majus invenitur in superioribus quàm in inferioribus. Fuit enim dæmonum peccatum superbia, ut supra dictum est; cujus motivum est excellentia, quæ fuit major in superioribus. Et ideo Gregorius dicit, quòd ille qui peccavit fuit superior inter omnes. Et hoc videtur probabilius, quia peccatum angeli non processit ex aliqua pronitate, sed ex solo libero arbitrio. Unde magis videtur consideranda esse ratio quæ sumitur à motivo ad peccandum. Non est tamen inde alii opinioni præjudicandum, quia etiam in principe inferiorum angelorum potuit esse aliquod motivum ad peccandum.

Je réponds aux arguments : 1° *Chérubin* veut dire pleins de science, et *séraphin* brûlants d'amour. Ce premier nom dénote donc le savoir, qui peut exister avec le péché mortel; mais le second implique la charité, qui repousse toute faute grave. Voilà pourquoi l'ange rebelle n'a pas été nommé *séraphin*, mais *chérubin*.

2° Les desseins de Dieu ne sont trompés ni dans ceux qui font le mal, ni dans ceux qui font le bien ; car il a prévu leur détermination future et sa gloire rayonne d'une égale splendeur, soit qu'il sauve les uns dans sa bonté, soit qu'il punisse les autres dans sa justice. Quand la créature intellectuelle, même la plus sublime, commet le péché, elle s'écarte de sa fin, voilà tout; sa perte n'accuse point les plans du suprême Ordonnateur, car il l'avoit établie de telle sorte qu'elle pouvoit, grace au libre arbitre, diriger son action vers sa fin dernière (1).

« Le jardin de Dieu ne renfermoit pas de cèdres qui fussent plus hauts que celui-là, les sapins ne l'égaloient point dans sa hauteur, ni les planes dans l'étendue de ses branches. Il n'y avoit point d'arbre dans le jardin de Dieu qui ressemblât à celui-là, ni qui lui fût comparable en beauté. » Nous ne dirons point, après ces citations, que la plupart des Pères, Tertullien, Origène, saint Chrysostôme, saint Basile, saint Grégoire, saint Bernard enseignent que l'ange rebelle étoit le premier des princes de la cour céleste.

Toutefois cette doctrine, quoique des plus probables, n'est point assez certaine, disent les Scolastiques, pour imprimer à l'opinion contraire la note d'erreur ; car les passages que nous avons cités pourroient, à la rigueur, s'appliquer au chef des anges inférieurs.

(1) Saint Augustin, commentant cette parole, *Ps.*, CIII, 26 : « Ce dragon que vous avez formé, Seigneur, pour servir de jouet, » dit, *De Civit. Dei*, XI, 17 et 18 : « C'est la nature, et non la malice du démon que le Créateur a formé. Car il est indubitable qu'où se trouve le vice de la nature, là s'est trouvée d'abord la droiture de la nature. Car le vice est tellement contre la nature, qu'il ne peut que nuire à la nature. Ce ne seroit pas un vice à la créature raisonnable de se séparer de Dieu, s'il n'étoit pas conforme à sa nature d'être avec Dieu. Mais comme Dieu est le créateur souverainement bon des natures bonnes, il est l'ordonnateur souverainement juste des volontés mauvaises ; et de même qu'elles font un mauvais usage de la bonté de la nature, il en fait un bon de leur malice. Il a donc voulu que le démon, bon au sortir de ses mains, mais devenu mauvais par sa volonté propre, relégué dans les régions inférieures, serve de jouet aux anges fidèles, c'est-à-dire que les tentations qu'il sème sous les pas des saints tournent à leur avantage. En le créant, Dieu n'ignoroit pas sa malice future, et prévoyoit tout le bien qu'il sauroit tirer de ses noires tentatives. C'est pourquoi le Psalmiste dit : « Ce dragon que vous avez formé, Seigneur, pour servir de jouet. » Evidemment, quand sa bonté le créoit bon, il avisoit déjà dans sa prescience quel usage il feroit de l'être déchu. Car Dieu n'auroit pas créé un seul ange, que dis-je ? un seul homme dont il eût prévu la dépravation, s'il n'avoit en même temps su comment il les feroit servir aux intérêts des justes, relevant ainsi par l'antithèse le sublime poème des siècles. C'est, en effet, un des plus beaux ornements du discours que l'antithèse.... »

Ad primum ergo dicendum, quòd cherubim interpretatur *plenitudo scientiæ*, seraphim autem interpretatur *ardentes* sive *incendentes*. Et sic patet quòd *cherubim* denominetur à scientia, quæ potest esse cum mortali peccato; *seraphim* verò denominatur ab ardore charitatis, quæ cum peccato mortali esse non potest. Et ideo primus angelus peccans non est denominatus *seraphim*, sed *cherubim*.

Ad secundum dicendum, quòd divina intentio non frustratur, nec in his qui peccant, nec in his qui salvantur; utrorumque enim eventum Deus præcognoscit, et ex utroque habet gloriam, dum hos ex sua bonitate salvat, illos ex sua justitia punit. Ipsa verò creatura intellectualis dum peccat, à fine debito deficit, nec hoc est inconveniens in quacumque creatura sublimi : sic enim creatura intellectualis instituta est à Deo, ut in ejus arbitrio positum sit agere propter finem.

3° Si grande qu'ait été l'inclination qui portoit au bien le premier ange, elle ne nécessitoit point son libre arbitre, si bien qu'il pouvoit y résister.

ARTICLE VIII.

Le péché du premier ange prévaricateur a-t-il été la cause du péché des autres ?

Il paroît que le péché du premier ange prévaricateur n'a pas été la cause du péché des autres. 1° La cause précède l'effet. Or tous les anges ont péché en même temps, comme l'enseigne saint Jean Damascène. Donc le péché de l'un n'a pas été la cause du péché des autres.

2° Le premier péché des anges n'a pu être que l'orgueil : nous l'avons prouvé dans une discussion précédente. Or l'orgueil cherche la prééminence, et la soumission répugne d'autant plus à cette dignité, que le supérieur est moins élevé : donc les démons n'ont pas péché en voulant être soumis à un ange plutôt qu'à Dieu. Mais pour que le péché du premier ange prévaricateur ait été la cause du péché des autres, il faudroit qu'il les eût amenés à se soumettre à lui plutôt qu'à Dieu. Donc le péché du premier ange prévaricateur n'a pas été la cause du péché des autres.

3° C'est un plus grand péché de se soumettre aux autres que de se les soumettre contre Dieu, car ce premier acte implique plus de perversion dans la volonté. Si donc l'esprit rebelle avoit causé le péché des autres en les amenant à se soumettre à lui, les anges inférieurs auroient péché plus grièvement que l'ange le plus élevé. Mais la Glose, commentant cette parole du *Psaume* CIII, 26 : « Ce dragon que vous avez formé, Seigneur, » dit de ce monstre infernal : « Le plus grand en dignité, il est devenu le

---

Ad tertium dicendum, quòd quantacumque inclinatio ad bonum fuerit in supremo angelo, tamen ei necessitatem non inducebat; unde potuit per liberum arbitrium eam non sequi.

ARTICULUS VIII.

Utrùm peccatum primi angeli fuerit aliis causa peccandi.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd peccatum primi angeli peccantis non fuit aliis causa peccandi. Causa enim prior est causato; sed omnes simul peccaverunt, ut Damascenus dicit (lib. II, cap. 4). Ergo peccatum unius non fuit aliis causa peccandi.

2. Præterea, primum peccatum angeli non potest esse nisi superbia, ut supra dictum est. Sed superbia excellentiam quærit; magis autem excellentiæ repugnat, quòd aliquis inferiori subdatur quàm superiori; et sic non videtur quòd dæmones peccaverint per hoc quòd voluerunt subesse alicui superiorum angelorum potiùs quàm Deo. Sic autem peccatum unius angeli fuisset aliis causa peccandi, si eos ad hoc induxisset ut sibi subjicerentur : non ergo videtur quòd peccatum primi angeli fuerit causa peccandi aliis.

3. Præterea, majus peccatum est velle subesse alteri contra Deum quàm contra Deum alteri velle præesse, quia minùs habet de motivo ad peccandum. Si ergo peccatum primi angeli fuit aliis causa peccandi in hoc quòd eos, ut sibi subjicerentur, induxit, graviùs peccassent inferiores angeli quàm supremus; quod est contra quod super illud *Psalm.* CIII : « Draco iste, quem formasti, » dicit Glossa : « Qui cæteris in essentia erat excellentior, factus est in

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 6, art. 2, et dist. 34, in *Exposit. lit.*, ad 2.

(2) Augustini nomine prænotata ob initium sui; sed hæc appendix quæ in fine ponitur, non est ejus.

plus grand en malice. » Donc le péché du premier ange n'a pas été la cause du péché des autres.

Mais nous lisons, *Apoc.*, XIII, 4 : « La queue du dragon entraînoit la troisième partie des étoiles du ciel (1). »

(Conclusion. — Le péché du premier ange a causé le péché des autres, non par nécessité, mais par entraînement et par séduction.)

Il faut dire ceci : le premier ange pécheur a causé la prévarication des autres, non pas qu'il ait violenté leur libre arbitre, mais parce qu'il a gagné leur assentiment comme par exhortation. Une chose qui le montre manifestement, c'est que tous les démons lui sont soumis comme à leur chef, ainsi que nous le voyons dans cette parole du Seigneur, *Matth.*, XXV, 41 : « Retirez-vous de moi, maudits; allez au feu éternel, préparé pour le diable et ses anges (2). » Car l'ordre de la justice divine veut que celui qui succombe dans la faute à la suggestion d'un autre, soit soumis dans la peine à son pouvoir, conformément à cet oracle, II *Pierre*, II, 19 : « De celui qui l'a vaincu, le vaincu est l'esclave. »

Je réponds aux arguments : 1° De ce que les démons ont péché en

(1) Qu'est-ce que c'est que ce dragon ? C'est le chef des anges rebelles. Le prophète qui fut ravi dans l'île de Pathmos dit, *ubi Supra*, 3, qu'il avoit « sept têtes et dix cornes, et sur ces têtes sept diadèmes ; » puis il ajoute, au verset 9, que « ce dragon, l'antique serpent qui est appelé *Diable* et *Satan*, qui séduit tout le monde, fut précipité sur la terre, lui et ses anges. » Mais qu'est-ce que les étoiles que sa queue entraînoit après elle ? D'abord ce sont, dans le sens premier, naturel, les docteurs de la loi chez le peuple juif au temps du Messie. L'antique dragon poursuivoit, pour dévorer son fils, « la femme qui parut dans le ciel, revêtu du soleil, ayant sous ses pieds la lune et sur sa tête une couronne de douze étoiles ; » et les docteurs qui devoient briller comme des astres parmi le peuple élu, cédant à la fureur que l'ange homicide allumoit dans leur cœur, furent les plus mortels ennemis du fils de Marie. Ensuite les Pères et les Scolastiques voient, dans les étoiles précipitées par le serpent infernal, les anges que l'esprit rebelle entraîna dans sa révolte et dans sa ruine. Les sept têtes et les sept diadèmes de ce dragon représentent, suivant Origène, *Tract.* XXX, *in Matth.*, l'orgueil qui dévoroit son cœur et l'empire qu'il exerçoit dans le ciel ; puis sa queue désigne, dit saint Jérôme, *In Is.*, X, les flatteries funestes et les séductions qui perdirent ses malheureuses victimes.

(2) On peut citer aussi, *Apocal.*, XII, 7 et 9 : « Et il se fit un grand combat dans le ciel : Michel et ses anges combattoient contre le dragon, et le dragon combattoit lui et ses anges. Et ce grand dragon, l'antique serpent qui est appelé diable et satan, qui séduit tout le monde, fut précipité sur la terre, et ses anges avec lui furent précipités. » Isaïe dit pareillement à Lucifer, XIV, 20 : « Tu as ruiné ton royaume et fait périr ton peuple. »

---

malitia major. » Non ergo peccatum primi angeli fuit aliis causa peccandi.

Sed contra est, quod dicitur *Apoc.*, XII : quòd « draco traxit secum tertiam partem stellarum. »

(Conclusio. — Primi angeli peccatum fuit aliis causa peccandi, non quidem cogens, sed quadam quasi exhortatione inducens.)

Respondeo dicendum, quòd peccatum primi angeli fuit aliis causa peccandi, non quidem cogens, sed quadam quasi exhortatione inducens. Cujus signum ex hoc apparet, quòd omnes dæmones illi supremo subduntur, ut manifestè apparet per illud quod dicit Dominus, *Matth.*, XXV : « Ite maledicti in ignem æternum qui paratus est diabolo et angelis ejus. » Habet enim hoc ordo divinæ justitiæ, ut cujus suggestioni aliquis consentit in culpa, ejus potestati subdatur in pœna, secundùm illud, II. *Pet.*, II : « A quo quis superatus est, huic servus additus est. »

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt simul dæmones peccaverint, tamen peccatum unius potuit esse aliis causa peccandi. Angelus enim

même temps, il ne s'ensuit pas que le péché de l'un ne pouvoit être la cause du peché des autres. Les anges n'ont besoin du temps successif, de la durée, ni pour choisir et consentir, ni pour exhorter. L'homme ne peut, pour lui, choisir et consentir sans délibération, ni exhorter sans la parole vocale ; deux choses qui s'accomplissent dans le temps. Quand il a formé la conception dans lui-même, il la profère au dehors par le langage; et dès la fin de son discours, celui qui l'a compris peut donner son assentiment à sa parole : on le voit surtout dans le domaine des premiers principes, que l'esprit admet sitôt qu'il les entend formuler. Nous pouvons donc ôter le temps qu'il nous faut pour parler et pour délibérer ; cela n'empêchera pas que, du moment où le premier ange eut manifesté ses affections dans un langage intelligible, les autres n'aient pu y donner leur assentiment (1).

2° L'orgueilleux préférera, toutes choses égales, se soumettre à l'être qui lui est supérieur plutôt qu'à celui qui lui est inférieur ; mais s'il attend sous le dernier une élévation qu'il ne peut espérer sous le premier, il choisira son maître au-dessous plutôt qu'au-dessus de lui. Eh bien, les démons espéroient parvenir, sous Lucifer, à la béatitude dernière par leurs propres facultés; ils ne froissoient donc pas leur orgueil en le reconnoissant pour maître, d'autant moins qu'ils lui étoient déjà soumis dans l'ordre de la nature.

3° L'ange n'a dans la constitution de son être, comme nous l'avons déjà dit, rien qui puisse entraver son action ; il se porte de toute son énergie, soit dans le bien, soit dans le mal, vers le but qu'il poursuit.

(1) Que « le père du mensonge » ait séduit les autres démons, cela est certain ; mais comment les a-t-il entraînés dans le mal ? par quel moyen leur a-t-il fait partager sa prévarication ? cette question divise les théologiens. Alexandre de Hales, Albert-le-Grand, Durand croient qu'il s'est contenté de leur manifester son dessein, ses affections et qu'il a déterminé

---

non indiget ad eligendum, vel exhortandum, vel etiam consentiendum, temporis morâ, sicut homo, qui deliberatione indiget ad eligendum et ad consentiendum, et locutione vocali ad exhortandum, quorum utrumque tempore agitur. Manifestum est autem, quòd etiam homo simul dum aliquid jam corde concepit, in eodem instanti incipit loqui ; et in ultimo instanti locutionis, in quo aliquis sensum loquentis capit, potest assentire ei quod dicitur; ut patet maximè in primis conceptionibus, « quas quisque probat auditas (1). » Sublato ergo tempore locutionis et deliberationis, quod in nobis requiritur, in eodem instanti, in quo primus angelus suam affectionem intelligibili locutione expressit, possibile fuit aliis eam consentire.

Ad secundum dicendum, quòd superbus, cæteris paribus, magis vult subesse superiori, quàm inferiori, sed si aliquam excellentiam consequatur sub inferiori, quam sub superiori consequi non possit, magis eligit inferiori subesse, quàm superiori. Sic igitur non fuit contra superbiam dæmonum, quòd subesse inferiori voluerunt in ejus principatum consentientes; ad hoc eum principem et ducem habere volentes, ut virtute naturali suam ultimam beatitudinem consequerentur ; præsertim quia supremo angelo naturæ ordine etiam tunc subjecti erant.

Ad tertium dicendum, quòd sicut suprà dictum est, angelus non habet aliquid retardans; sed secundùm suam totam virtutem movetur in illud ad quod movetur, sive in bonum, sive in

(1) Usurpatum ex Boetio, lib. : *An omne quod est bonum sit*, qui *De hebdomadibus* inscribitur propter hoc initium : *Postulas ut ex hebdomadibus nostris aliquid, etc.*

Eh bien, le chef des démons trouvoit dans sa nature plus de vertu, plus de puissance que ses sectateurs; il se porta donc plus fortement au mal, et voilà comment il devint, selon la parole de la Glose, « le plus grand en malice. »

ARTICLE IX.

Le plus grand nombre des anges a-t-il péché ou persévéré dans le bien?

Il paroît que le plus grand nombre des anges a péché. 1° Le Philosophe dit, *Ethic.*, II, 5 : « Le mal est dans le plus grand nombre, et le bien dans la plus foible partie. »

2° Le bien et le mal ont la même cause dans les anges et dans les hommes. Or les hommes mauvais sont plus nombreux que les bons, conformément à cette parole, *Ecclés.*, I, 15 : « Le nombre des insensés est infini. » Donc il y a pareillement plus d'anges mauvais que de bons.

3° Les anges se distinguent par la personnalité et par les ordres auxquels ils appartiennent. Si donc les anges qui ont persévéré formoient le plus grand nombre quant à la personnalité, nous devrions dire qu'il ne s'est point trouvé d'anges prévaricateurs dans tous les ordres de la hiérarchie céleste.

Mais nous lisons, IV *Rois*, VI, 16 : « Il y en a plus avec nous qu'avec eux. » Or nous devons entendre, par ces paroles, les bons anges qui nous défendent et les mauvais qui nous combattent (1).

leur assentiment par l'ascendant de sa supériorité, de ses prérogatives, de ses perfections; d'autres scolastiques disent qu'il a joint à l'exemple la flatterie, les promesses mensongères, les exhortations perfides. Notre saint auteur semble enseigner la première opinion, quand il dit qu'il exprima « ses affections dans un langage intelligible; » mais quand il enseigne qu'il séduisit ses victimes « comme par exhortation, » il se rapproche du dernier sentiment. Ainsi, rien de certain, comme le remarque Durand, sur cette question.

(1) Comme Elisée avoit plusieurs fois déjoué ses entreprises contre Israël, le roi de Syrie, respirant la vengeance, résolut de s'emparer du saint prophète. Ses troupes vinrent investir, pendant la nuit, le bourg où il se trouvoit. « Le serviteur de l'homme de Dieu, dit l'Ecriture, *ubi supra*, 15 et suiv., se levant au point du jour, sortit dehors, vit l'armée autour de la ville, la cavalerie et les chariots; il courut avertir son maître, lui disant : Hélas! mon Seigneur, hélas! que ferons-nous? Elysée lui répondit : Ne craignez point, car il y en a plus avec nous

---

malum. Quia igitur supremus angelus majorem habuit naturalem virtutem, quàm inferiores, intensiori motu in peccatum prolapsus est; et ideo factus est etiam in malitia major.

ARTICULUS IX.

Utrùm tot peccaverunt, quot permanserunt.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quòd plures peccaverunt de angelis, quàm permanserunt. Quia, ut dicit Philosophus (1) : « malum est ut in pluribus, bonum ut in paucioribus. »

2. Præterea, justitia et peccatum eadem ratione inveniuntur in angelis et hominibus, sed in hominibus plures inveniuntur mali quàm boni, secundum illud *Eccles.*, I : « Stultorum infinitus est numerus. » Ergo pari ratione in angelis.

3. Præterea, angeli distinguuntur secundùm personas et secundùm ordines. Si igitur plures personæ angelicæ remanserunt, videtur etiam quòd non de omnibus ordinibus aliqui peccaverunt.

Sed contra est, quod dicitur IV. *Reg.*, VI : « Plures nobiscum sunt quàm cum illis. » Quod exponitur de bonis angelis qui sunt nobiscum in auxilium, et de malis qui nobis adversantur.

(1) Lib. II *Ethicor.*, cap. 5, græco-lat., vel in antiquis cap. 6, æquivalenter.

(Conclusion. — Les anges qui ont persévéré dans la grace forment un plusgrand nombre que ceux qui ont péché.)

Il faut dire ceci : les anges qui ont persévéré sont plus nombreux que ceux qui ont prévariqué. Le péché est contre l'inclination naturelle. Or les choses qui se font contre la nature arrivent rarement ; car la nature obtient son effet, ou toujours, ou dans le plus grand nombre de cas (1).

Je réponds aux arguments : 1° C'est des hommes que le Philosophe parle dans le passage objecté. D'où vient donc le mal parmi les hommes? De ce que le plus grand nombre connoît mieux les biens sensibles q les biens spirituels, de ce qu'il s'attache aux premiers et délaisse seconds. Mais les esprits célestes, pures intelligences, sont dégagés toute enveloppe matérielle. On voit donc que le mal trouve dans l'hom des causes qu'il n'a pas dans les anges.

2° Ce qu'on vient de lire renferme la réponse au deuxième argument.

3° Si, comme le disent quelques-uns, le premier esprit rebelle étoit le chef des anges inférieurs qui président aux choses de la terre, il est manifeste qu'il ne porta pas la désertion dans tous les rangs de la céleste milice, mais seulement dans le dernier; si, au contraire, il commandoit à la première phalange, il est probable qu'il trouva des complices dans tous les ordres. Cette doctrine nous fait comprendre que Dieu place les saints, pour réparer les ruines causées par l'infernal dragon, dans tous les chœurs angéliques (2); puis elle entoure le libre arbitre d'une nou-

qu'avec eux. En même temps Elysée priant dit à Dieu : Seigneur, ouvrez-lui les yeux, afin qu'il voie. Le Seigneur ouvrit les yeux de ce serviteur, et il vit aussitôt la montagne pleine de chevaux et de chariots de feu, qui étoient autour d'Elysée. » — « Vainement, dit saint Ambroise sur ce passage, *Serm.*, I, vainement le serpent homicide rassemble ses phalanges et les remplit d'une fureur cruelle : le Dieu fort entoure ses serviteurs de milices invincibles ; il envoie ses anges « pour délivrer ceux qui le craignent (*Ps.* XXXIII, 8). O saint Prophète, tu ne crains pas les ennemis qui te menacent, parce que les esprits célestes sont avec toi. »

(1) La nature obtient toujours son effet dans l'ordre physique, et le plus souvent dans l'ordre moral. La dégradation primitive a tourné la liberté humaine vers le mal ; mais le Créateur avoit incliné la nature angélique vers le bien. Au reste, nous allons entendre là-dessus notre saint auteur.

(2) Saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, XXII, 1 : « C'est le souverain Être qui, dans le

---

(Conclusio. — Plures angeli permanserunt in gratia, quàm peccaverunt.)

Respondeo dicendum, quòd plures angeli permanserunt quàm peccaverunt. Quia peccatum est contra naturalem inclinationem; ea verò quæ contra naturam fiunt, ut in paucioribus accidant : natura enim consequitur suum effectum, vel semper, vel ut in pluribus.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus loquitur quantum ad homines, in quibus malum contingit ex hoc quòd sequuntur bona sensibilia, quæ sunt pluribus nota, deserto bono rationis, quod paucioribus notum est. In angelis autem non est nisi natura intellectualis : unde non est similis ratio.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd secundùm illos qui dicunt quòd diabolus major fuit de inferiori ordine angelorum, qui præsunt terrestribus, manifestum est quòd non de quolibet ordine ceciderunt, sed de infimo tantùm; secundùm verò illos qui ponunt majorem diabolum de supremo fuisse ordine, probabile est quòd de quolibet ordine aliqui ceciderunt; sicut in quemlibet ordinem homines assumuntur in supplementum ruinæ angelicæ : in quo etiam

velle lumière, montrant qu'il peut se porter au mal dans tous les degrés de l'être créé. Cependant l'Ecriture sainte ne donne point, aux anges pervers, toutes les dénominations qui caractérisent les chœurs célestes : elle leur refuse les noms de *thrônes* et de *séraphins*, parce qu'ils impliquent deux choses incompatibles avec le péché mortel, l'habitation de l'Etre infiniment saint et les ardeurs de la charité dans les cœurs. Mais les saints Livres appellent les démons *chérubins*, *puissances* et *principautés*; car ces appellations dénotent la science et le pouvoir, deux choses qui peuvent se trouver dans les méchants comme dans les bons.

principe, a formé le monde rempli des choses visibles et des invisibles; c'est lui qui a fait les esprits la plus excellente des créatures en les rendant capables de le connoître et de l'aimer, puis en les unissant ensemble par les liens d'une même société que nous appelons la Cité sainte et céleste, où le principe de l'existence, de la vie et de la béatitude est Dieu lui-même. C'est lui qui a revêtu cette créature intelligente du libre arbitre, lui laissant le pouvoir d'abandonner Dieu, sa félicité même, et de se précipiter dans l'infortune. Il a prévu que, parmi les anges, plusieurs dans l'exaltation de l'orgueil, jaloux de se suffire à eux-mêmes, délaisseroient ce bonheur souverain; mais il n'a pas voulu leur refuser la faculté de choisir, jugeant qu'il convient mieux à sa puissance et à sa bonté de tirer le bien du mal que d'empêcher le mal d'exister; mal qui ne seroit point si cette nature muable, quoique bonne, ne l'eût produit par le péché. Ce péché même prouve qu'elle a été créée bonne. Si elle n'étoit pas un bien très-grand, quoique inférieur au Créateur, ce ne seroit point un mal pour elle d'être séparée de Dieu. La cécité est un vice de l'œil, et ce vice témoigne que l'œil a été créé pour voir la lumière; car, autrement, ce ne seroit point un mal qu'il en fût privé.... C'est aussi Dieu qui a créé l'homme en possession du libre arbitre; l'homme animal terrestre, il est vrai, mais digne du ciel s'il demeuroit dans l'union de son Auteur, voué comme l'ange à la misère s'il l'abandonnoit. Et quoique Dieu ait prévu qu'il se détourneroit de lui par le péché, il ne lui a pas retiré le libre arbitre, car il prévoyoit aussi le bien que sa toute-puissance feroit sortir de ce mal. Et sa grace, en effet, fécondant une race mortelle, frappée d'une juste condamnation, rassemble un peuple immense pour combler le vide laissé dans le ciel par la chute des anges rebelles. Ainsi, loin d'être trompée dans le nombre de ses enfants, la Cité sainte et bien-aimée réunira peut-être, avec bonheur, une famille plus nombreuse. »

---

magis comprobatur libertas liberi arbitrii; quæ secundùm quemlibet gradum creaturæ in malum flecti potest. In sacra Scriptura tamen nomina quorundam ordinum, ut *seraphim* et *thronorum*, dæmonibus non attribuuntur, quia hæc nomina sumuntur ab ardore charitatis et ab inhabitatione Dei, quæ non possunt esse cum peccato mortali. Attribuuntur autem eis nomina *cherubim*, *potestatum* et *principatuum*, quia hæc nomina sumuntur à scientia et potentia, quæ bonis malisque possunt esse communia.

QUESTION LXIV.

Des anges tombés dans le mal de la peine.

Il ne nous reste plus qu'à parler de la peine des mauvais anges.

On demande quatre choses sur ce sujet : 1° L'intelligence des démons est-elle obscurcie au point qu'ils aient perdu la connoissance de toute vérité? 2° Leur volonté est-elle obstinée dans le mal? 3° Sont-ils soumis à la douleur? 4° Enfin l'air est-il le lieu de leur supplice?

ARTICLE I.

L'intelligence des démons est-elle obscurcie au point qu'ils aient perdu la connoissance de toute vérité?

Il paroît que l'intelligence des démons est obscurcie au point qu'ils ont perdu la connoissance de toute vérité. 1° Si les démons connoissoient quelque vérité, avant tout ils se connoîtroient eux-mêmes, et dès lors ils auroient la connoissance des substances intellectuelles. Or ils ne peuvent avoir cette connoissance dans leur misère; car elle procure un grand bonheur, à tel point que plusieurs y voient la félicité souveraine. Donc les démons ont perdu la connoissance de toute vérité (1).

2° Ce qui renferme le plus haut degré d'évidence parmi les êtres est ce que les anges, aussi bien les mauvais que les bons, connoissent le plus

(1) C'est ici le lieu de le remarquer : le mot *démon* (dæmon, δαιμων, de δαέω je sais), signifie un être doué de connoissance, et n'implique rien d'odieux dans son origine. Les païens reconnoissoient deux sortes de démons : les uns bons, qui habitoient l'empyrée ou le ciel; les autres mauvais, qui avoient l'air pour séjour.

Tous ces génies, respirant les passions les plus basses et les plus criminelles, poussant la scélératesse jusqu'à se faire rendre les honneurs suprêmes, n'étoient autre chose que les anges superbes qui ont levé dans le ciel une tête altière contre le Seigneur et porté le trouble et le désordre sur la terre. Dans le nouveau Testament, les Athéniens, entendant Paul annoncer « Jésus et sa résurrection, » disent, selon l'opinion païenne : « Que veut ce semeur de pa-

---

QUÆSTIO LXIV.

De pœna dæmonum, in quatuor articulos divisa.

Consequenter quæritur de pœna dæmonum. Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° De obtenebratione intellectûs. 2° De obstinatione voluntatis. 3° De dolore ipsorum. 4° De loco pœnali ipsorum.

ARTICULUS I.

Utrùm intellectus dæmonis sit obtenebratus per privationem cognitionis omnis veritatis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd intellectus dæmonis sit obtenebratus per privationem cognitionis omnis veritatis. Si enim aliquam veritatem cognoscerent, maximè cognoscerent seipsos, quod est cognoscere substantias separatas. Hoc autem eorum miseriæ non convenit, cùm ad magnam beatitudinem pertinere videatur, in tantum quòd quidam ultimam beatitudinem hominis posuerunt in cognoscendo substantias separatas. Ergo dæmones privantur omni cognitione veritatis.

2. Præterea, id quod est maximè manifestum in natura, videtur esse maximè manifestum angelis, sive bonis, sive malis; quòd enim non sit nobis maximè manifestum, contingit ex de-

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 7, qu. 2, art. 1; et qu. 16, de malo, art. 6.

clairement ; car si cette vive lumière perd pour nous sa splendeur et son éclat, c'est qu'elle éblouit notre foible intelligence habituée aux images sensibles, de même que la lumière du soleil éblouit l'œil de l'oiseau de nuit. Or comme les démons n'ont pas ce cœur pur qui seul fait voir Dieu, ils ne peuvent connoître l'Etre qui renferme en lui-même le plus haut degré d'évidence, puisqu'il est la souveraine vérité. Donc ils ne peuvent connoître non plus les autres êtres.

3° Les anges ne peuvent connoître les choses, d'après saint Augustin, que de deux manières : par la connoissance matutinale et par la connoissance vespertinale. Or les anges déchus n'ont, ni la connoissance matutinale, parce qu'ils ne voient pas les choses dans le Verbe ; ni la connoissance vespertinale, parce qu'elle rapporte à la gloire du Créateur les choses connues, d'où le matin vient après le soir dans la *Genèse*. Donc les démons ne connoissent pas les choses.

4° Les bons anges ont connu le mystère du royaume de Dieu : saint Au-

roles?... Il paroît annoncer des démons (des dieux) nouveaux (*Actes*, XVII, 18) ; » mais partout ailleurs ce terme est pris en mauvaise part, pour désigner l'esprit de malice, ennemi de Dieu et des hommes. Le divin Maître et ses disciples lui attribuent tous les grands crimes, l'incrédulité des Juifs, la trahison de Judas, l'aveuglement des idolâtres, les cruelles maladies, les obsessions et les possessions. Ils le nomment l'esprit homicide dès le commencement, le père du mensonge, le chef de ce monde, le prince de l'air, l'antique serpent, satan ou le diable. Saint Pierre, saint Jude et saint Jean nous apprennent que les démons ont été précipités, chargés de chaînes, dans l'abîme, où ils sont tourmentés et réservés pour le jugement (II *Pierre*, II, 4 ; *Jude*, 6 ; *Apocal*, XII, 9, XX, 2, etc.).

Saint Augustin explique tout cela en deux mots, *De Civit. Dei*, IX, 20 : « Si nous consultons les Livres saints, dit-il, l'origine même du nom *démon* présente une particularité digne de remarque. Les démons (δαίμονες) sont ainsi nommés à cause de leur science. Mais l'Apôtre a dit : « La science enfle et la charité édifie. » C'est-à-dire : la science n'est utile que lorsqu'elle est accompagnée de la charité ; sans la charité, la science enfle le cœur et le remplit du vent de la vaine gloire. Les démons ont la science sans la charité ; de là cette superbe impie qui les pousse à usurper les honneurs dus au souverain Seigneur de toutes choses. Quelle puissance n'avoit pas l'humilité d'un Dieu manifesté sous la forme d'esclave, pour triompher de cette superbe injuste, qui tenoit le genre humain justement asservi ! »

Diable (διαβολος formé de διαβάλλω, je croise, je traverse, je jette à travers, j'accuse, je médis, je calomnie, veut dire adversaire, contradicteur, accusateur, calomniateur.

Enfin le mot hébreux *satan* présente la première signification que nous venons d'assigner à celui de *diable ;* il veut dire ennemi, adversaire, qui résiste et persécute. « Pourquoi devenez-vous aujourd'hui satan contre moi (II *Rois*, XIX, 22) ? » — « Il ne se trouve plus de satan pour me résister (III *Rois*, V, 4). » Jésus-Christ dit à saint Pierre : « Retirez-vous de moi, satan ; vous vous opposez à moi. »

---

bilitate intellectûs nostri à phantasmatibus accipientis, sicut ex debilitate oculi noctuæ contingit quòd non possit videre lumen solis. Sed dæmones non possunt cognoscere Deum, qui est secundùm se manifestissimus, cùm sit in summo veritatis, eo quòd non habent mundum cor, quo solo videtur Deus. Ergo nec alia cognoscere possunt.

3. Præterea, cognitio rerum angelis conveniens, est duplex secundum Augustinum, scilicet *matutina* et *vespertina*. Sed cognitio matutina non competit dæmonibus, quia non vident res in Verbo ; nec cognitio vespertina, quia cognitio vespertina refert res cognitas ad laudem Creatoris : unde post *vespere* fit *mane*, ut dicitur *Genes.*, I. Ergo dæmones non possunt cognitionem de rebus habere.

4. Præterea, angeli in sua cognitione cognoverunt mysterium regni Dei, ut Augustinus dicit V. *Super Gen. ad lit.* Sed dæmones hac

gustin l'enseigne formellement (1). Or les démons ont ignoré ce mystère caché dans les cieux; car « s'ils l'avoient connu, dit saint Paul, I *Cor.*, II, 8, ils n'auroient jamais crucifié le Seigneur de gloire. » Donc ils n'ont pas non plus connu les autres vérités.

5° On peut connoître la vérité de trois manières : naturellement, comme nous percevons les premiers principes; par enseignement, comme nous savons les problèmes qu'on nous démontre ; puis par expérience, comme nous découvrons les choses à l'aide de l'investigation. Or les démons ne connoissent point la vérité par leur nature ; car ils sont séparés des bons anges, d'après saint Augustin, comme les ténèbres le sont de la lumière, et l'Apôtre nous apprend que la lumière seule révèle et manifeste les choses (2). Ensuite ils ne connoissent point la vérité par l'enseignement ; car ils ne reçoivent aucune révélation ni du ciel ni des bons anges, parce que « il n'y a rien de commun entre la lumière et les ténèbres, » comme nous le savons encore par la bouche de saint Paul, II *Cor.*, VI, 14. Enfin ils ne connoissent point la vérité par l'expérience ; car ils n'ont pas les sens qui donnent à l'esprit le moyen de découvrir les choses à l'aide de l'observation. Donc les démons ne connoissent la vérité d'aucune manière.

Mais saint Denis dit, *De div. Nom.*, IV : « Les mauvais anges avoient reçu dans leur nature des dons qu'ils n'ont pas perdus, mais qu'ils ont conservés dans leur intégrité et dans leur splendeur. » Or, parmi ces dons, se trouve la connoissance de la vérité. Donc les démons ne l'ont pas entièrement perdue (3).

(1) *Super Genes. ad lit.*, V, 19 : « Les anges ont connu, dès l'origine des siècles, le mystère du royaume des cieux ; mystère qui nous a été révélé, dans la plénitude des temps, pour notre salut. » On a compris que cet ineffable mystère, c'est l'incarnation du Verbe.

(2) *Ephes.*, V, 13 : « Tout ce qui est répréhensible, la lumière le manifeste ; et tout ce qui est manifeste, est lumière. »

(3) Quels ont été les effets du péché dans les anges révoltés contre Dieu ? L'Eglise dit, d'une part, contre les pélagiens, que l'homme, dans la dégradation primitive, a perdu la grace et la justice : puis elle enseigne, d'une autre part, contre les protestants, qu'il a conservé l'intelligence et la volonté dans le domaine des choses divines. Ces principes si simples et si clairs, fondés sur la nature même des choses, renferment la réponse à notre question : le mal a détruit les prérogatives surnaturelles de l'ange prévaricateur, mais il n'a point anéanti ses facultés naturelles. Celui donc qui fut « homicide dès le commencement, » privé

---

cognitione privati sunt; quia « si cognovissent, nequaquam Dominum gloriæ crucifixissent, ut dicitur I. *Cor.*, II. Ergo pari ratione omni alia cognitione veritatis sunt privati.

5. Præterea, quamcumque veritatem aliquis scit, aut cognoscit eam naturaliter, sicut nos cognoscimus prima principia; aut accipiendo ab alio, sicut quæ scimus addiscendo; aut experientiâ longi temporis, sicut scimus inveniendo. Sed dæmones non possunt cognoscere veritatem per suam naturam; quia ab eis divisi sunt boni angeli sicut lux à tenebris, ut Augustinus dicit; omnis autem manifestatio fit per lumen, ut dicitur *Ephes.*, V. Similiter etiam neque per revelationem, neque addiscendo à bonis angelis; quia « non est conventio lucis ad tenebras, » ut dicitur II. *Cor.*, VI. Neque per experientiam longi temporis, quia experientia à sensu oritur. Ergo nulla in eis est cognitio veritatis.

Sed contra est, quod Dionysius dicit IV. cap *De div. Nom.*, quòd « data sunt dæmonibus aliqua dona, quæ nequaquam mutata esse dicimus, sed sunt integra et splendidissima. » Inter ista autem naturalia dona est cognitio veritatis. Ergo in eis est aliqua veritatis cognitio.

(CONCLUSION. — La connoissance fondée sur la nature n'a été ni détruite ni affoiblie dans les anges prévaricateurs; la connoissance fondée sur la grace, qui avoit pour objet les divins mystères, a été affoiblie; puis la connoissance également fondée sur la grace, qui produisoit la charité divine, a été entièrement détruite.)

Il y a deux sortes de connoissance de la vérité : la première vient de la nature, la seconde dérive de la grace. Et celle qui a son principe dans la grace se subdivise en deux espèces : l'une, purement spéculative, a pour objet les célestes mystères; l'autre, affective, produit le divin amour,

de la grace et de la vision béatifique, ne voit point briller à ses regards la céleste lumière. Dès-lors, pour lui, ni clarté ni foi surnaturelle, partant ni espérance ni charité divine; mais les ténèbres et le mensonge, le désespoir et les alarmes, la haine et la fureur, la soif du meurtre et de la destruction : notre saint auteur nous dira tout cela dans la suite.

Néanmoins si l'esprit qu'a frappé la malédiction toute-puissante n'est plus qu'une ruine, il offre encore une étonnante grandeur. Dépouiller l'être de ses attributs essentiels, c'est le réduire en poudre. Vous devez laisser au démon, si vous ne voulez pas l'anéantir, ces puissantes facultés qui soumettoient le monde à sa connoissance, de même qu'à son action. Comme l'homme, en péchant, reste jurisconsulte expérimenté, philosophe subtil, orateur disert, ainsi le chérubin transfuge est resté cette sublime intelligence qui embrassoit la nature entière dans ses vastes conceptions. « En voici la solide raison, dit Bossuet. Le bonheur de la créature raisonnable ne consiste ni dans une nature excellente, ni dans un sublime raisonnement, ni dans la force, ni dans la vigueur, mais seulement à s'unir à Dieu. Quand donc elles se séparent de Dieu, comment est-ce qu'il les punit? En se retirant lui-même de ces esprits ingrats et superbes; et par là tous leurs dons naturels, toutes leurs connoissances, tout leur pouvoir, en un mot tout ce qui leur servoit d'ornement leur tourne aussitôt en supplice... O anges inconsidérés! vous vous êtes soulevés contre Dieu, vous avez abusé de vos qualités excellentes, elles vous ont rendus orgueilleux. L'honneur de votre nature qui vous a enflés, ces belles lumières par lesquelles vous vous êtes séduits, elles vous seront conservées; mais elles vous seront un fléau et un éternel supplice : vos perfections seront vos bourreaux, et votre enfer ce sera vous-même (*Sermon sur les démons*). »

Que connoissent donc les esprits rebelles? D'abord ils connoissent les causes et les effets. En conséquence ils peuvent prévoir les futurs qui ont leur signes ou leurs raisons dans le présent. Le plus souvent ils prédisent, comme l'enseigne saint Augustin, *De divinat.*, les choses qu'ils doivent faire eux-mêmes, car ils reçoivent fréquemment le pouvoir d'amener sur la terre des contagions, de corrompre l'air, d'inspirer aux hommes des desseins funestes; d'autres fois ils prédisent des événements qu'ils découvrent dans leur cause, par des signes qui échappent aux regards des hommes; d'autres fois encore ils prédisent des faits, des éventualités, des guerres, des catastrophes que rien ne leur révèle. Dans le premier cas, lorsqu'ils annoncent des choses qu'ils ont l'intention de faire, ils se trompent souvent, parce que des ordres d'en haut viennent déjouer leurs projets; dans le deuxième cas, lorsqu'ils annoncent l'avenir comme les médecins, les nautonniers, les cultivateurs, ils peuvent se tromper encore, parce que l'administration de ce monde ne leur appartient pas; dans le troisième cas, lorsqu'ils annoncent des événements futurs que rien ne fait connoître dans le présent, ils trompent volontairement, parce qu'ils aiment à jeter l'homme dans l'erreur. » Ensuite les anges tombés, toujours anges malgré leur dégradation, connoissent toutes les lois de la nature, toutes les forces qu'elle recèle dans son sein, tous les effets que peuvent produirent ses éléments, les solides, les gaz, les impondérables. S'ils ne peuvent faire de

---

(CONCLUSIO. — Cognitio naturalis in angelis peccantibus non est ab illis ablata, vel diminuta; gratuita verò speculativa quorundam secretorum Dei, est diminuta; gratuita verò, qua ferebantur in Dei amorem, est totaliter ablata.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est cognitio veritatis : una quæ habetur per naturam, alia quæ habetur per gratiam. Et ista quæ habetur per gratiam, est duplex : una quæ est speculativa tantùm, sicut cùm alicui aliqua secreta divinorum revelantur, alia verò, quæ est affectiva, producens amorem Dei, et hæc pro-

constituant proprement le don de sagesse. Eh bien, la première de ces trois sortes de connoissance n'a été ni détruite ni affoiblie dans les démons. En effet, cette connoissance appartient à la nature même de l'ange. Or l'ange, être intellectuel, pur esprit, ne peut, grace à la simplicité de sa substance, rien perdre de ce qui tient à sa nature ; il ne sauroit donc être puni par la perte de ses prérogatives essentielles, comme l'homme peut l'être par la perte du pied ou de la main. Voilà pourquoi saint Denis dit, comme nous l'avons vu, « que les mauvais anges ont conservé dans leur intégrité les dons naturels » qu'ils avoient reçus ; voilà pourquoi les lumières qu'ils trouvoient en eux-mêmes, n'ont pas été amoindries. Ensuite la deuxième sorte de connoissance, celle qui est fondée sur la grace et purement spéculative, n'a pas été totalement détruite, mais affoiblie dans les démons: les divins mystères leur sont révélés, comme le dit l'évêque d'Hippone, autant qu'il le faut, soit par le ministère des bons anges, soit par certains effets temporels de la puissance divine ; mais les esprits fidèles reçoivent, dans le Verbe même, des révélations plus explicites et sur un plus grand nombre de choses. Enfin la troisième sorte de connoissance a été totalement détruite, avec la charité, dans les esprits frappés par la justice divine.

Je réponds aux arguments : 1° Le bonheur de la créature raisonnable consiste dans son application à ce qui est au-dessus d'elle. Or les substances intellectuelles sont, dans l'ordre de la nature, au-dessus de

vrais miracles, parce que la loi n'a que le législateur au-dessus d'elle, ils peuvent accomplir tous les prestiges dont nous a parlé saint Augustin dans une note précédente, ils peuvent opérer des prodiges qui frappent d'étonnement et de stupeur. Le prince de ce monde peut traverser les plus grandes distances, puisqu'il dit dans Job : « J'ai parcouru la terre ; » faire entendre des sons articulés, car il séduisit Eve par la parole ; se montrer sous des formes visibles, ainsi qu'on le voit dans la tentation du Fils de Dieu ; mouvoir les corps à travers l'espace, puisqu'il transporta Jésus du désert sur le pinacle du temple ; frapper l'homme de plaies et de maladies, vu qu'il couvrit Job d'ulcères ; déchaîner les vents et susciter les tempêtes, attendu qu'il renversa par ce moyen la maison du juste que nous venons de nommer ; allumer le feu du ciel et faire tomber la foudre, comme on le voit aussi dans l'histoire du même serviteur de Dieu. « Si Dieu ne retenoit sa fureur, dit un écrivain qu'on ne peut jamais citer assez, Bossuet, nous le verrions agiter ce monde avec la même facilité que nous tournons une petite boule (*Sermon sur les démons*).»

priè pertinet ad donum sapientiæ. Harum autem trium cognitionum prima in dæmonibus nec est ablata, nec diminuta. Consequitur enim ipsam naturam angeli, qui secundùm suam naturam est quidam intellectus, vel mens; propter simplicitatem autem suæ substantiæ à natura ejus aliquid subtrahi non potest; ut sic per subtractionem naturalium puniatur, sicut homo punitur per subtractionem manûs aut pedis, aut alicujus hujusmodi. Et ideo dicit Dionysius (ut suprà), quòd « dona naturalia in eis integra manent; » unde naturalis cognitio in eis non est diminuta. Secunda autem cognitio, quæ est per gratiam, in speculatione consistens, non est eis totaliter ablata, sed diminuta; quia de hujusmodi secretis divinis tantum revelatur eis quantum oportet, vel mediantibus angelis, vel « per aliqua temporalia divinæ virtutis effecta, » ut dicit Augustinus, IX. *De Civit. Dei;* non autem sicut ipsis sanctis angelis quibus plura et clariùs revelantur in ipso verbo. Tertiâ verò cognitione sunt totaliter privati, sicut et charitate.

Ad primum ergo dicendum, quòd felicitas consistit in applicatione ad id quod superius est. Substantiæ autem separatæ sunt ordine

l'homme; l'homme peut donc trouver un certain bonheur dans la connoissance des substances intellectuelles, bien que sa félicité parfaite soit dans la connoissance de la première substance, c'est-à-dire de Dieu. Mais il est naturel à la substance intellectuelle de connoître les substances pareillement intellectuelles, de même qu'il est naturel à l'homme de connoître les substances sensibles. Comme donc ce n'est pas un bonheur pour l'homme de connoître les substances sensibles, ce n'en est pas un pour l'ange de connoître les substances intellectuelles.

2° Ce qui renferme le plus haut degré d'évidence parmi les êtres nous reste caché, non-seulement parce qu'il échappe à notre intelligence habituée aux images sensibles, mais encore parce qu'il en dépasse la portée. Eh bien, la substance divine dépasse la portée de l'intelligence angélique, aussi bien que celle de l'intelligence humaine; les anges ne peuvent donc par leur nature, à l'aide de leurs propres forces, connoître la substance divine. Cependant ils peuvent, grace à la perfection de leurs facultés intellectuelles, mieux connoître Dieu que nous ne le pouvons dans nos foibles conceptions (1), et les esprits soumis aux coups de la justice divine ont conservé cette connoissance. Bien qu'ils n'aient pas la pureté de la grace, ils ont la pureté de la nature, qui suffit à la connoissance naturelle de Dieu.

3° La créature est ténèbres comparativement aux clartés divines, et voilà pourquoi l'on donne le nom de *vespertinale* à la connoissance qui perçoit les créatures dans leur être. Car le soir, pour être mêlé de ténèbres, n'en renferme pas moins quelque lueur; et si la lumière disparoît entièrement, la nuit se fait. Ainsi, quand la connoissance qui voit les choses dans leur nature les rapporte à la gloire du Créateur, comme dans les bons

(1) Connoître Dieu, ce n'est pas connoître la substance divine. Comme nous ne percevons pas cette essence adorable en elle-même, mais dans les images qu'en retracent les créatures, ainsi les anges ne voient pas naturellement la substance infinie, mais les espèces qui la représentent dans leur intelligence.

---

naturæ supra nos; unde aliqualis ratio felicitatis esse potest homini, si cognoscat substantias separatas, licèt perfecta ejus felicitas sit in cognoscendo primam substantiam, scilicet Deum; sed substantiæ separatæ cognoscere substantiam separatam est connaturale, sicut et nobis cognoscere naturas sensibiles; unde sicut in hoc non est felicitas hominis quòd cognoscat naturas sensibiles, ita non est felicitas angelo in hoc quòd cognoscat substantias separatas.

Ad secundum dicendum, quòd illud quod est manifestissimum in natura, est nobis occultum propter hoc quod excedit proportionem intellectûs nostri, et non solùm propter hoc quòd intellectus noster accipit à phantasmatibus. Excedit autem divina substantia non solùm proportionem intellectûs humani, sed etiam intellectûs angelici; unde nec ipse angelus secundùm suam naturam potest cognoscere Dei substantiam. Potest tamen altiorem cognitionem de Deo habere per suam naturam quàm homo, propter perfectionem sui intellectûs. Et talis cognitio Dei remanet etiam in dæmonibus. Licèt enim non habeant puritatem quæ est per gratiam, habent tamen puritatem naturæ, quæ sufficit ad cognitionem Dei, quæ eis competit ex natura.

Ad tertium dicendum, quòd creatura tenebra est comparata excellentiæ divini luminis; et ideo cognitio creaturæ in propria natura, *vespertina* dicitur. Vespere enim est tenebris adjunctum; habet tamen aliquid de luce; cùm autem totaliter deficit lux, est nox. Sic igitur et

anges, elle a quelque chose de la lumière divine et peut s'appeler *vespertinale;* mais quand elle ne se tourne pas vers Dieu, comme dans les mauvais anges, on lui donne la qualification de *nocturne*. Aussi voyons-nous dans la *Genèse* que Dieu, après avoir séparé les ténèbres de la lumière, les nomma *nuit*.

4° Les anges ont connu le mystère du royaume de Dieu, qui s'est accompli par le Christ : ils l'ont connu de quelque façon dès le commencement de leur existence, mais surtout depuis qu'ils ont eu la vision du Verbe dans la béatitude suprême. Cependant ils ne l'ont pas connu parfaitement, ni tous d'une égale connoissance; et les démons, qui n'ont point joui de la vision béatifique, ont encore moins connu, pendant que le Dieu fait homme habitoit dans ce monde, le mystère de l'incarnation. Le divin Sauveur s'est fait connoître aux esprits révoltés, dit l'évêque d'Hippone, autrement qu'aux esprits fidèles; « tandis qu'il s'est manifesté aux saints anges qui jouissent de sa bienheureuse éternité comme le Verbe de Dieu, il s'est révélé aux anges mauvais par des effets temporels de sa puissance comme le vengeur terrible de leurs crimes (1). » S'ils avoient connu parfaitement, certainement qu'il étoit le Fils de l'Eternel, s'ils avoient prévu les effets de sa Passion, ils n'auroient point poussé leurs satellites à crucifier « le Seigneur de gloire. »

5° Les démons peuvent connoître telle ou telle vérité de trois manières. D'abord par la subtilité de leur nature; car s'ils ont perdu la lumière de la grace, ils ont encore la lumière de la nature intellectuelle. Ensuite par les révélations des saints anges; bien qu'ils ne leur soient plus unis dans la conformité de volonté, ils ont encore avec eux des rapports intimes dans la similitude de nature, si bien qu'ils peuvent recevoir leurs enseignements. Enfin par l'expérience; non pas qu'ils puisent la connoissance

(1) Nous avons rapporté le passage entier, quæst. LVIII, art. 5, p. 534. Ce passage est le même que celui qui est mentionné dans le corps de l'article.

---

cognitio rerum in propria natura, quando refertur ad laudem creatoris, ut in bonis angelis, habet aliquid de luce divina et potest dici *vespertina;* si autem non referatur in Deum, sicut in dæmonibus, non dicitur *vespertina*, sed *nocturna*. Unde et in *Gen.* legitur quòd tenebras, quas Deus à luce separavit, vocavit *noctem*.

Ad quartum dicendum, quòd mysterium regni Dei quod est impletum per Christum, omnes quidem angeli à principio aliquo modo cognoverunt, sed maximè ex quo beatificati sunt visione Verbi, quam dæmones nunquam habuerunt. Non tamen omnes angeli cognoverunt perfectè neque æqualiter; unde dæmones multò minùs, Christo existente in mundo, perfectè mysterium incarnationis cognoverunt. Non enim innotuit eis, ut Augustinus dicit, « sicut angelis sanctis qui Verbi participatâ æternitate perfruuntur, sed sicut eis terrendis innotescendum fuit per quædam temporalia effecta. » Si autem perfectè et per certitudinem cognovissent ipsum esse filium Dei, et effectum passionis ejus, nunquam Dominum gloriæ crucifigi procurassent.

Ad quintum dicendum, quòd dæmones tribus modis cognoscunt veritatem aliquam. Uno modo, subtilitate suæ naturæ; quia licèt sint obtenebrati per privationem luminis gratiæ, sunt tamen lucidi lumine intellectualis naturæ. Secundò, per revelationem à sanctis angelis; cum quibus non conveniunt quidem per conformitatem voluntatis, conveniunt tamen per similitudinem intellectualis naturæ, secundùm quam possu...

dans l'action d'organes corporels, mais parce que les choses complètent leurs espèces intelligibles, si bien qu'ils connoissent souvent dans le présent, comme nous l'avons dit ailleurs, ce qu'ils ne voyoient pas dans l'avenir.

ARTICLE II.

Là volonté des démons est-elle obstinée dans le mal?

Il paroît que la volonté des démons n'est pas obstinée dans le mal. 1° Le libre arbitre appartient à la nature intellectuelle, qui n'a pas été détruite dans les mauvais anges. Or le libre arbitre incline plutôt vers le bien que vers le mal. Donc la volonté des mauvais anges n'est pas tellement obstinée dans le mal, qu'elle ne puisse revenir au bien.

2° La miséricorde de Dieu est plus grande que la malice du démon, car l'une est infinie et l'autre finie (1). Or la miséricorde de Dieu ramène de la malice de la faute à la bonté de la justice. Donc les démons peuvent passer de l'état de malice à l'état de justice.

3° Si les mauvais anges étoient obstinés dans le mal, ils persisteroient surtout dans leur premier péché. Or ce péché ne subsiste pas en eux; car le motif qui l'a produit dans leur cœur, la prééminence qui les a gonflés d'orgueil, a cessé d'exister. Donc les mauvais anges ne sont pas obstinés dans le mal.

4° Saint Grégoire dit : « L'homme pouvoit être relevé par la médiation d'un autre, parce qu'il est tombé par les embûches d'un autre. Or les anges inférieurs sont tombés, comme nous l'avons dit plus haut, par la sugges-

(2) L'Ecriture sainte reprend Caïn qui avoit dit, après le meurtre d'Abel, *Gen.*, IV, 13 ; « Mon iniquité est trop grande pour pouvoir en obtenir le pardon. »

---

accipere quod ab illis manifestatur. Tertio modo, cognoscunt per experientiam longi temporis; non quasi à sensu accipientes, sed dum in rebus singularibus completur similitudo ejus speciei intelligibilis, quam sibi naturaliter habent inditam, aliqua cognoscunt præsentia, quæ non præcognoverunt futura, ut supra de cognitione angelorum dictum est.

ARTICULUS II.

Utrùm voluntas dæmonum sit obstinata in malo.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd voluntas dæmonum non sit obstinata in malo. Libertas enim arbitrii ad naturam intellectualis naturæ pertinet, quæ manet in dæmonibus. Sed libertas arbitrii per se et priùs ordinatur ad bonum quàm ad malum. Ergo voluntas dæmonis non est ita obstinata in malo quin possit redire ad bonum.

2. Præterea, major est misericordia Dei, quæ est infinita, quàm dæmonis malitia, quæ est finita. A malitia autem culpæ ad bonitatem justitiæ nullus redit nisi per Dei misericordiam. Ergo etiam dæmones à statu malitiæ possunt redire ad statum justitiæ.

3. Præterea, si dæmones habent voluntatem obstinatam in malo, maximè haberent eam obstinatam in peccato quo peccaverunt. Sed illud peccatum in eis nunc non manet, scilicet superbia, quia nec motivum manet, scilicet excellentia. Ergo dæmon non est obstinatus in malitia.

4. Præterea, Gregorius dicit (2), quòd « homo per alium reparari potuit, quia per alium cecidit. » Sed dæmones inferiores per

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 7, qu. 1, art. 2; et qu. 24, de verit., art. 1 et 2; et qu. 16, de malo, art. 5.

(2) Ubi autem? Nullibi apud illum occurrit, sed alia ratio hujus inter utrumque discriminis lib. XXIX *Moral.*, cap. 6.

tion de leur chef. Donc ils peuvent être relevés par un autre, donc ils ne sont pas irrévocablement fixés dans le mal.

5° Celui qui est obstiné dans le mal, ne fait jamais le bien. Or les démons font quelquefois le bien; car ils ont confessé la vérité, disant au Seigneur, *Marc*, I, 24 : « Je sais qui tu es, le saint de Dieu; » et l'apôtre saint Jacques écrit, II, 19 : « Ils croient et tremblent; » puis d'après saint Denis, *De div. Nom.*, IV, « ils désirent le bien et le plus grand bien, ils veulent être, vivre et savoir. » Donc les démons ne sont pas obstinés dans le mal.

Mais il est écrit, *Ps*. LXXIII, 23 : « L'orgueil de ceux qui vous haïssent monte toujours. » Or ces paroles s'entendent des démons. Donc ils sont obstinés dans le mal.

(Conclusion. — Les bons anges ont été confirmés dans le bien et les mauvais fixés dans le mal, car la chute est pour les anges ce que la mort est pour l'homme.)

Il faut dire ceci : Origène enseigne que toute volonté créée, si ce n'est l'ame humaine hypostatiquement unie à la divinité dans le Christ, peut toujours, grace au libre arbitre, se tourner vers le bien ou vers le mal. Cette doctrine détruit le solide bonheur des anges et des hommes glorifiés; car la félicité véritable implique essentiellement la stabilité permanente, sans fin, et c'est pour cela qu'elle est appelée *la vie éternelle* (1); puis

(1) Examinant cette question : Tous les esprits célestes jouissoient-ils dans le commencement, avant leur séparation, de la même félicité naturelle? Saint Augustin dit à peu près ceci, *De Civit. Dei*, XI, 11 : L'éternité ne donne pas le bonheur, puisque les flammes vengeresses ne s'éteindront jamais; mais le parfait et le véritable bonheur implique essentiellement l'éternité. Si les anges qui sont tombés dans le mal savoient, avant leur chute, que leur félicité naturelle auroit une fin, la crainte troubloit leur cœur; s'ils ne le savoient pas, l'ignorance ou l'erreur ne leur permettoit pas d'être parfaitement heureux. Il faut donc croire qu'ils jouissoient d'une béatitude limitée sans prescience. Ensuite l'illustre docteur continue, *ibid.*, 12 : « Il faut deux choses pour être souverainement heureux : jouir du bien immuable, de Dieu même; puis être assuré d'en jouir éternellement, loin du doute qui agite et de l'erreur qui abuse. Une foi pieuse nous apprend que telle est la félicité des anges de lumière; puis la raison nous dit que les anges de ténèbres n'étoient point, avant leur chute, dans ces torrents de délices. Cependant, s'ils ont vécu avant le péché, on ne peut leur refuser une

---

primum ceciderunt, ut suprà dictum est (qu. 63, art. 8). Ergo eorum casus per alium reparari potest. Ergo non sunt in malitia obstinati.

5. Præterea, quicumque est in malitia obstinatus, nunquam bonum opus operatur. Sed dæmon aliqua bona opera facit; confitetur enim veritatem, dicens Christo : « Scio qui sis, sanctus Dei, » *Marc.*, I; dæmones etiam « credunt et contremiscunt, » ut dicitur Jacob, II; Dionysius etiam dicit IV. cap. *De div. Nom.*, quòd « bonum et optimum concupiscunt, esse, vivere et intelligere. » Ergo non sunt obstinati in malitia.

Sed contra est, quod dicitur in *Ps*. LXXIII : « superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper; » quod de dæmonibus exponitur. Ergo semper obstinati in malitia perseverant.

(Conclusio. — Quia hoc est angelis casus, quod hominibus mors; angeli boni confirmati sunt in bono; angeli vero mali, et dæmones, obstinati remanserunt in malo.)

Respondeo dicendum, quòd Origenis positio fuit, quòd omnis voluntas creaturæ propter libertatem arbitrii potest flecti et in bonum et in malum, exceptâ animâ Christi propter unionem Verbi. Sed hæc positio tollit veritatem beatitudinis à sanctis angelis et hominibus, quia stabilitas sempiterna est de ratione veræ beatitudinis, unde et *vita æterna* nominatur. Repugnat etiam authoritati Scripturæ sacræ, quæ dæmo-

l'Ecriture sainte nous apprend que les anges et les hommes pécheurs seront envoyés à des supplices qui se renouvellent toujours, et les justes à la vie qui ne finit jamais. Il faut donc rejeter comme entaché d'erreur l'enseignement d'Origène, et tenir fermement comme un dogme de la foi catholique que la volonté des bons anges est confirmée dans le bien, et celle des démons obstinée dans le mal.

Quant à la cause de cette obstination, nous ne devons pas la chercher dans la gravité de la faute, mais dans la nature ou dans l'état des intelligences supérieures. « Ce que la mort est pour l'homme, dit saint Jean Damascène, *De fide orth.*, II, 4, la chute l'est pour l'ange. » Eh bien, tous les péchés mortels de l'homme, quelle que soit leur gravité, le plus monstrueux comme ceux qui ont le moins de malice, sont rémissibles dans cette vie, mais ils deviennent irrémissibles et perpétuels après la mort. Voici donc ce qu'il faut dire. La force de l'appétit est en raison directe de l'énergie de la perception qui le meut, comme le moteur meut le mobile; car l'appétit sensitif désire le bien particulier et la volonté le bien général, de même que les sens perçoivent les choses particulières et l'intelligence les choses générales. Or il existe entre la perception de l'ange et celle de l'homme une différence essentielle : l'ange perçoit immuablement toutes les choses par l'intelligence, tout comme nous percevons in-

certaine béatitude sans prescience. S'il semble dur de croire qu'à l'instant de leur création les anges ont reçu, les uns la révélation de leur chute terrible, les autres l'assurance de leur éternelle béatitude; si l'on veut qu'ils aient tous joui d'une égale félicité jusqu'au jour où le crime les a séparés, n'est-il pas beaucoup plus dur de penser que les saints anges sont encore, aujourd'hui même, dans l'incertitude sur l'éternité de leur bonheur, et qu'ils ignorent leur propre sort, que nous savons par les Ecritures? Car est-il un chrétien catholique qui ne sache qu'à l'avenir il ne sortira des bons anges aucun démon nouveau, comme nul ancien ne rentrera dans leur société? D'ailleurs les saints Livres nous promettent d'une part l'égalité des saints anges, d'une autre part la vie éternelle; or si les anges n'étoient pas certains de posséder le bonheur éternellement, tandis que nous avons cette certitude, il n'y auroit plus égalité, la supériorité nous appartiendroit. Mais comme la vérité promet l'égalité, ils sont indubitablement assurés de l'éternité de leur béatitude; et comme cette certitude manquoit aux autres, il faut conclure que la condition des anges n'étoit pas égale, ou du moins que les bons n'ont reçu qu'après la chute des mauvais la connoissance certaine de leur éternelle félicité. »

---

mones et homines malos in supplicium æternum mittendos, bonos autem in vitam æternam transferendos pronuntiat. Unde hæc positio est tanquam erronea reputanda, et tenendum est firmiter secundùm fidem catholicam quòd et voluntas bonorum angelorum confirmata est in bono, et voluntas dæmonum obstinata est in malo.

Causam autem hujus obstinationis debes accipere, non ex gravitate culpæ, sed ex conditione naturæ seu statûs. « Hoc enim est hominibus mors, quod angelis casus, » ut Damascenus dicit. Manifestum est autem quòd omnia mortalia peccata hominum, sive sint magna, sive parva, ante mortem sunt remissibilia, post mortem verò irremissibilia et perpetuò manentia. Ad inquirendum ergo causam hujusmodi obstinationis, considerandum est quòd vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivæ, à qua movetur, sicut mobile à motore; appetitus enim sensitivus est boni particularis, voluntas verò boni universalis, ut supra dictum est (qu. 59, art. 4), sicut et sensus apprehensivus et singularium, intellectus vero universalium. Differt autem apprehensio angeli ab apprehensione hominis in hoc, quòd angelus apprehendit immobiliter per intellectum, sicut et nos immobiliter apprehendimus prima prin-

variablement les premiers principes par l'intellection ; mais l'homme perçoit muablement les conséquences par la raison, car il va d'une chose à une autre et peut s'arrêter à des termes opposés. En conséquence la volonté de l'homme adhère aux choses d'une manière muable, gardant le pouvoir de les abandonner pour embrasser des choses contraires ; mais la volonté de l'ange adhère immuablement, irrévocablement. Si donc l'on prend la volonté de l'ange avant son adhésion, elle peut, hors des choses qu'elle veut d'inclination naturelle, adhérer librement soit à ceci, soit à cela ; mais quand elle a donné son adhésion, elle adhère à l'objet de son choix sans retour, invariablement. C'est pour cela qu'on a coutume de dire : « Le libre arbitre est flexible dans l'homme soit avant, soit après l'élection ; mais il n'est flexible dans l'ange qu'avant l'élection, non après. » Sitôt donc que les anges ont eu adhéré au bien ou au mal, ils ont été, les uns confirmés dans la justice et les autres obstinés dans le péché. Mais comment les hommes damnés sont-ils irrévocablement fixés dans le crime ? Nous le dirons plus tard (1).

(1) L'illustre évêque d'Hippone prouve admirablement la thèse de notre saint Auteur, *De Civit. Dei*, XXI, 17 : « Je dois m'élever en esprit de paix, dit-il, contre la compassion de quelques-uns des nôtres, qui refusent de croire aux supplices éternels des damnés,... et qui prétendent qu'après un temps déterminé, plus ou moins long suivant la gravité de leurs crimes, ils seront appelés à la délivrance. Plus compatissant encore est Origène, quand il dit que le diable et ses anges, après une expiation plus longue et plus douloureuse, seront reintégrés dans la société des saints anges. Mais où est donc la compassion de ce grand homme, lorsqu'il livre les saints dans le ciel au mensonge d'une vaine béatitude, en enseignant que toute volonté créée peut se tourner au bien ou au mal ? où est sa commisération, quand il condamne les justes à de véritables souffrances, en leur arrachant la sécurité dans la possession du souverain bien ? Aussi l'erreur que nous signalons, d'autres encore, surtout celle des retours périodiques de l'ame dans une incessante alternative de bonheur et de misère, ont-elles attiré sur lui la juste censure de l'Eglise. »

Le grand évêque expose ensuite diverses erreurs sur l'éternité des peines, puis il continue, *ibid.*, 23 : « Mais pourquoi l'Eglise n'a-elle pu souffrir l'opinion qui promet au diable sa grace ou sa purification, même après de longs et douloureux supplices ? Assurément tant de savants, tant de saints pontifes n'ont pu voir d'un mauvais œil la réhabilitation des mauvais anges, mais ils ont reculé devant l'inévitable péril d'infirmer l'arrêt que le Seigneur, selon sa prédiction, doit prononcer au dernier jour : « Retirez-vous de moi, maudits ; allez au feu éternel, préparé pour le diable et ses anges. » Et cette parole de l'Apocalypse : « Et le diable qui les séduisit fut précipité, avec la bête et les faux prophètes, dans un étang de feu et de soufre, où ils seront tourmentés jour et nuit durant les siècles des siècles. » Ainsi le premier texte dit : « Eternel ; » le second : « Dans les siècles des siècles ; » deux expressions synonymes, qui désignent dans l'Écriture la durée sans fin. Voilà donc pourquoi la vraie piété

---

cipia, quorum est intellectus ; homo verò per rationem apprehendit mobiliter, discurrendo de uno ad aliud, habens viam procedendi ad utrumque oppositorum. Unde et voluntas hominis adhæret alicui mobiliter, quasi potens etiam ab eo discedere et contrario adhærere ; voluntas autem angeli adhæret fixè et immobiliter. Et ideo, si consideretur ante adhæsionem, potest liberè adhærere et huic et opposito, in his scilicet quæ non naturaliter vult ; sed postquam jam adhæsit, immobiliter adhæret. Et ideo consuevit dici quòd « liberum arbitrium hominis flexibile est ad oppositum et ante electionem et post ; liberum autem arbitrium angelis est flexibile ad utrumque oppositum ante electionem, sed non potest. » Sic igitur et boni angeli semel adhærentes justitiæ, sunt in illa confirmati ; mali verò peccantes sunt in peccato obstinati. De obstinatione verò hominum damnatorum infrà dicetur.

Je réponds aux arguments : 1° Sans doute les bons et les mauvais anges ont le libre arbitre ; mais ils l'ont selon le mode et la condition de leur nature.

2° La miséricorde divine délivre les pécheurs pénitents ; mais les cœurs incapables de repentir, invariablement fixés dans le mal, ne sont point délivrés par la miséricorde divine.

3° Le premier péché du démon subsiste dans sa volonté, bien qu'il voie l'impossibilité d'atteindre le but de son orgueil. Ainsi l'homme qui

garde la ferme et solide croyance que le diable et ses anges ne peuvent ni recouvrer la justice, ni retourner à la vie des saints : c'est que l'Ecriture affirme que Dieu ne les a pas épargnés, mais renfermés dans les sombres cachots de l'enfer pour les livrer, quand sera venue l'heure de la justice suprême, au feu éternel, où ils seront torturés dans les siècles des siècles. Comment donc soustraire à l'éternité de la peine, soit les hommes, soit les démons ?.... Quelle singulière interprétation que d'entendre par « supplice éternel » un feu qui doit longtemps durer, et par « vie éternelle » une vie qui ne doit pas finir, quand le divin Maître a renfermé ces deux expressions dans une seule sentence, dans la même parole : « Et ceux-ci iront au supplice éternel, et les justes à la vie éternelle. » Si le supplice et la vie sont pareillement éternels, ou l'un et l'autre dureront pour finir, ou l'un et l'autre dureront sans fin ; car il y a parité entre l'éternité du supplice et l'éternité de la vie. Mais dire d'un seul mot : La vie éternelle sera sans fin, et le supplice éternel finira, n'est-ce pas le comble de l'absurde ? Comme donc la vie éternelle des bons anges n'aura pas de fin, le supplice éternel des mauvais ne finira pas. » Nous pourrions ajouter d'autres textes bibliques à ceux dont on vient de lire l'interprétation ; mais il nous suffira de rapporter la décision de l'Eglise. Le concile de Latran, tenu sous Innocent III, dit, *Caput firmiter, de Summa Trinit.* : « Nous croyons que.... le Fils de Dieu Jésus-Christ doit juger les vivants et les morts pour rendre à tous, aux réprouvés comme aux élus, selon leurs œuvres ;.... les premiers seront condamnés avec le diable à la peine éternelle, et les derniers recevront avec Jésus-Christ la gloire éternelle. » On voit que notre proposition est de foi, et l'assertion contraire hérétique.

Maintenant que nous avons constaté la croyance de l'Eglise, nous pourrions en rester là ; mais comme les Pères et les Docteurs ont développé diverses théories pour faire concevoir le dogme catholique, pour le rendre plus accessible à l'esprit humain, nous devons ajouter quelques mots. Tant que l'homme traîne ce corps mortel, il vit dans ce monde d'une vie passagère ; il ne peut recevoir sa récompense ou son châtiment définitif, tant qu'il n'a pas franchi le seuil de l'éternité. Les anges, au contraire, dégagés de toute enveloppe périssable, vivent dans l'autre monde d'une vie qui ne doit pas finir ; ils peuvent recevoir leur récompense ou leur châtiment éternel, sitôt qu'ils l'ont mérité. Voilà comment la chute est pour les anges, ainsi que nous l'avons lu, ce que la mort est pour les hommes prévaricateurs. On conçoit donc que Dieu n'accorde point aux uns comme aux autres, le temps de faire pénitence. D'ailleurs les esprits célestes, doués d'une vaste intelligence, conçoivent les choses, comme nous l'a dit notre saint auteur, avec tant de force, tant de vigueur, que leur volonté s'y attache sans retour, immuablement, irrévocablement ; leur libre arbitre est inflexible après l'élection. Une foule de théologiens défendent cette doctrine ; toute l'imposante école de saint Thomas dit que les anges pervers ont trouvé dans leur nature, d'autant meilleure qu'elle a plus de vertu, la cause de leur obstination dans le mal.

D'autres théologiens, saint Bonaventure, Scot, Durand, Marsile, trouvent la cause de cette irrémédiable perversité, non dans les lois de leur être, mais dans leur état. Le malheur, l'infortune, les indicibles calamités, disent-ils, sont leur unique partage ; les plus épaisses ténèbres couvrent leur intelligence, le plus affreux péché tourmente leur volonté et la souffrance la plus terrible pénètre tout leur être ; en même temps que la justice toute-puissante redouble les coups de sa vengeance, elle écarte les jouissances, les affections, les pensées qui pourroient

---

Ad primum ergo dicendum, quòd boni et mali angeli habent liberum arbitrium, sed secundùm modum et conditionem suæ naturæ, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd misericordia Dei liberat à peccato pœnitentes ; illi verò qui pœnitentiæ capaces non sunt, immobiliter malo adhærentes, per divinam misericordiam non liberantur

Ad tertium dicendum, quòd adhuc manet in diabolo peccatum quo primò peccavit quantum ad appetitum, licèt non quantum ad hoc quòd

a voulu répandre le sang de son ennemi, après en avoir perdu le pouvoir, peut garder la volonté de l'homicide, en désirant de l'avoir commis ou de le commettre s'il le pouvoit.

4° Il est vrai que l'homme est tombé par les embûches d'un autre, mais ce n'est pas la seule raison qui rendoit son péché rémissible. L'objection s'écroule donc par le fondement.

5° Les anges pervers ont deux sortes d'actes : les uns dérivent de leur volonté délibérée, les autres sont naturels. Or les premiers, ceux-là mêmes qui doivent être appelés proprement leurs actes, sont toujours mauvais; car alors même que les démons font le bien, ils ne font pas une bonne action : quand ils disent vrai, par exemple, c'est pour tromper; et quand ils croient et confessent la vérité, ils n'agissent pas librement, mais subjugués par l'évidence des choses. Ensuite leurs actes naturels peuvent être bons dans eux-mêmes, et témoignent ainsi de la pureté de leur nature, mais ils en abusent pour faire le mal.

ARTICLE III.

La douleur est-elle dans les démons?

Il paroît que la douleur n'est pas dans les démons. 1° La douleur et la joie ne peuvent être en même temps dans le même sujet, puisqu'elles

un instant soulager leur douleur ; « le ver qui les dévore ne meurt point, » dit Isaïe ; « ils sont tourmentés jour et nuit dans les siècles des siècles, » poursuit l'Apocalypse; et ces déchirements continuels, sans trève ni relâche, ces tortures toujours renaissantes, de chaque moment, ravivent sans cesse dans leur cœur une haine perpétuelle contre Dieu. « Ils ne peuvent être, dit saint Augustin, ni sans tourment, ni sans péché. »

Enfin le même évêque d'Hippone remonte aux desseins de la sagesse divine : Tous les hommes, dit-il, *Enchir.*, XXIX, avoient péri dans leur chef, mais tous les anges n'avoient pas reçu le coup de la mort; il falloit donc que Dieu, pour maintenir l'intégrité de ses ouvrages, réparât la nature humaine, mais rien ne l'obligeoit de restaurer la nature angélique.

Les théologiens disputent beaucoup sur ces explications, rejetant l'une, puis l'autre pour embrasser celle-ci ou celle-là. Il nous semble, à nous, qu'on peut les admettre toutes ensemble; bien loin de se combattre, elles se prêtent un appui réciproque, et nous ne pourrions avoir trop de lumière sur le dogme le plus terrible de notre foi.

---

credat se posse obtinere : sicut si aliquis credat se posse facere homicidium, et velit facere, et postea adimatur ei potestas, nihilominus voluntas homicidii in eo manere potest, ut velit fecisse, vel velit facere si posset.

Ad quartum dicendum, quòd non est tota causa quare peccatum hominis sit remissibile, quia alio suggerente peccavit. Et ideo ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum, quòd actus dæmonis est duplex : quidam scilicet ex voluntate deliberata procedens, et is propriè potest dici actus ejus. Et talis actus dæmonis semper est malus : quia etsi aliquando aliquod bonum faciat, non tamen bene facit, sicut dum veritatem dicit ut decipiat, et dum non voluntariè credit et confitetur, sed rerum evidentiâ coactus. Alius autem actus dæmonis est naturalis, qui bonus esse potest, et attestatur bonitati naturæ; et tamen tali bono actu abutitur ad malum.

ARTICULUS III.

Utrùm dolor sit in dæmonibus.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd dolor non sit in dæmonibus. Cùm enim dolor et gaudium opponantur, non possunt esse simul in eodem. Sed in dæmonibus est gaudium; dicit

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 5, qu. 1, art. 2; et qu. 24, *De verit.*, art. 1 ; tum in corp., tum ad 2; et qu. 26, art. 1 ad 4, et art. 8, tum in corp., tum ad 5.

sont opposées l'une à l'autre. Or la joie se trouve dans les démons; car saint Augustin dit, *De Gen. cont. Manich.*, II, 17 : « Le diable a pouvoir sur ceux qui méprisent les préceptes, et il se réjouit de ce malheureux pouvoir. » Donc la douleur ne peut être dans les démons.

2° La douleur est la cause de la crainte; car nous craignons dans l'avenir les choses qui nous font souffrir quand elles sont présentes. Or le démon n'éprouve pas la crainte, conformément à cette parole, *Job*, XLI, 24 : « Il a été créé pour ne craindre personne (1). » Donc le démon n'est pas soumis à la douleur.

3° C'est un bien d'éprouver la douleur du mal. Or les démons ne peuvent faire aucun bien. Donc ils ne peuvent ressentir la douleur du mal ou les remords de la conscience.

Mais le péché du mauvais ange est plus grave que le péché de l'homme. Or l'homme est puni de la délectation du péché par la douleur; car il est écrit, *Apoc.*, XVIII, 7 : « Autant elle s'est glorifiée et a été dans les délices, autant amassez sur elle de tourments et de deuil. » Or le démon s'est glorifié plus que toutes les créatures. Combien donc ne doit-il pas être puni par la douleur!

(Conclusion. — La douleur est dans les mauvais anges non comme passion, mais comme acte simple de la volonté; car ils voudroient que beaucoup de choses qui sont ne fussent pas, et que plusieurs qui ne sont pas fussent.)

Il faut dire ceci : la crainte, la douleur et la joie, considérées comme

(1) L'écrivain sacré peint, *Job*, XL, XLI, un animal fort et terrible, appelé *Léviathan*. Léviathan habite le bord des eaux; il « dort sous l'ombre, au milieu des roseaux, dans les lieux humides, » et se promet que « le Jourdain viendra couler dans sa gueule. » Qui ouvrira l'entrée de ses mâchoires? « la terreur habite autour de ses dents. Son corps est semblable à des boucliers d'airain fondu, et couvert d'écailles qui se serrent et se pressent. » On l'attaque vainement avec l'épée; « il méprise le fer comme la paille, et l'airain comme le bois pourri. » C'est de cet animal qu'il est dit, *ubi supra*, XLI, 24 : « Il n'y a point de puissance sur la terre qui puisse lui être comparée; il a été créé pour ne craindre personne. » On croit que léviathan désigne, dans le sens naturel, le crocodile; mais il figure, au sens spirituel, « l'antique dragon dont la queue entraîne » dans sa chute « les étoiles du ciel. » Il est écrit de lui, *ibid.*, 25 : « Il voit tout ce qu'il y a de grand et de sublime; c'est lui qui est le roi de tous les enfants d'orgueil. »

---

enim Augustinus, *Contra Manichæos :* « Diabolus potestatem habet in eos qui præcepta contemnunt, et de hac tam infelici potestate lætatur. » Ergo in dæmonibus non est dolor.

2. Præterea, dolor est causa timoris; de his enim timemus, dum futura sunt, de quibus dolemus, dum præsentia sunt. Sed in dæmonibus non est timor, secundùm illud *Job*, XLI : « Factus est ut nullum timeret. » Ergo in dæmonibus non est dolor.

3. Præterea, dolere de malo est bonum. Sed dæmones non possunt benefacere. Ergo non possunt dolere, ad minus de malo culpæ, quod pertinet ad vermem conscientiæ.

Sed contra est, quòd peccatum dæmonis est gravius quàm peccatum hominis. Sed homo punitur dolore pro delectatione peccati, secundùm illud *Apoc.*, XVIII : « Quantum glorificavit se, et in deliciis fuit, tantum date ei tormentum et luctum. » Ergo multò magis diabolus, qui maximè se glorificavit, punitur doloris luctu.

(Conclusio. — Dolor, non ut passio quædam, sed ut simplex voluntatis actus, in dæmonibus est; prout multa quæ sunt, esse non vellent, et quæ non sunt, esse vellent.)

Respondeo dicendum, quòd timor, dolor, gaudium et hujusmodi, secundùm quòd sunt

passions, ne sont pas dans les anges mauvais, car elles forment sous ce point de vue des mouvements de l'appétit sensitif qui réside dans les organes corporels; mais envisagées comme des actes purs et simples de la volonté, ces affections peuvent se rencontrer dans les démons. Il y a plus : nous devons nécessairement reconnoître, dans ces esprits dégradés par le mal, la douleur que nous avons caractérisée en dernier lieu. Qu'est-ce, en effet, que la souffrance spirituelle, sinon la contrariété qu'éprouve la volonté de ce qui est ou de ce qui n'est pas. Or les démons, tout le monde le comprendra, voudroient que beaucoup de choses qui sont ne fussent pas, et que plusieurs qui ne sont pas fussent; ils voudroient dans leur basse envie, par exemple, que les élus qui se sauvent tombassent dans la perdition. Il faut donc reconnoître que la douleur est dans leur cœur, d'autant plus que la peine répugne de sa nature à la volonté. Ils sont aussi privés de la béatitude qu'ils désirent par inclination naturelle, et leur volonté perverse est entravée dans une foule de choses (1).

(1) La douleur spirituelle est la contrariété, le froissement de la volonté : voilà le principe fondamental de notre article. Or le mal seul froisse, révolte la volonté, parce qu'il est seul contraire à sa nature : « Deux choses constituent la douleur, nous dira plus tard le prince de l'Ecole, I-IIæ, XXXV, 1, la sujétion à un mal et la connoissance de cette sujétion. » Les anges frappés par la malédiction divine sont donc soumis au mal : « Le châtiment des damnés, dit encore le maître des théologiens, *in* IV, d. XLIV, qu. III, art. II, 1, consiste dans la peine du dam et dans la peine du sens. » Quelle est donc la peine que subissent les démons? quel est le mal qui les tourmente? c'est « la flamme qui faisoit horriblement souffrir » le mauvais riche (*Luc*, XVI, 24); « le feu éternel, préparé pour le diable et ses anges (*Matth.*, XXV, 41); » c'est l'étang de feu et de soufre, où la bête et les faux prophètes sont tourmentés jour et nuit dans les siècles des siècles (*Apocal.*, XX, 9 et 10). »

« Ici se présente une grave question, dit saint Augustin, *De Civit. Dei*, XXI, 10 : s'il ne s'agit pas d'un feu immatériel comme la douleur de l'ame, mais d'un feu sensible qui brûle par le contact et fait souffrir le corps, comment peut-il être le supplice des malins esprits? Car c'est le même feu qui doit tourmenter les hommes et les démons, selon cette parole de Jésus-Christ : « Retirez-vous de moi, maudits; allez au feu éternel, préparé pour le diable et ses anges. » Il est vrai que des hommes doctes pensent que les démons ont des corps d'une certaine nature, formés de cet air épais et humide dont le souffle du vent fait sentir la vibration. Dans cette hypothèse, on conçoit sans peine la douleur des mauvais anges : car si l'air ne pouvoit recevoir l'action du feu, il ne deviendroit pas ardent quand il est chauffé dans le bain; pour brûler, il faut qu'il brûle lui-même; il communique l'impression qu'il reçoit, voilà tout. Mais si l'on n'admet pas que les démons soient revêtus d'un corps matériel, on peut s'épargner sur cette question les labeurs d'une pénible recherche ou les luttes d'une discussion opiniâtre. En effet, qui nous empêche de dire que les esprits incorporels peuvent souffrir d'une manière très-réelle, quoique merveilleuse, les tortures du feu corporel, puisque l'esprit de l'homme, assurément immatériel, peut être maintenant enfermé dans des membres corporels, et pourra plus tard leur être uni par des liens indissolubles? Si donc ils n'ont point de corps, les esprits des démons, ou plutôt les esprits-démons seront attachés pour leur supplice à des feux cor-

---

passiones, in dæmonibus esse non possunt : sic enim sunt propriè appetitûs sensitivi, qui est virtus in organo corporali; sed secundùm quod nominant simplices actus voluntatis, sic possunt esse in dæmonibus. Et necesse est dicere quòd in eis sit dolor, secundùm quòd significat simplicem actum voluntatis : sic enim nihil est aliud quàm renisus voluntatis ad id quod est vel non est. Patet autem quòd dæmones multa vellent non esse, quæ sunt, et esse, quæ non sunt : vellent enim (cùm sint invidi) damnari eos qui salvantur. Unde oportet dicere quòd in eis sit dolor, et præcipuè quia de ratione pœnæ est quòd voluntati repugnet. Privantur etiam beatitudine, quam naturaliter appetunt; et in multis eorum iniqua voluntas cohibetur.

Je réponds aux arguments : 1° La douleur et la joie sont opposées quand elles ont le même objet; mais elles ne le sont pas quand elles ont des objets différents. On peut donc s'affliger d'une chose et tout ensemble se réjouir d'une autre; on le peut surtout quand la douleur et la joie sont des actes simples de la volonté; car rien n'empêche que des choses différentes, bien plus, qu'une seule et même chose nous offre des avantages que nous voulons et des inconvénients que nous ne voulons pas.

porels, non afin de les vivifier et de les changer en des êtres animés, composés d'ames et de corps, mais pour en recevoir leur châtiment sans leur donner la vie. Et puis l'union de l'esprit et du corps formant un être animé, n'est-elle pas merveilleuse, incompréhensible à l'homme? Et pourtant c'est l'homme même. »

Les scholastiques, passant plus avant, ont recherché comment la flamme matérielle peut agir sur la substance spirituelle des démons. Dominique Scot, *in* IV, d. L, qu. V, 2, dit avec plusieurs auteurs : « Dieu n'a point épargné les anges pécheurs, mais il les a jetés chargés de chaînes dans l'enfer (II *Pierre*, II, 4). » Au milieu de cette fournaise ardente, la vue, la perception des flammes produit sur eux la même impression qu'éprouve l'ame humaine, quand le corps est dévoré par le feu. » Cette pensée est plus profonde qu'elle ne le pourroit paroître au premier coup d'œil. Que fait ma main, quand elle subit l'atteinte du fer rouge? Imprime-t-elle dans mon ame la douleur qu'elle éprouve? Non; car ces nerfs, ces fibres, cette chair, cette portion de matière est d'elle-même inerte et passive, sans force et sans énergie, privée de tout mouvement et de toute action; c'est mon ame, mon ame seule qui sent dans ma main. Mon ame sent? Oui, quand je la surprends dans les sens corporels; mais si je la poursuis jusque dans son sanctuaire, si je la considère dans sa propre substance, je ne découvre plus que des perceptions spirituelles. Nous voilà donc ramenés, comme dans les anges frappés par la justice vengeresse, à l'idée pure. L'idée! quelle n'est pas sa force, son énergie! sans parler de l'influence qu'elle exerce dans la mère sur l'enfant, ne cause-t-elle pas des douleurs réelles, et souvent la mort chez le malade imaginaire? Il y a quelques jours, en Autriche, on dit à un condamné : « Passez la nuit dans le lit de ce cholérique qui vient de mourir, votre liberté est à ce prix. » Le pauvre prisonnier accepta la proposition; mais il éprouva bientôt des douleurs intestinales, des spasmes violents; il traversa toutes les crises de la terrible maladie et ne dut la vie qu'à un traitement empressé, habile, énergique; cependant aucun cholérique ne l'avoit précédé sur la couche où il faillit succomber victime d'une idée. Plusieurs auteurs rapportent que, dans le dernier siècle, un Anglais, à qui l'on avoit persuadé qu'une hémorragie violente menaçoit de tarir en lui la source de la vie, mourut sans avoir perdu une seule goutte de sang. Le malheureux qui va payer à la justice humaine la dette suprême, ne nous donne que trop raison. O mon Dieu, secourez-le; ses forces l'abandonnent, il chancelle et s'affaisse sous lui-même; une sueur froide couvre sa face décomposée, son sang se glace et son pouls s'éteint, il éprouve toutes les mortelles angoisses de l'agonie; plusieurs, qui avoient à parcourir une certaine distance pour arriver au lieu du supplice, ont traversé toutes les phases de l'âge depuis l'adolescence jusqu'à la décrépitude complète dans quelques heures; plusieurs, graciés sur l'échafaud, ont succombé sous le coup que leur avoit porté la vue de la mort, une simple idée. Si l'imagination, la pure représentation des objets peut produire de si terribles effets dans l'homme, que ne fera pas la perception dans l'ange, qui a des facultés si puissantes? L'esprit superbe a voulu s'élever au-dessus de sa nature : il a été soumis à une substance qui lui est inférieure. Le même châtiment a puni dans l'homme le même crime. « Chacun est puni par où il a péché. »

Si cette théorie ne paroît pas satisfaisante, qu'on la rejette; j'y consens, surtout si l'on nous en donne une meilleure. Au surplus, le dogme catholique reste inébranlable indépendamment de toute interprétation. Le souverain Juge, dont chaque parole est un effet, ne prononcera point une vaine sentence au dernier jour, quand il condamnera « satan et ses

---

Ad primum ergo dicendum, quòd gaudium et dolor de eodem sunt opposita, non autem de diversis. Unde nihil prohibet, unum simul dolere de uno et gaudere de alio, et maximè secundùm quòd dolor et gaudium important simplices voluntatis actus, quia non solùm in diversis, sed etiam in una et eadem re potest esse aliquid quod volumus, et aliquid quod nolumus.

2° Comme l'ange sous le poids de la justice divine ressent la douleur du présent, de même il éprouve la crainte de l'avenir. Quant à la parole de Job : « Il a été créé pour ne rien craindre, » elle doit s'entendre de la crainte de Dieu qui détourne du péché ; car il est écrit dans un autre endroit, *Jacques*, II, 19 : « Les démons croient et tremblent. »

3° La douleur du péché pour lui-même atteste la bonté de la volonté, à laquelle le mal moral est opposé ; mais la douleur du péché pour le châtiment témoigne de la bonté de la nature, à laquelle la peine est contraire. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, *De Civit. Dei*, XIX, 13 : « La douleur du bien perdu révèle dans le supplice la bonne volonté. » Or le démon a la volonté pervertie et fixée dans le mal ; il n'épouve donc pas la douleur du péché pour le péché.

ARTICLE IV.

L'air est-il le lieu du supplice des démons ?

Il paroît que l'air n'est pas le lieu du supplice des démons. 1° Les mauvais anges ont une nature spirituelle. Or les natures spirituelles ne sont point affectées, impressionnées, touchées par le lieu. Donc les mauvais anges n'ont pas de lieu de supplice.

2° Le péché de l'homme n'est pas plus grave que le péché du démon.

anges au feu éternel ; » et l'infaillible vérité ne trompe point, quand elle fait dire au mauvais riche : « Je suis tourmenté dans ces flammes. » Quelques auteurs anciens voient dans ces flammes, dans ce feu, je le sais, des ardeurs spirituelles qui torturent la conscience de l'homme et l'esprit de l'ange réprouvé ; on peut admettre ce sentiment, je ne l'ignore pas, sans blesser la foi directement, parce que l'Eglise n'a pas défini le contraire. Mais il faut toujours reconnoître, dans les démons, des douleurs analogues à celles du feu matériel ; mais l'opinion que nous venons de signaler est contraire à la croyance constante, universelle, soit des simples fidèles, soit des saints, soit des docteurs ; mais parmi les Pères qui l'ont enseignée plus ou moins formellement, les uns n'ont aucune autorité sur ce sujet, comme Origène ; les autres se sont rétractés, comme saint Augustin ; d'autres ont manifesté de simples doutes, comme saint Ambroise ; d'autres encore ont dit simplement que le feu de l'enfer diffère accidentellement de celui de ce monde, soit parce qu'il a plus d'énergie et plus d'intensité, soit parce qu'il brûle toujours sans aliment, voilà tout. Nous reviendrons là-dessus plus tard.

Ad secundum dicendum, quòd sicut in dæmonibus est dolor de præsenti, ita et timor de futuro. Quod autem dicitur : « Factus est ut nullum timeret, » intelligitur de timore Dei cohibente à peccato ; alibi namque scriptum est quòd « dæmones credunt et contremiscunt » (*Jac.*, II, 19).

Ad tertium dicendum, quòd dolere de malo culpæ propter se attestatur voluntatis bonitati, cui malum culpæ opponitur ; dolere autem de malo pœnæ, vel de malo culpæ propter pœnam, attestatur bonitati naturæ, cui malum pœnæ opponitur. Unde Augustinus dicit, XIX. *De Civit. Dei* (cap. 13), quòd « dolor amissi boni in supplicio testis est naturæ bonæ. » Dæmon ergo cùm perversæ sit voluntatis et obstinatæ, de malo culpæ non dolet.

ARTICULUS IV.

Utrùm aer iste sit locus pœnalis dæmonum.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd aer iste non sit locus pœnalis dæmonum. Dæmon enim est natura spiritualis. Natura autem spiritualis non afficitur loco. Ergo nullus locus est dæmonibus pœnalis.

2. Præterea, peccatum hominis non est gravius quàm peccatum dæmonis. Sed locus pœ-

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 45, qu. 1, art. 3, tum in corp., tum ad 4 ; et dist. 47, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 4 ad 2.

Or l'homme subit sa peine dans l'enfer. Donc le démon subit aussi son châtiment dans ce lieu de toutes les douleurs; donc il ne le subit point dans l'air ténébreux.

3° Les démons sont punis de la peine du feu. Or il n'y a pas de feu dans l'air ténébreux. Donc cet air n'est pas le lieu pénal des démons.

Mais saint Augustin dit, *Super Gen. ad lit.*, III, 10 : « L'air ténébreux servira comme de cachot aux démons jusqu'au jour du jugement. »

(Conclusion. — Les mauvais anges ont deux lieux de supplice : l'enfer où ils resteront éternellement pour subir la peine de leur crime, et l'air ténébreux où ils seront jusqu'au jugement dernier pour exercer les justes dans le bien.)

Il faut dire ceci : les anges sont par leur nature intermédiaires entre Dieu et les hommes, et les voies de la providence sont telles qu'elle procure le bien des êtres inférieurs par les êtres supérieurs. Dans cet ordre admirable, l'homme voit son bien s'accomplir de deux manières : directement, en ce qu'il est porté à la vertu et détourné du vice, et voilà ce qui se fait par les bons anges; indirectement, en ce qu'il est exercé dans la vertu, et c'est là ce qui s'opère par les mauvais anges, afin qu'ils ne soient pas entièrement inutiles après leur chute à l'ordre universel. En conséquence, les démons ont deux lieux de supplice : le premier leur est assigné pour le châtiment de leur crime, c'est l'enfer; le second leur est prescrit pour l'épreuve des justes, c'est l'air ténébreux. Et comme l'œuvre du salut doit s'accomplir jusqu'au jugement, tant que le dernier jour n'aura pas lui sur le monde, l'homme sera soutenu tout ensemble et exercé dans le bien; les anges continueront les uns leur saint ministère et les autres leurs tentatives criminelles, bien qu'un grand nombre de démons soient déjà dans l'enfer pour tourmenter les malheureuses victimes de leur malice, et qu'une foule d'esprits bienheureux règnent

---

nalis hominis est infernus. Ergo multò magis dæmonis; ergo non aer caliginosus.

3. Præterea, dæmones puniuntur pœnâ ignis. Sed in aere caliginoso non est ignis. Ergo aer caliginosus non est locus pœnæ dæmonum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, III. *Super Gen. ad lit.*, quòd « aer caliginosus est quasi carcer dæmonibus usque ad tempus judicii. »

(Conclusio. — Angelis malis duplex pœnalis convenit locus : infernus pro ipsorum culpa; aer iste caliginosus usque ad diem judicii, ad bonorum exercitium.)

Respondeo dicendum, quòd angeli secundùm suam naturam medii sunt inter Deum et homines; habet autem hoc divinæ providentiæ ratio, quòd inferiorum bonum per superiora procuretur. Bonum autem hominis dupliciter procuratur per divinam providentiam : uno modo directè, dum scilicet aliquis inducitur ad bonum et retrahitur à malo, et hoc decenter fit per angelos bonos; alio modo indirectè, dum scilicet aliquis exercetur, impugnatus per impugnationem contrarii, et hanc procurationem boni humani conveniens fuit per malos angelos fieri, ne totaliter post peccatum ab utilitate naturalis ordinis exciderent. Sic ergo dæmonibus duplex locus pœnalis debetur : unus quidem ratione suæ culpæ, et hic est infernus; alius autem ratione exercitationis humanæ, et sic debetur eis caliginosus aer. Procuratio autem salutis humanæ protenditur usque ad diem judicii; unde et usque tunc durat ministerium angelorum et exercitatio dæmonum; unde et usque tunc et boni angeli ad nos huc mittuntur, et dæmones in hoc aere caliginoso sunt ad nostrum exercitium; licèt eorum aliqui etiam nunc in inferno sint ad torquendum eos quos ad malum induxe-

dans le ciel avec les ames qu'ils ont sauvées. Mais après le jour du jugement, tous les anges et tous les hommes seront, les méchants précipités dans le lieu de toutes les douleurs, et les bons reçus dans le séjour du bonheur éternel (1).

(1) Nous l'avons vu déjà, toute cette doctrine est clairement enseignée dans l'Ecriture sainte. Lorsque les anges rebelles levèrent l'étendard de la rébellion contre le Très-Haut, « il se fit un grand combat dans le ciel : Michel et ses anges combattirent contre le dragon, et le dragon combattoit, lui et ses anges. Et ils ne prévalurent point, et leur lieu ne fut plus trouvé dans le ciel. Et ce grand dragon, l'antique serpent, qui est appelé diable et satan, qui séduit tout le monde, fut précipité sur la terre, et ses anges avec lui furent précipités (*Apoc.*, XII, 8 et 9). » — « Et je vis descendant du ciel un ange qui avoit la clef de l'abîme, et une grande chaîne dans la main. Et il prit le dragon et l'antique serpent, qui est le diable et satan, et il le lia pour mille ans. Et il le jeta dans l'abîme, et le ferma, et le scéla sur lui, pour qu'il ne séduise plus les nations, jusqu'à ce que soient accomplis les mille ans.... Et quand seront accomplis les mille ans, satan sera délié, et sortira de sa prison, et séduira les nations qui sont aux quatre angles de la terre, Gog et Magog, et les assemblera au combat, dont le nombre est comme le sable de la mer (*Ibid.*, XX, 1, 2, 3 et 7). »

Deux choses ressortent clairement de ces paroles. D'abord « le dragon, l'antique serpent... a été jeté dans l'abîme. » Car « Dieu n'a point épargné les anges pécheurs, mais il les a précipités chargés de chaînes dans l'enfer, pour y être tourmentés et retenus en attendant le jugement (II *Pierre*, II. 4). » Dieu a donc « réservé, dans des lieux éternels, au fond de l'abîme ténébreux, pour le jugement du grand jour, les anges qui n'ont point conservé leur principauté, mais abandonné leur propre demeure (*Jude*, I, 6). » Et lorsque sera venu ce jour terrible de la dernière sentence, le souverain Juge dira aux hommes réprouvés : « Retirez-vous de moi, maudits ; allez au feu éternel, préparé pour le diable et ses anges (*Matth.*, XXV, 41). » Et « le Seigneur visitera les armées d'en haut et les rois qui seront sur la terre, et les ayant ramassées et liées ensemble comme un faisceau de bois, il les jettera dans le lac où il les tiendra en prison, et les visitera longtemps après (*Is.*, XXIV, 22). »

Mais si les mauvais anges sont renfermés « dans des lieux ténébreux comme ceux qui sont morts pour jamais (*Lament.*, III, 6), » ils doivent encore seconder les voies de la providence et concourir au bien universel ; le Seigneur leur permet souvent de sortir de leur prison, pour éprouver les justes et les exercer dans la vertu. Alors « ils se répandent sur la face de la terre, et entourent les camps des saints et la ville bien-aimée (*Apoc.*, XX, 8). » Alors « malheur à la terre et à la mer, parce que le diable sait... qu'il n'a que peu de temps (*Ibid.*, XII, 12). » Veillez donc et « soyez tempérants ; car le démon tourne autour de vous comme un lion rugissant, cherchant une proie à dévorer (I *Pier.*, V, 8). » — « Car nous n'avons point à lutter contre la chair et le sang ; mais contre les princes et les puissances, contre les dominateurs du monde en ce siècle de ténèbres, contre les esprits de malice répandus dans l'air (*Ephés.*, VI, 12). » Leur pouvoir est si grand, qu'ils ont décidé les Gentils à « leur immoler ce qu'ils immolent ; » n'ayez pas « de société avec les démons : vous ne pouvez boire le calice du Seigneur et le calice des démons (I *Cor.*, X, 20). »

Mais il nous faudroit des volumes, si nous voulions rapporter tous les textes qui prouvent l'existence des démons sur la terre. A peine les choses viennent-t-elles de naître à l'existence, « le père du mensonge, » celui qui fut « homicide dès le commencement » amène la mort dans le monde par la séduction de l'homme (*Gen.*, III, 1) ; bientôt après il arme le père contre le fruit de ses entrailles et se fait offrir des sacrifices humains (*Deuter.*, XXXII, 17) ; il frappe cruellement le saint homme Job, embrasant ses maisons, détruisant ses troupeaux, mettant à mort ses serviteurs et ses enfants (*Job*, *passim*) ; il s'insinue dans la bouche des faux prophètes, pour conduire le roi Achab à sa perte (III *Rois*, XXII, 12 et suiv.) ; il étouffe les sept premiers maris de Sara (*Tobie*, III, 18) ; et lorsque le grand prêtre Josué paroît dans une vision devant le Seigneur, il est à sa droite pour l'accuser (*Zachar.*, III, 1). L'histoire sacrée des Juifs est pleine de ses crimes et de ses forfaits.

Dans l'Evangile, nous le voyons partout maltraitant horriblement les malheureuses victimes

---

runt, sicut et aliqui boni angeli sunt cum animabus sanctis in cœlo. Sed post diem judicii omnes mali tam homines quàm angeli in inferno erunt, boni verò in cœlo.

Je réponds aux arguments : 1° Si le lieu concourt à la peine de l'ange ou de l'ame réprouvée, ce n'est pas qu'il produise aucun effet sensible, aucune altération dans leur substance; mais c'est qu'il affecte leur volonté, qu'il la remplit de tristesse, en les retenant captifs comme dans une prison qui répugne à leurs vœux.

dont il a pris possession; il les transporte de ses fureurs, les soumet aux violences les plus cruelles, les couvre de plaies sanglantes, les frappe de terribles maladies; et « lorsque cet esprit immonde est sorti d'un homme, il s'en va errant en des lieux arides, cherchant le repos, et il ne le trouve point.... Alors il s'en va prendre sept autres esprits plus mauvais que lui, et ils entrent dans la maison, et ils y demeurent : et le dernier état de cet homme est pire que le premier (*Matth.*, XII, 43 et 45). » — « Jésus de Nasareth... passe faisant le bien et guérissant tous ceux qu'oppressoit le diable, parce que Dieu est avec lui (*Act.*, X, 38). » Lorsqu'il va déployer contre eux son autorité suprême, les esprits de malice le prient de ne pas les renvoyer dans l'abîme (*Luc*, VIII, 31). Il promet que ceux qui croiront en lui pourront les chasser (*Marc*, XVI, 17); il donne formellement ce pouvoir à ceux qui devoient continuer son ouvrage; et bientôt après les disciples lui disent : « Seigneur, les démons mêmes nous sont soumis en votre nom (*Luc*, X, 17.) » Saint Paul délivre, dans la ville de Philippes, une fille possédée, qui découvroit les choses cachées (*Act.*, XVI, 16); il opère le même miracle à Ephèse (*Ibid.*, XIX, 12-15), et menace de livrer à satan le pécheur de Corinthe (I *Cor.*, V, 5).

Les disciples des Apôtres ont exercé le même pouvoir. Tous les Pères des quatre premiers siècles parlent, dans leurs ouvrages, de possessions diaboliques comme de faits publics, notoires, incontestables et incontestés : Répondez, disent-ils aux payens; les chrétiens ne délivrent-ils pas vos frères tourmentés par le démon? Ne commandent-ils pas à cet esprit de malice? Nont-ils pas le pouvoir de briser sa puissance? Tertullien écrivoit devant le monde idolâtre, en face des persécuteurs : « Choisissez parmi vous un homme possédé du démon; prenez ensuite le premier chrétien venu; si le disciple du Christ ne force pas le malin esprit de se faire reconnoître, mettez-le à mort, j'y consens. » Sulpice Sévère et saint Paulin disent avoir vu, le premier un possédé qui restoit suspendu dans l'air, le second pareillement un énergumène qui marchoit sous la voûte d'une église, la tête tournée vers le sol. Les docteurs, les pontifes, les communautés religieuses, les assemblées ecclésiastiques ont constaté, dans le cours des âges, des milliers de prodiges opérés par les puissances invisibles; et l'Eglise en attteste incessamment la possibilité dans une foule de prières liturgiques. J'en prends à témoin tous les saints, jamais le démon n'a cessé de manifester son pouvoir parmi les hommes; la science et le don du discernement des esprits peut se perdre chez un peuple, voilà tout. Si je voulois entrer dans le domaine de l'histoire profane, je pourrois remplir des volumes.

La conscience du genre humain proclame, comme le témoignage catholique, comme l'Ecriture, l'existence des démons. Observant partout et toujours des phénomènes qu'il ne pouvoit ni expliquer naturellement ni attribuer à Dieu, l'homme a reconnn partout et toujours des êtres intermédiaires, placés pour ainsi dire par leur nature entre le ciel et la terre : de là le polythéisme : car toute erreur est une vérité dont on abuse, selon le mot de Bossuet; car toute erreur est une imitation de la vérité, ainsi que s'exprime Tertullien. Les Egyptiens comme les Grecs, les Chaldéens comme les Romains, les peuples de l'Orient comme ceux de l'Occident, admettoient des esprits, les uns bons, les autres mauvais, répandus dans les cieux et dans l'air, qui présidoient aux astres, à la nature, aux éléments. Le monde, selon Thalès et Pythagore, selon Zoroastre et Confucius, est plein de ces substances spirituelles. Platon mentionne un prince d'une nature malfaisante, préposé à ces esprits « chassés par les dieux et tombés du ciel, » dit Plutarque. Cette croyance universelle, aussi étendue que la race humaine, aussi ancienne que le monde, se retrouve chez les Lapons, chez les Indiens, chez les Chinois, chez les nègres d'Afrique et jusque parmi les sauvages d'Amérique. « Qu'il y ait dans le monde, dit Bossuet, un certain nombre d'esprits malfaisants que nous appelons

---

Ad primum ergo dicendum, quòd locus non est pœnalis angelo aut animæ, quasi afficiens alterando naturam; sed quasi afficiens voluntatem contristando, dum angelus vel anima apprehendit se esse in loco non convenienti suæ voluntati.

2° L'ame n'est pas dans l'ordre de la nature supérieure à une autre ame, comme le démon est supérieur à l'homme : la similitude que l'on établit dans l'objection ne repose donc sur aucun fondement.

3° Quelques théologiens disent que les réprouvés, soit les démons, soit les hommes, n'éprouveront aucune peine sensible jusqu'au jour du jugement, et que les saints n'obtiendront pas non plus la béatitude avant la consommation des choses. Cette opinion doit être rejetée comme erronée; car elle est contraire à l'oracle de saint Paul, II *Cor.*, V, 1 : « Nous savons que, si la maison de terre où nous habitons vient à se dissoudre, Dieu nous donnera dans le ciel une autre maison qui ne sera point faite de main d'homme et qui durera éternellement. » D'autres auteurs ne reculent la vengeance divine qu'en faveur des démons, soumettant les ames humaines au châtiment dès le trépas. Mais il vaut mieux dire que tous les méchants, les anges comme les hommes, seront frappés du même jugement et du même supplice, ainsi que les bons reçoivent la même grace et la même récompense. Bien que le séjour du ciel appartienne à la gloire des esprits fidèles, comme ils considèrent que ce lieu leur est dû, leur bonheur n'est pas diminué quand ils descendent vers nous dans cette vallée de misère, de même que l'honneur episcopal ne souffre

démons ,... c'est une chose qui a été reconnue par le consentement commun de toutes les nations et de tous les peuples. Ce qui les a portés à cette créance, ce sont certains effets extraordinaires et prodigieux, qui ne pouvoient être rapportés qu'à quelque mauvais principe et à quelque vertu secrète dont l'opération fût maligne et pernicieuse (*Serm. sur les demons*).» Veut-on une autorité plus grande encore, s'il est possible ; Bayle dit : « Il se trouve, dans les régions du ciel, des êtres pensants qui étendent leur empire, aussi bien que leurs lumières, sur notre monde..... Et comme on ne peut nier qu'il n'y ait sur la terre des êtres méchants, envieux, vendicatifs, qui se divertissent du mal d'autrui, qui par l'application des coups produisent des changements étranges dans la nature conformément à leurs passions, on se rendra ridicule si on ose nier qu'outre ces êtres méchants il n'y en ait plusieurs autres qu'on ne voit pas et qui sont encore plus malins et plus habiles que l'homme (*Dict. hist. et crit.*, art. *Spinosa*, note 1, et art. *Ruggeri*). »

Ni la critique inventée par Voltaire, ni la philosophie secondée par la conjuration du silence, ni la demi-science aidée par la fausse prudence, rien ne prévaudra contre le sentiment de tous les peuples et de toutes les nations, contre l'enseignement des docteurs et des pontifes, contre a croyance des saints et de l'Eglise, contre les oracles des apôtres et du divin Maître : pour nier la présence et l'action des démons sur la terre, il faut rejeter l'Ecriture sainte, déchirer les ouvrages des Pères, s'inscrire en faux contre le témoignage catholique et accuser de folie le genre humain; il faut « se rendre ridicule, » c'est le sceptique Bayle qui le dit.

Ad secundum dicendum, quòd anima secundùm ordinem naturæ non præfertur alteri animæ, sicut dæmones ordine naturæ præferuntur hominibus : unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quòd aliqui dixerunt, usque ad diem judicii differri pœnam sensibilem, tam dæmonum quàm animarum; et similiter beatitudinem sanctorum differri usque ad diem judicii : quod est erroneum et repugnans Apostoli sententiæ, qui dicit, II. *Cor.*, V : « Si terrestris domus nostra hujus habitationis dissolvatur, domum habemus in cœlo. » Alii verò licèt hoc non concedant de animabus, concedunt tamen de dæmonibus. Sed meliùs est dicendum quòd idem judicium sit de malis animabus et de malis angelis, sicut idem judicium est de bonis animabus et de bonis angelis Unde dicendum est quòd sicut locus cœlestis pertinet ad gloriam angelorum, tamen gloria eorum non minuitur cùm ad nos veniunt, quia considerant illum locum esse suum; eo modo quo dicimus honorem Episcopi non minui, dum actu non

aucune atteinte quand le prélat ne siége pas sur son trône : pareillement lorsque les esprits rebelles sont dans l'atmosphère ténébreuse qui enveloppe la terre, lorsqu'ils ne sont point attachés aux flammes de l'enfer, comme ils savent que cette affreuse union leur est justement réservée, ils n'éprouvent aucun soulagement dans leur peine. Aussi la Glose, commentant *Jacques*, III, 6, dit-elle que ces anges malheureux « portent toujours avec eux, partout où ils vont, le feu de la Géhenne. » Si dans l'Evangile, *Luc*, VIII, ils prient « le Seigneur de ne pas les renvoyer dans l'abîme, » cela ne prouve rien contre nous, car ils regardoient comme une peine d'être éloignés du lieu qui leur permettoit de faire du mal aux hommes. C'est pour cela qu'ils le « conjurent aussi, dans saint *Matthieu*, VIII, 31, de ne pas les chasser hors du pays (1). »

(1) Serre, *in Summ.*, LXIV, 4, dit sur ce passage : « Comme le remarque saint Thomas, *Contra Gent.*, IV, 90, le lieu, de même que la flamme, est l'instrument dont Dieu se sert pour punir les démons ; il n'agit pas directement sur leur substance, mais il les retient enchaînés dans une étroite prison. Cette détention rigoureuse, dont le feu ravive sans cesse le sentiment, fait naître dans leur ame, sous l'action de la toute-puissance, une tristesse, une affliction, une douleur beaucoup plus grande que toutes les souffrances que nous pouvons éprouver sur la terre. Et pour que cette dure captivité leur inflige son terrible supplice, il n'est pas nécessaire qu'ils soient liés dans les flammes de l'enfer, il suffit que le crime et la justice infinie leur aient donné ces brasiers pour demeure. Permettez au condamné d'habiter quelque temps dans une ville, il s'affligera de ne pouvoir franchir les étroites limites qui lui sont prescrites, mais il s'affligera beaucoup plus de la prison perpétuelle qui lui est réservée. Sans doute, quand l'ange maudit est renfermé dans l'air, il souffre violence de ne pouvoir prendre son essor à travers l'espace ; mais ce qui fait son plus grand tourment, c'est que l'abîme ténébreux doit être son éternel séjour. » Un grand nombre de théologiens, plus de cent, reproduisent cette explication.

---

sedet in cathedra : similiter dicendum est quòd dæmones licèt non actu alligentur gehennali igni, dum sunt in aere isto caliginoso; tamen ex hoc ipso quòd sciunt illam alligationem sibi deberi, eorum pœna non diminuitur. Unde dicitur in quadam Glossa *Jac.*, III, quòd « portant secum ignem gehennæ quòcunque vadant. » Nec est contra hoc, quòd « rogaverunt Dominum ut non mitteret eos in abyssum » (ut dicitur *Luc.*, VIII), quia hoc petierunt, reputantes sibi pœnam, si excluderentur à loco in quo possunt hominibus nocere. Unde *Matth.*, VIII, dicitur quòd « deprecabantur eum ne expelleret eos extra regionem. »

FIN DU DEUXIÈME VOLUME.

TABLE

DES

MATIÈRES CONTENUES DANS LE DEUXIÈME VOLUME.

PREMIÈRE PARTIE.

TRAITÉ DE LA TRINITÉ.

QUESTION XXVII.

De la procession des personnes divines.

QUESTION XXVIII.

Des relations en Dieu.

QUESTION XXIX.

Des personnes en Dieu.

QUESTION XXX.

De la pluralité des personnes en Dieu.

QUESTION XXXI.

De l'unité ou de la pluralité en Dieu.

QUESTION XXXII.

De la connoissance des personnes divines.

QUESTION XXXIII.

De la personne du Père.

QUESTION XXXIV.

De la personne du Fils.

QUESTION XXXV.

Du nom image attribué au Fils.

QUESTION XXXVI.

De la personne du Saint-Esprit.

QUESTION XXXVII.

Du nom d'amour attribué au Saint-Esprit.

QUESTION XXXVIII.

Du mot Don attribué au Saint-Esprit.

QUESTION XXXIX.

Des personnes considérées dans leurs rapports avec l'essence.

QUESTION XL.

Des personnes considérées dans leurs rapports avec les relations ou les propriétés.

QUESTION XLI.

Des personnes considérées dans leurs rapports avec les actes notionels.

QUESTION XLII.

De l'égalité ou de la ressemblance des personnes entre elles.

QUESTION XLIII.

De la mission des personnes divines.

TRAITÉ DE LA CRÉATION.

QUESTION XLIV.

De la première cause des êtres et de la manière dont ils procèden de Dieu.

QUESTION XLV.

De la manière dont les êtres émanent du premier principe.

QUESTION XLVI.

Du commencement de la durée dans les choses créées

QUESTION XLVII.

De la distinction des choses en général.

QUESTION XLVIII.

De la distinction des choses en particulier.

QUESTION XLIV.

De la cause du mal.

TRAITÉ DES ANGES.

QUESTION L.

De la substance des anges.

QUESTION LI.

Des anges considérés relativement aux corps.

QUESTION LII.

Des anges considérés relativement au lieu.

QUESTION LIII.

Du mouvement local des anges.

QUESTION LIV.

De la connoissance des anges.

QUESTION LV.

Du moyen de la connoissance des anges.

QUESTION LVI.

De la connoissance des anges relativement aux choses immatérielles.

QUESTION LVII.

De la connoissance des anges relativement aux choses matérielles.

QUESTION LVIII.

Du mode de la connoissance des anges.

QUESTION LIX.

De la volonté des anges.

QUESTION LX.

De l'amour ou de la dilection des anges.

QUESTION LXI.

De la production des anges dans l'ordre de la nature.

QUESTION LXII.

De la perfection des anges dans l'ordre de la grace et de la gloire.

QUESTION LXIII.

Des anges tombés dens le mal de la faute.

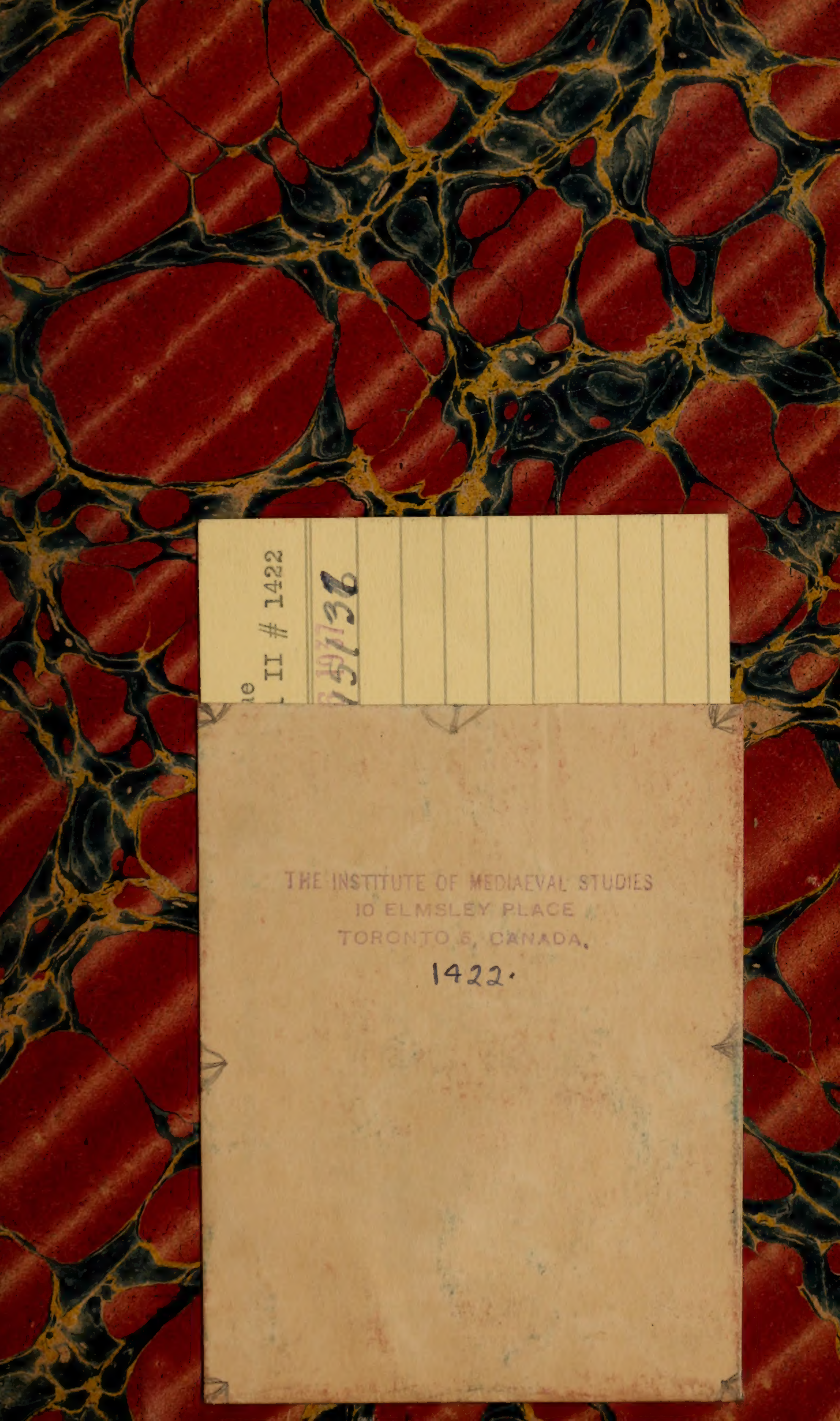
QUESTION LXIV.

Des anges tombés dans le mal de la peine.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU DEUXIÈME VOLUME.

Typ. et Lith. A. CLAVEL, [illegible], rue Paradis-Poissonnière, Paris.





II # 1422
THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.
1422.

